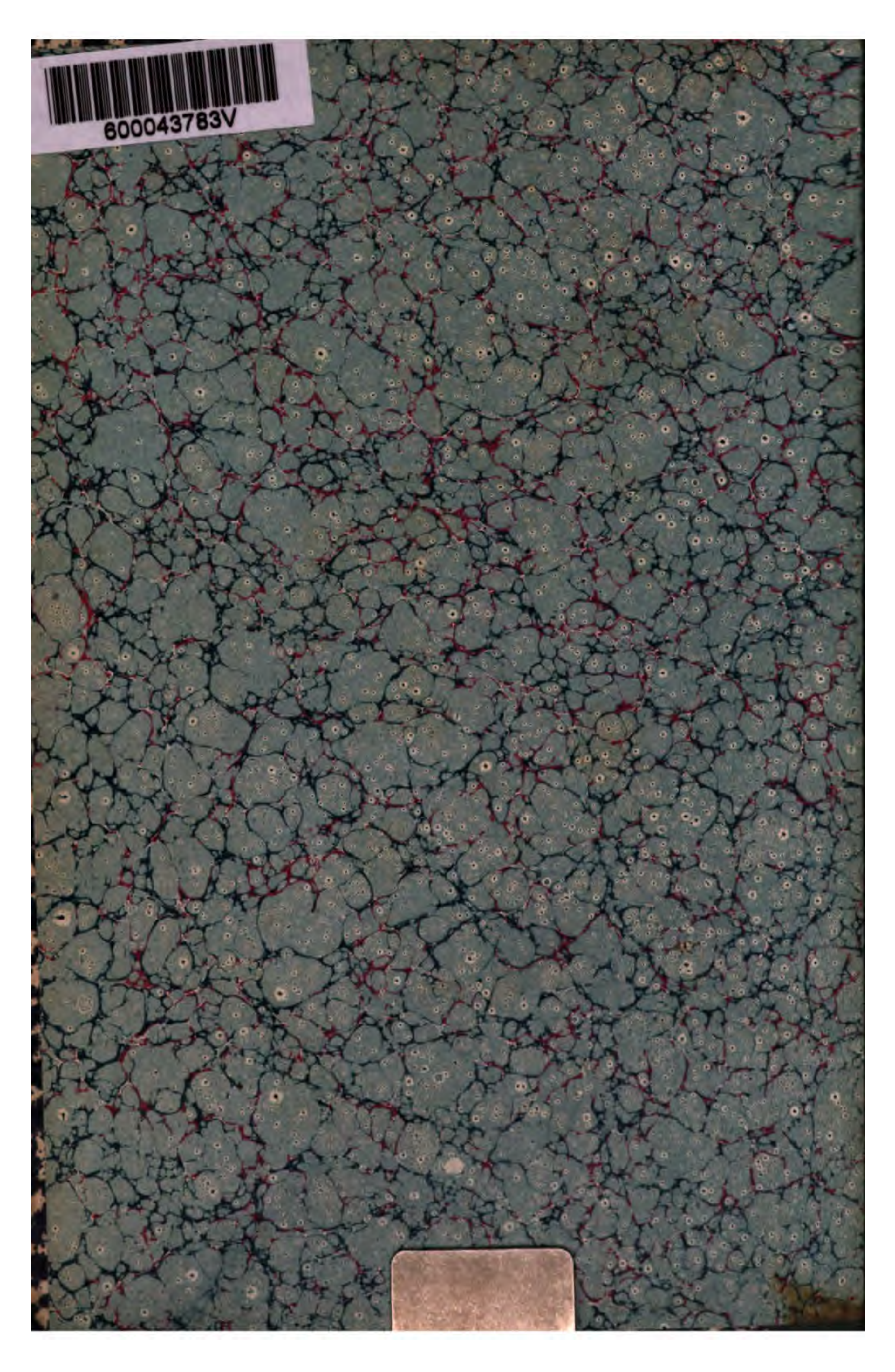
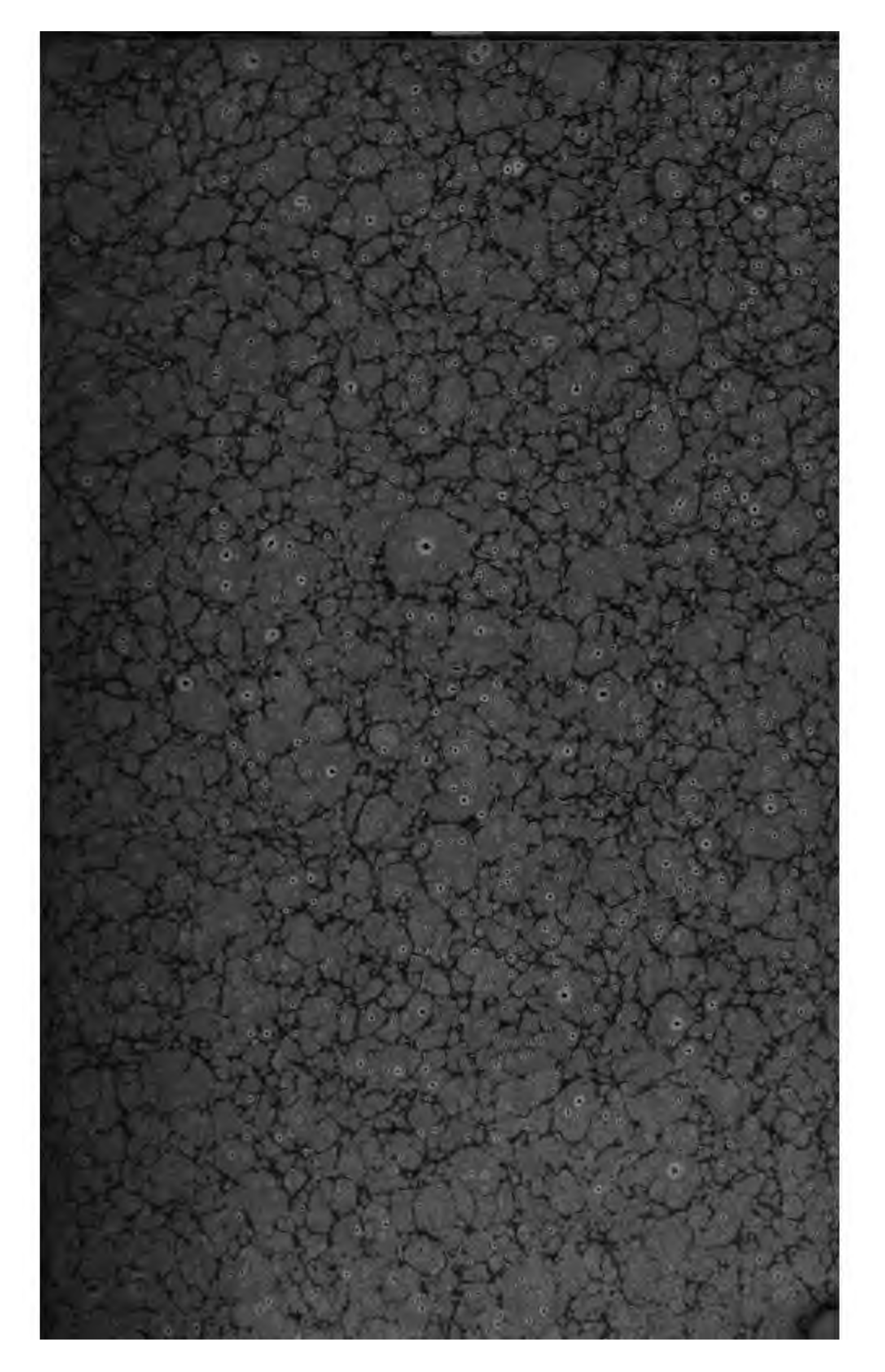






TROISIÈME ET DERNIÈRE

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE,

OU TROISIÈME ET DERNIÈRE

SÉRIE DE DICTIONNAIRES SUR TOUTES LES PARTIES DE LA SCIENCE RELIGIEUSE,

OFFRANT EN FRANÇAIS, ET PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE,

LA PLUS CLAIRE, LA PLUS FACILE, LA PLUS COMMODE, LA PLUS VARIÉE ET LA PLUS COMPLÈTE DES THÉOLOGIES :

CES DICTIONNAIRES SONT, POUR LA TROISIÈME SÉRIE, CEUX :

DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES, — DES MUSÉES RELIGIEUX ET PROFANES, — D'ÉCONOMIE CHRÉTIENNE ET CHARITABLE, — DES BIENFAITS DU CHRISTIANISME, — DE MYTHOLOGIE UNIVERSELLE, — DE LA SAGESSE POPULAIRE, — DE TRADITION PATRISTIQUE ET CONCILIAIRE, — DES LÉGENDES CHRÉTIENNES, — DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, — DES ABBAYES ET MONASTÈRES CÉLÈBRES, — D'ESTHÉTIQUE CHRÉTIENNE, — D'ANTIPHILOSOPHISME, — DES HARMONIES DE LA RAISON, DE LA SCIENCE, DE LA LITTÉRATURE ET DE L'ART AVEC LA FOI CATHOLIQUE, — DES ERREURS ET SUPERSTITIONS POPULAIRES, — DE THÉOLOGIE SCOLASTIQUE, — DES LIVRES APOCRYPHES, — DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE, — D'ORFÉVRERIE CHRÉTIENNE, — DE TECHNOLOGIE UNIVERSELLE, — DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES DEPUIS L'ANTIQUITÉ LA PLUS RECULÉE JUSQU'A NOS JOURS, — DES CARDINAUX, — DES PAPES, — DES OBJECTIONS POPULAIRES CONTRE LE CATHOLICISME, — DE LINGUISTIQUE, — DE MYSTIQUE CHRÉTIENNE, — DU PROTESTANTISME, — DES PREUVES DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST, — DU PARALLÈLE DES DOCTRINES RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES AVEC LA FOI CATHOLIQUE, — DE BIBLIOGRAPHIE CATHOLIQUE, — DE BIBLIOLOGIE, — DES ANTIQUITÉS BIBLIQUES, — DES SAVANTS ET DES IGNORANTS, — DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE, — D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, — DE PHYSIOLOGIE, — DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE PROUVÉE EN SON ENTIER PAR LES SEULS CANONS DES CONCILES :

Publication sans laquelle on ne saurait parler ni lire utilement, n'importe en quelle situation de la vie :

PUBLIÉE

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

PRIX : 6 FR. LE VOL. POUR LE SOUSCRIPTEUR A LA COLLECTION ENTIÈRE, OU A 50 VOLUMES CHOISIS DANS LES TROIS *Encyclopédies*, 7 FR. ET MÊME 8 FR. POUR LE SOUSCRIPTEUR A TEL OU TEL DICTIONNAIRE PARTICULIER.

TROISIÈME SÉRIE.

60 VOLUMES, PRIX : 360 FRANCS.

TOME QUARANTE-HUITIÈME.

DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE.

TOME PREMIER.

3 VOL. PRIX : 24 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, 20, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1860

DICTIONNAIRE
DE PHILOSOPHIE
CATHOLIQUE.

PSYCHOLOGIE.

PHYSIOLOGIE DES SENS. — DÉVELOPPEMENT PHYSIOLOGIQUE ET INTELLECTUEL DE L'ENFANT. — ORIGINE DE NOS IDÉES, IDÉES SENSIBLES, SUPRASENSIBLES, ABSTRAITES, GÉNÉRALES; IDÉES INNÉES. — LANGAGE, SA NATURE, SON RÔLE DANS L'ÉVOLUTION DE L'INTELLIGENCE ET LA CONSTITUTION DE LA RAISON, DANS L'INDIVIDU, DANS LA SOCIÉTÉ, DANS LES RACES, DANS L'HUMANITÉ; SON ORIGINE, EXPOSITION DES SYSTÈMES, DISCUSSION ET RÉFUTATION. — L'HOMME DE LA NATURE; LE SAUVAGE. — LE SOURD-MUET; ETC.;

Philosophia veritatem quærit, Theologia invenit.

Enfin donc il est certain qu'en Dieu est la raison primitive de tout ce qui est et de tout ce qui s'entend dans l'univers; qu'il est la vérité originale, et que tout est vrai par son rapport à son idée éternelle; que, cherchant la vérité, nous le cherchons; que, la trouvant, nous le trouvons, et lui devenons conformes.

(BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même.*)

PAR L.-F. JÉHAN (DE SAINT-CLAVIEN),

de l'Académie royale des Sciences de Turin; de la Société Géologique de France; de la Société des Belles-Lettres, Sciences et Arts d'Orléans, etc.;

PUBLIÉ PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

TOME PREMIER,

PSYCHOLOGIE.

3 VOL. PRIX : 24 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, ÉDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, 20, AU PETIT-MONTROUGE,
AUTREFOIS BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS, MAINTENANT DANS PARIS.

1860

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR.

ESSAI SUR LE DÉVELOPPEMENT DE L'INTELLIGENCE HUMAINE; examen critique des systèmes; M. de Bonald et ses adversaires. Beau volume de xv-402 p. Paris, Ad. Leclère. Prix : 5 fr. 50.

« ... C'est bien plus qu'un *Essai*, c'est un traité sérieux et savant... Ce qui m'a frappé surtout dans cette belle et lumineuse démonstration, c'est la nécessité absolue de la parole pour la conception des idées abstraites. Nulle part je n'avais vu cette preuve si bien mise en lumière. »

(Mgr PARISIS, évêque d'Arras.)

« ... La description graphique que vous faites de l'intelligence humaine se développant à l'aide de la parole, me paraît de nature à faire une vive impression sur les esprits sérieux et à gagner leur suffrages... »

(Mgr DARBOY, évêque de Nancy.)

« ... L'auteur a éclairé d'un nouveau jour la philosophie du langage, et il a mis sur la voie, nous le croyons, d'une solution prochaine de plusieurs problèmes, objet, depuis longtemps, de discussions passionnées... »

(M. RAYNAL, dans l'*Univers* du 19 janvier 1859.)

« ... Pour finir, louons-le d'un seul mot : dédié à la mémoire vénérée de M. de Bonald, il est un digne hommage à son génie, une éloquente protestation contre les interprétations inintelligentes de ses doctrines... »

(M. DUPLESSY, dans la *Bibliograph. cath.* de janv. 1859.)

LA CITÉ DU MAL ou les corrupteurs du siècle; ouvrage d'une forme apologétique nouvelle. Beau vol. papier glacé, de 450 p. Paris, Amb. Bray. Prix : 3 fr. 50.

« ... Ainsi que vous le dites, Monsieur, le mal est devenu bien profond et bien général, hélas! et il n'est pas toujours suffisamment aperçu! Plaise à Dieu que votre voix soit entendue! Vous aurez devant lui, Monsieur, le mérite de l'avoir élevée, et c'est un titre aussi que vous aurez acquis à la gratitude de tous ceux qui servent et qui aiment sa sainte cause.....

« Il est vrai, Monsieur, la lutte actuelle prend des proportions terribles. Je ne crois pas cependant encore à la défaite qui doit précéder la fin des temps, et j'espère un triomphe avant le règne personnel de l'Antechrist. Mais il faut beaucoup prier; et, chacun dans sa sphère, éclairer et fortifier les faibles d'esprit et de cœur : c'est ce que vous aurez contribué beaucoup à faire pour votre part.

« Agréez, Monsieur, l'assurance de mes meilleurs sentiments.

« † L.-E., Evêque de Poitiers. »

« Nous avons lu le livre de M. Jéhan sans aucun parti pris, quoique nous fussions favorablement disposé par les précédents ouvrages de l'auteur. C'est en toute connaissance de cause, et mû seulement par le désir d'éveiller de bonnes pensées dans quelques âmes, que nous déclarons la lecture de ce livre une des plus utiles que l'on puisse conseiller et propager dans les circonstances présentes. Ajoutons que l'utile et l'agréable sont ici heureusement réunis. Nous savons que le travail de M. Jéhan, si élevé dans son but et si abstrait dans plusieurs de ses parties, a été lu avec plaisir par des lecteurs peu habitués aux lectures sérieuses; c'est que la forme en est souvent poétique, toujours élégante. Ces qualités de style suffisaient pleinement à en assurer le succès.

« Nous aurions beaucoup à faire si nous voulions citer toutes les pages que nous avons distinguées et que nous avons notées pour les relire. La *Cité du mal* renferme une grande variété de tons. Des tableaux gracieux et respirant un profond sentiment de la nature; des descriptions savantes, qui rappellent les *Dictionnaires* plus savants du même auteur, succèdent fréquemment aux véhémentes apostrophes et aux lamentations éloquentes inspirées par l'audace des ennemis de Dieu et des progrès de leurs désastreuses doctrines, etc., etc. »

(M. CH. BRETON, d'Amiens, dans l'*Univers* du 31 décembre 1859.)

DU LANGAGE et de son rôle dans la constitution de la raison, ou Vues philosophiques sur l'origine des connaissances humaines. Vol. in-12 de 330 pages, à Paris, chez Lecoffre. Prix : 2 fr. 50.

La plupart des *Revues* françaises et étrangères ont parlé avec éloge de cet ouvrage, malgré les divergences d'opinions sur les questions tant débattues qu'il discute.

L'*Université catholique* dit que « jamais on n'avait analysé aussi profondément les facultés psychologiques de notre âme, et leur application dans l'acte de la connaissance. » (Numéro de mai 1853.)

M. Ch. Marty-Laveaux, de l'école des Chartes, dans un article publié par le *Moniteur universel* du 19 mai 1853, dit que ce livre « résume bien la discussion relative à l'origine du langage, et forme le recueil de pièces justificatives le plus complet qu'on ait encore publié sur ce sujet. A ce titre, il devient indispensable à tous ceux qui voudront étudier la question. »

EPITOME HISTORIÆ SACRÆ. Méthode nouvelle pour la version, l'analyse, l'étude des règles, etc., sans les inconvénients du dictionnaire et de la grammaire; avec une *Introduction* sur les vices des procédés actuels dans l'enseignement des langues. Ce petit ouvrage a été accueilli avec une faveur spéciale par les pères de famille et par les instituteurs. *Progrès rapides et attrait de l'étude*, tel est le problème résolu pour les commençants par ce livre élémentaire. Chez Lecoffre. Prix : 1 fr. 25.

NOUVEAU TRAITÉ DES SCIENCES GÉOLOGIQUES considérées dans leurs rapports avec la Religion et dans leur application générale à l'industrie et aux arts, avec un tableau figuratif des terrains et la représentation des fossiles les plus caractéristiques et les plus curieux. Ouvrage adopté par les petits et les grands séminaires pour l'enseignement de la géologie, et dédié à Son Eminence Mgr le cardinal Morlot, archevêque de Paris. Nouvelle édition considérablement augmentée. 1 vol. in-12, avec pl., chez Lecoffre, à Paris. Prix : 2 fr. 80.

ESQUISSES DES HARMONIES DE LA CRÉATION, ou les sciences naturelles étudiées du point de vue philosophique et religieux; histoire, mœurs et instincts des animaux invertébrés. 1 fort volume in-12 précédé d'une *Introduction* générale et orné de planches représentant un grand nombre de figures en taille-douce. Chez Lecoffre. Prix : 3 fr.

DICTIONNAIRE DE LINGUISTIQUE ET DE PHILOLOGIE COMPARÉE. Histoire de toutes les langues mortes et vivantes, ou Traité complet d'idiomographie, embrassant l'examen critique des systèmes et de toutes les questions qui se rattachent à la filiation des langues, à leur essence organique et à leurs rapports avec l'histoire des races humaines, de leurs migrations, etc., 1 vol. in-4° de 1450 col.

Extrait d'une lettre adressée à l'auteur par M. Champollion-Figeac.

« Fontainebleau, le 5 nov. 1858 (*au palais Impérial*).

« Monsieur,

« La lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire à la fin du mois de septembre dernier et le précieux volume que vous avez bien voulu y ajouter, sont parvenus ici, pendant mon séjour aux eaux, au milieu des Alpes. A mon retour, je m'empresse de vous offrir mes remerciements pour l'un et pour l'autre. . . . .

« Votre *Dictionnaire de Linguistique* a été le compagnon de mes excursions alpines; j'ai étudié les articles, chefs de famille, dont les descendants sont par là mieux connus dans leur généalogie, leurs sources et tous leurs autres mérites. Il n'y a rien de changé dans mon opinion sur ce savant résumé (1), sur les aperçus nouveaux plus savants encore, qui donnent à votre ouvrage tant de valeur historique et scientifique à la fois ; c'est sous ces impressions que j'en parlerai dans la *Revue archéologique*, aussitôt que la suite d'une longue absence à réparer dans mon service public me laissera quelques heures; je les y emploierai avec plaisir, Monsieur, et je serais heureux de concourir à fixer sur votre remarquable et prodigieux travail l'attention et les suffrages dont il est digne à tous égards. Veuillez, Monsieur, en agréer l'assurance avec celle de mon entier dévouement.

« J.-J. CHAMPOLLION-FIGEAC. »

Voir aussi l'article remarquable publié par M. Laurentie dans l'*Union* du 19 novembre 1858; celui de M. Amédée Pichot, dans la *Revue britannique* (avril 1859), etc, etc.

DICTIONNAIRE Apologétique, 2 v. in-4°.
— *des Origines du Christianisme.*
— *de Cosmogonie et de Paléontologie.*
— *d'Anthropologie.*
— *de Zoologie*, 3 v. in-4°.
— *de Botanique.*
— *de Chimie et de Minéralogie.*
— *historique des Sciences physiques et naturelles.*
— *d'Astronomie, de Physique et de Météorologie.*

(1) M. Champollion avait déjà écrit une première lettre à l'auteur.

Paris. — Imprimerie MIGNE.

INTRODUCTION.

LA PHILOSOPHIE, SES SYSTÈMES ET SON IMPUISSANCE.

Obscuratum est insipiens cor eorum;... Stulti facti sunt.
(*Rom.* I, 21, 22.)

Qui de nous n a éprouvé ce que l'illustre Balmès a raconté de lui-même dans l'un de ses plus intéressants ouvrages ? « Il fut un temps, dit ce profond penseur, où le prestige de certains noms, la radieuse auréole qui ceignait le front de ceux qu'on proclamait les rois de la pensée, le défaut d'expérience du monde scientifique, et, par-dessus tout, le feu de l'âge et cet ardent désir de repaître son esprit d'une doctrine nouvelle et brillante, me faisaient saluer avec transport le jour heureux qui m'ouvrirait les portes du temple de la science et me permettrait d'en étudier tous les secrets, ne fût-ce que comme le dernier de ses adeptes. Oh ! c'était là, sans doute, la plus belle illusion où l'âme humaine ait pu s'abandonner ; la vie des philosophes et des savants me paraissait celle des dèmi-dieux sur la terre, et je me souviens d'avoir plus d'une fois, dans les naïves admirations de mon enfance, porté un regard d'envie sur d'honnêtes médiocrités que je me représentais avec des proportions gigantesques.

« Découvrir les principes de toutes les choses, lever d'une main hardie les sombres voiles qui couvrent les secrets de la nature, s'élancer dans des régions supérieures pour y contempler des mondes nouveaux qui se dérobent aux regards du vulgaire, respirer une atmosphère mille fois plus subtile que l'air épais dont s'enveloppe le globe terrestre, se dépouiller en quelque sorte des entraves du corps, remonter à la source même de la lumière, devancer les générations sur la route de l'avenir, tels étaient, à mes yeux, les privilèges et les bienfaits de la science; c'est au sein d'une telle félicité que j'aimais à considérer les sages; les applaudissements et la gloire dont ils étaient entourés, je les regardais comme un faible dédommagement que la terre s'empressait de leur offrir dans les rares instants où, suspendant le cours de leurs sublimes excursions, ils daignaient fouler encore ce triste séjour de bruit et de ténèbres.

« La littérature, me disais-je à moi-même. avec ses admirables recherches sur la nature et les sources du beau, du sublime, du vrai, sur les lois du bon goût, sur l'art de remuer les passions, fournit à ces hommes privilégiés des moyens infaillibles pour subjuguer l'esprit de leurs lecteurs ou de leurs auditeurs. La logique et l'idéologie leur révèlent les intimes opérations de l'entendement humain et les procédés qui peuvent le conduire à la connaissance de la vérité en toutes sortes de matières. Les mathématiques et la physique les initient aux lois générales et particulières de la création : l'univers déroule sans doute à leurs yeux ses trésors et ses merveilles; ils ont seuls le droit de contempler ce sublime tableau. La psychologie leur donne une idée complète de l'âme humaine, de son essence, de ses facultés, de ses relations avec le corps, du mode de son action sur lui et des sensations qu'elle en reçoit. Les sciences morales, sociales et politiques leur montrent comme dans un cadre lumineux les lois du monde moral, celles du progrès et de la perfection des sociétés, avec la manière de les bien gouverner. En un mot, la science était, dans ma pensée, un merveilleux talisman qui ne connaissait pas de limites à sa puissance ; et celui qui parvenait à s'en emparer se trouvait par là même à une hauteur incalculable au-dessus de la triste humanité. Décevante illusion, qui ne tarda pas à se flétrir dans mon âme, pour tomber ensuite en poussière, comme une fleur brûlée par les ardeurs de l'été.

« Plus mes rêves avaient été séduisants et m'avaient dès lors inspiré un ardent désir d'en

connaître la réalité, plus fut pénible à mon cœur la déception dont ils furent suivis, et féconde la leçon qu'ils me donnaient en s'évanouissant. A peine m'étais-je introduit dans une de ces écoles où se débattent des questions d'une haute importance, que mon esprit ressentit aussitôt une indicible inquiétude, tant il trouvait d'incertitude et d'obscurité dans la parole ou les écrits des maîtres. Je refoulais incessamment au fond de mon âme les pensées qui ne cessaient de s'élever contre une telle doctrine, mais sans pouvoir les étouffer ; je voulais donner le change à mon esprit en tâchant de me persuader que je trouverais plus tard, en avançant dans la voie, une satisfaction pleine et entière. Il faudra, sans nul doute, me disais-je alors, avoir d'abord embrassé le corps entier de la science, pour arriver ensuite à posséder cette lumière et cette certitude qui me font actuellement défaut.

« Il m'eût été bien difficile de penser, à l'époque dont je parle, qu'il pût y avoir des hommes qui, après avoir consumé leur vie dans les plus rudes labeurs, quand on les voit dogmatiser avec tant d'assurance, n'ont guère appris autre chose, dans leurs veilles savantes et prolongées, qu'à soutenir le pour et le contre sur un sujet donné et à remplacer le vide de leur esprit par quelques mots sonores et des discours pompeux. Toutes mes difficultés, tous mes doutes, toutes mes répugnances, je les attribuais uniquement à mon défaut d'instruction et de talent ; c'était ma faute, après tout, si je ne comprenais pas mieux ce que m'enseignaient des maîtres aussi respectables. De là le désir encore plus impétueux qui me saisit d'apprendre ce que j'ignorais. Ni les alchimistes du moyen âge, ni les modernes publicistes ne déployèrent autant d'ardeur, les uns à la recherche de la pierre philosophale, les autres à la recherche de l'équilibre des pouvoirs, que j'en montrais à l'étude de la science ; Aristote, avec ses innombrables commentateurs et ses disciples, Raymond Lulle, Descartes, Malebranche, Locke, Condillac, et mille autres dont le nom m'échappe, ne suffisaient pas à mon insatiable avidité. L'un m'absorbait et jetait la confusion dans mon esprit avec ses fameuses règles sur le syllogisme ; l'autre appelait à son tour toute mon attention sur les propositions et les axiomes ; celui-ci m'accablait de préceptes sur la méthode, tandis que celui-là me faisait remonter à la source des idées : mais tous me laissaient plongé dans une obscurité plus profonde que celle où j'étais avant de les avoir lus. Je ne tardai pas à m'apercevoir, en un mot, que chacun ne se préoccupe que d'entraîner l'esprit humain de son côté ; et qu'essayer de les suivre tous serait une chose non moins absurde qu'impossible.

« Ces philosophes qui se sont posés en directeurs suprêmes de l'entendement humain, me disais-je encore, ne s'entendent pas entre eux : c'est ici la tour de Babel, où chacun parle sa langue, avec cette différence toutefois que dans la première l'orgueil fut puni par la confusion, tandis que dans celle-ci la confusion fournit un nouvel aliment à l'orgueil. Chacun de ces ouvriers intellectuels se donne, en effet, comme le seul maître légitime, et tous les autres n'ont, à ses yeux, que des titres apocryphes à l'enseignement de l'humanité. Je voyais en même temps que toutes les branches de la science présentaient, ou peu s'en faut, le même phénomène, et j'en conclus que je devais, sans trop de regret et le plus tôt possible, faire justice de mes illusions à l'endroit des sciences humaines. Ces mécomptes perpétuels avaient préparé mon esprit à une sorte de révolution ; et, malgré quelques hésitations de courte durée, malgré les protestations de ma faiblesse naturelle, je résolus de m'insurger contre tous les pouvoirs de la science, contre de prétendues sommités intellectuelles, et j'inscrivis sur mon drapeau cette parole hardie : *A bas l'autorité scientifique !*

« Je n'avais rien à mettre cependant à la place du pouvoir renversé ; car si ces respectables philosophes savaient bien peu de chose touchant les grands problèmes dont je cherchais la solution, je savais encore moins, puisque je ne savais rien. Vous pouvez sans peine vous représenter l'état douloureux où m'avait jeté la révolution que je venais d'inaugurer, en essayant de la pousser à ses dernières conséquences ; souvent je frémissais, parfois même je m'accusais d'ingratitude ; cela se comprend, puisque je devais chasser de ma pensée des personnages aussi vénérables que Platon, Aristote, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Locke et Condillac. L'anarchie était le résultat inévitable d'une pareille tentative, mais je m'y résignais avec plaisir, plutôt que de placer de nouveau sur le trône de mon intelligence des maîtres qui m'avaient tellement induit en erreur. Et comme j'avais en outre goûté le plaisir de la liberté, je ne voulais pas ternir l'éclat de mon triomphe, ni courber un front humilié sous les fourches caudines. »

Voyons pour notre compte si un coup d'œil jeté sur l'histoire de la philosophie et sur ses systèmes, nous conduira aux mêmes déceptions. Nous diviserons cette étude en trois parties. Dans la première, nous examinerons la philosophie dans l'antiquité ; ce sera le sujet de la présente introduction. Dans la seconde partie, nous étudierons la philosophie au moyen âge ; ce sera l'objet de l'introduction de notre second volume. Enfin, dans l'introduction du troisième volume, nous passerons en revue la philosophie moderne et contemporaine.

LA PHILOSOPHIE DANS L'ANTIQUITÉ.

I. — *Moïse et les Hébreux.*

Au milieu de la civilisation progressive de l'ancien monde, on voit un peuple qui, méprisé du genre humain, végète opiniâtrément sur un petit coin de terre. Il ne prétend à aucune gloire littéraire ou scientifique ; il n'a ni philosophes célèbres ni artistes distingués. Il reste étranger au mouvement intellectuel qui entraîne à ses côtés les peuples de la Grèce et de l'Orient ; sa langue est pauvre, son ignorance extrême, la pensée reste chez lui sans développement et sans essor ; il est presque, entre les peuples, ce que sont parmi les hommes ces êtres ébauchés, que des facultés imparfaites condamnent à végéter dans une longue enfance. — Cependant il connaît une chose, une seule chose, et il est seul à la connaître ; cette connaissance fut refusée à la sagesse des Grecs et à l'orgueil des Orientaux. Cette chose, c'est l'existence éternelle et suprême du Dieu unique *qui a fait au commencement les cieux et la terre.* Seul il en parle d'une manière digne de sa grandeur; le reste du genre humain le méconnaît. Tandis qu'ailleurs des génies immortels, faits pour chanter la gloire du Très-Haut, l'outragent par leurs indignes conceptions, tandis que quelques sages le cherchent en tâtonnant, et se réjouissent tout au plus à la lumière de quelque rayon pâle et incertain, le peuple juif adore le seul Dieu devant lequel les hommes puissent se prosterner sans rougir. Contraste étrange ! Le peuple juif, le plus ignorant de tous, lui qui n'a jamais reçu de ce qui l'entoure que des leçons d'idolâtrie ; qui a passé quatre siècles dans l'esclavage de l'Egypte, de cette Egypte dont, suivant l'expression d'un poëte, les dieux habitaient les étables et croissaient dans les jardins !.... c'est lui qui seul a connu la vérité la plus relevée, la plus importante et la plus abstraite de toutes ! L'a-t-il découverte par hasard ? La doit-il à sa propre sagesse ? Suppositions absurdes que le moindre examen fait tomber.

Ce contraste vaut la peine que nous nous y arrêtions. Peu de choses, mieux que cette opposition, peuvent faire sentir la faiblesse de la raison humaine laissée à ses propres forces, et la nécessité d'admettre l'intervention divine dans la religion juive. Comment ne pas s'étonner, en voyant chez les Hébreux des idées si justes et si grandes sur la Divinité, et chez les philosophes païens, dans leurs écoles les plus célèbres, aux époques où l'esprit humain se développait avec le plus de vigueur, des conceptions si imparfaites, si erronées ? (*Voir* plus loin le paragraphe II.)

« Moïse, avec une sagacité merveilleuse, parle à des hommes grossiers la langue qui leur convient ; et cependant il ne plie que rarement sa doctrine aux exigences de leur grossièreté. Ses concessions consistent dans les mots plus que dans les choses ; ce sont des nuages passagers qui n'obscurcissent que pour un instant ce qu'il y a de sublime dans les notions de l'Etre suprême. Les questions oiseuses, les problèmes insolubles sont soigneusement écartés. Le législateur des Juifs ne recherche point, comme les prêtres de l'Egypte ou de l'Inde, ou comme les philosophes de la Grèce, de quelle substance Dieu se compose ; s'il existe dans l'étendue, ou s'il existe hors de l'étendue ; s'il est fini, ou s'il est infini ; si l'existence du monde est éternelle et nécessaire, ou si elle fut l'œuvre à la fois subite et tardive d'une inexplicable volonté. Le prophète de Sinaï échappe également à ces écarts d'une imagination déréglée, qui répandent sur les cultes populaires dont les prêtres repaissent la multitude, un vernis tour à tour révoltant et ridicule ; et à ces subtilités toujours sans résultat, qui ont précipité le théisme philosophique de l'Inde dans un labyrinthe dont le terme est inévitablement l'athéisme ou le panthéisme..... Dans le récit de la création, auquel il faut sans doute accorder ce que le génie de l'Orient exige qu'on accorde à tout récit de ce genre, il n'est parlé ni d'une matière inerte et rebelle qui gêne le Créateur, ni d'un œuf mystérieux, ni d'un géant mis en pièces, ni d'une alliance entre des forces aveugles et des atomes sans intelligence, ni de la nécessité qui enchaîne la raison, ni du hasard qui la

trouble. » (B. Constant, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, t. II, p. 215-217.)

Moïse, et tous les auteurs hébreux après lui, parlent constamment de Jéhovah, comme devaient le faire, non des disciples de l'Egypte, mais des envoyés de Dieu. Sa toute-puissance, son omniscience, son unité, son infinité, son immortalité, toutes ses perfections enfin si souvent méconnues des sages de la Grèce, sont constamment proclamées par ces grossiers enfants de la Palestine.

Cette connaissance du vrai Dieu n'est pas bornée aux écrivains; elle est populaire chez les Juifs, parce que le langage de leurs livres sacrés, même sur ces matières, est à la portée de toutes les classes du peuple. C'est, chose admirable! en style simple, clair, plein d'images, que Moïse et les prophètes trouvent moyen de donner sur Dieu les idées réellement les plus exactes et les plus relevées, tandis que les philosophes ne réunissaient le plus souvent qu'à envelopper des idées très-peu philosophiques dans un style obscur à force d'abstraction. Qu'on lise le chapitre xl d'Isaïe; on y verra la puissance, les œuvres, l'unité, l'immensité divines, rappelées sous des formes à la fois claires et poétiques, dramatiques et justes. Voilà le langage que le peuple peut entendre et aime à écouter; voilà comme on persuade la multitude en même temps qu'on l'éclaire. Comment entendre sans étonnement ces écrivains sacrés, quand ils nous parlent de la Divinité? S'agit-il de nous donner l'idée de ses perfections, de sa nature? rien n'est assez grand, assez sublime : *Il habite une lumière inaccessible* (*I Tim.* vi, 16). — *Où irai-je loin de ton esprit, où fuirai-je loin de ta face? Si je monte au ciel, tu y es; si je descends au sépulcre, tu y es encore* (*Psal.* cxxxviii, 7, 8). — *Sa justice est comme de hautes montagnes; ses jugements sont un profond abîme* (*Psal.* xxxv, 7). — *Il a créé les cieux par sa parole, et toute l'armée des cieux par le souffle de sa bouche* (*Psal.* xxxii, 6). Le peignent-ils dans ses rapports avec nous? rien de plus simple et de plus sensible. Il s'irrite, il s'apaise, il se repent, il s'émeut. Ah! voilà le Dieu qui forma l'homme. Il sait quel langage il faut lui tenir. Il sait que la Divinité impassible du philosophe ne dirait rien à son âme. Il se révèle à sa raison et s'accommode à sa nature. Il dévoile ses perfections à son esprit, et il parle à son imagination, à son cœur : il le prend par ses endroits sensibles.

Mais encore, comment arrive-t-il qu'en prenant de la sorte un style tout en images et en sentiments, un style par conséquent fort éloigné de l'exactitude philosophique, comment arrive-t-il que les docteurs de l'Ancien Testament trouvent moyen de ne rien laisser échapper qui puisse donner au peuple une direction fausse, retarder les progrès de son intelligence et le faire retourner à son idolâtrie? Comment arrive-t-il qu'en manifestant l'état de la gloire divine aux Hébreux épouvantés, le Pentateuque ne leur montre cependant *aucune figure en Horeb* (*Deut.* iv, 12, 15)? que ces Hébreux qui entendent la voix céleste (*Deut.* v, 24), qui voient le trône de l'Eternel sur le Sinaï (*Exod.* xxiv, 10), qui parlent sans cesse de ses yeux, de ses mains, de ses oreilles, ne soient jamais cependant conduits par leur livres sacrés à lui attribuer une forme humaine? ce qu'ont fait cependant toutes les mythologies des siècles anciens, et toutes les superstitions des âges modernes. Pourquoi les images que les auteurs hébreux sont réduits à employer pour donner quelque idée de la gloire qui entoure le Très-Haut, et des manifestations extraordinaires de sa présence ne sont-elles empruntées qu'à des formes vagues et brillantes, propres à inspirer une terreur religieuse, mais trop confuses et trop incertaines pour qu'un peuple enclin à l'idolâtrie essayât de les reproduire et de les adorer? Si Moïse n'est pas un prophète inspiré, que l'on explique cette énigme, et le contraste marqué que présentent ses leçons et son peuple, avec les leçons et les compatriotes des philosophes païens (1)! Si d'autres prophètes inspirés n'ont pas suivi Moïse, que l'on explique une autre énigme non moins surprenante : la conservation du théisme de

(1) J'aime à consigner ici une déclaration positive de B. Constant (t. II, p. 219-221) : « Nous le dirons donc avec d'autant plus de conviction, que notre opinion s'est formée lentement, et, pour ainsi dire, malgré nous. L'apparition et la durée du théisme juif, dans un temps et chez un peuple également incapable d'en concevoir l'idée et de la conserver, sont à nos yeux des phénomènes qu'on ne saurait expliquer par le raisonnement. » Quelques pages plus haut (p. 215), il montre que Moïse n'a pu puiser ses nobles idées de la Divinité dans les doctrines secrètes du sacerdoce égyptien, doctrines bien éloignées de ce haut degré de pureté. « Le théisme, dit-il, qui s'amalgamait avec le panthéisme, ressemblait peu à la notion de l'unité de Dieu, telle que les livres hébreux nous la présentent, simple, claire, établissant entre la Divinité et les hommes des rapports moraux. Ce dernier caractère constitue la différence essentielle qui sépare ces deux espèces de théisme. »

Moïse à Jésus-Christ, chez un peuple tout matériel, passionné pour l'idolâtrie, entouré d'idolâtres, tandis que les disciples même d'Anaxagore ou d'Aristote, ces doctes nourrissons de la Grèce savante, laissaient promptement cette belle lumière s'éteindre entre leurs mains. Y avait-il donc moins de distance, des sublimes leçons de Moïse à l'intelligence des grossiers enfants de Juda, que des sages enseignements de Socrate à l'esprit exercé de Strabon et d'Epicure?

Dira-t-on que j'aurais dû prendre mes points de comparaison ailleurs que chez les Grecs, et que les anciennes doctrines de l'Inde n'eussent pas produit un contraste aussi favorable aux Hébreux? En effet, en remontant plus haut dans la nuit des siècles, en nous rapprochant de cette Asie centrale, premier berceau du genre humain, nous eussions pu trouver un théisme plus pur et plus répandu. N'importe, je pourrais demander si ces leçons furent claires, populaires, comprises, sans mélange d'erreurs graves et de principes funestes. Je pourrais demander pourquoi ces doctrines n'ont eu d'efficace et de durée que chez les grossiers Hébreux; pourquoi, chez ces autres peuples si vantés, le sensualisme ou l'idéalisme les étouffèrent bientôt (2). Au lieu d'entrer dans cette discussion, qui serait toute à l'avantage de la théologie mosaïque, je ferai une autre remarque. La philosophie et la foi s'accordent à prouver l'existence d'une révélation positive, accordée à la première enfance du genre humain, par le Dieu qui l'élevait après l'avoir mis au monde. Quand on remarque chez tant de peuples de l'antiquité une religion plus éclairée à mesure qu'on remonte vers les siècles d'ignorance, et toutes les horreurs d'une abrutissante superstition quand on redescend, au contraire, vers la civilisation et le savoir, il n'est guère permis d'en douter. Or, ces restes de théisme, épars dans les mages de l'antiquité, me semblent dus à cette révélation première, bien plus qu'aux efforts de la raison. Ce sont des lambeaux arrachés à ce trône de l'Eternel, jadis visible aux yeux surpris de toutes les familles humaines. Chez les Grecs, les restes de la révélation primitive étaient tellement déguisés sous les emblèmes matériels de la mytholo-

(2) « L'originalité de la philosophie du Gange ne consiste pas dans l'invention du syllogisme ou des catégories d'Aristote. Je la résume tout entière dans cette question, que je vois posée au fond de chaque système : COMMENT L'HOMME PEUT-IL DEVENIR DIEU ? C'est l'excès d'ambition spirituelle uni à l'excès d'humilité, qui est le propre de la pensée indienne. Car, en même temps que l'homme, éveillé sous l'arbre de la science prétend, comme dans la Bible, DEVENIR NON-SEULEMENT ÉGAL A DIEU, MAIS DIEU LUI-MÊME; d'autre part, cette arrogance est aussitôt troublée par le sentiment contraire; et il s'avoue que, pour se déifier, il faut d'abord qu'il renonce à la conscience de lui-même, en sorte qu'il ne parvient à s'adorer qu'après s'être anéanti, et que LA CONSOMMATION DU DIEU NE S'ACHÈVE EN LUI QUE LORSQU'IL N'Y RESTE PLUS RIEN DE L'HOMME. Se dépouiller de tous les liens de cet univers, se distinguer de la nature pour mieux échapper à la métempsycose, se fermer le retour dans l'enceinte des choses finies, s'élancer, hors de la région des sens, dans le domaine de l'immuable, s'y perdre, s'y évanouir, s'y rassasier d'extase, s'y abîmer à jamais dans un quiétisme éternel, tel est le but du sage. Par la contemplation passive de l'être, il devient Brahma lui-même; d'où il suit que moins il a conscience de ses mouvements internes, plus il est près de son apothéose; et que si le sommeil est l'image fidèle de la vie absolue, la mort seule en est le commencement. L'orgueil naissant de la philosophie orientale se cache ici sous l'excès du désintéressement et de la sainte indifférence.....

« Au commencement, la philosophie indienne est tout orthodoxe; ennemie du raisonnement, elle ne s'appuie que sur l'autorité de la révélation de Brahma; elle ne reconnaît point d'autres vérités que celles qui sont contenues dans les Védas interprétés par les saints.....

« Enfin, il est une dernière époque. Armée de tous les procédés du doute, la philosophie s'insurge contre le dogme; elle met en poudre la tradition, elle peuple le monde de stériles atomes; acharnée à tout détruire, elle se dévore elle-même. L'Inde entre alors dans son XVIII[e] siècle; elle a ses Helvétius, ses encyclopédistes, et sur le seuil des pagodes se fonde la théorie du néant absolu. » (Edgar QUINET, *Du génie des religions.*)

Au reste, malgré les recherches récentes qui ont jeté quelque lumière sur les monuments de cette philosophie primitive, il n'est pas encore possible de dire avec précision ce qu'elle est, parce que ses monuments ne sont pas encore suffisamment connus; parce que les doctrines qu'ils expriment se trouvent mêlées aux dogmes et aux traditions populaires, et bien souvent enveloppées de symboles ou de mythes dont le vrai sens n'est pas encore expliqué.

Comme toute philosophie, celle des Orientaux est sortie des croyances religieuses, interprétées, expliquées, commentées par la réflexion. Elle part d'une théologie naturelle, c'est-à-dire de la notion de l'Etre infini; et, toute préoccupée de cette majestueuse unité, bien qu'elle présente les phases du sensualisme empirique, de l'idéalisme rationaliste et même du scepticisme, elle se montre fortement empreinte du caractère mystique; et malgré l'invasion du polythéisme sous des formes variées, elle ne fait pour ainsi dire que tourner dans un cercle d'idées dont la notion de l'unité primordiale est le centre, et qui la ramène à ce qui a été son point de départ. C'est là qu'elle tend en général; et quoique certaines doctrines isolées aboutissent les unes au matérialisme, les autres au dualisme, en admettant deux principes, on peut dire que toute cette philosophie de l'Orient marche à un panthéisme qui confond toutes choses dans l'unité de la substance infinie, et regarde les êtres finis moins comme des *créations* que comme des *émanations*, souvent même comme de simples modifications de cette substance.

gie, que l'expérience y est plus décisive; nous y contemplons bien réellement les efforts de la raison humaine pour l'élever à son auteur. Au reste, le contraste des anciennes doctrines théistes de l'Asie avec celles qui les remplacèrent, est à mes yeux une preuve de plus que la philosophie ne peut, à elle seule, comprendre Dieu tel qu'il est, et que ses efforts, pour l'élever si haut, la font presque toujours retomber dans quelque abîme. Cela nous conduit, d'un côté, droit à la nécessité de la révélation et à son existence; de l'autre, à la divinité du Pentateuque (3)

II. — *Philosophie grecque.*

« La première question que l'on doit se faire par rapport aux premiers scrutateurs de la nature divine et de l'origine du monde, est celle-ci : Ces philosophes ont-ils dû aux traditions ou à leurs méditations personnelles la connaissance des vérités morales et dogmatiques que plusieurs d'entre eux ont niées, que d'autres ont professées d'une manière plus ou moins imparfaite? Ce point doit être éclairci, pour bien reconnaître ce qui leur appartient en propre, et ce qu'ils doivent aux traditions étrangères. Mais cette question n'est-elle pas déjà résolue par ce que nous venons de dire? Est-il vrai que longtemps avant qu'il y eût des philosophes dans un coin de l'Europe, les Hébreux avaient des livres contenant la morale et les dogmes dont nous avons donné la rapide indication? Est-il vrai que tous les peuples croyaient à des êtres qui gouvernaient le monde après l'avoir tiré du chaos? Pour le nier, il faut renoncer à toute certitude historique.

« S'il en est ainsi, les philosophes n'ont pas inventé des idées et des vérités qui les ont précédés de plusieurs siècles. Reste à savoir si ces vérités, quoique déjà connues, n'ont pas été découvertes une seconde fois, ou du moins perfectionnées par des investigations philosophiques.

« Cette hypothèse est facilement détruite par deux autres faits : le premier, c'est que les philosophes reçurent les vérités traditionnelles qui étaient répandues partout longtemps avant qu'ils songeassent à philosopher ; le second, c'est que leurs principes bien connus, bien certains, loin de favoriser ce genre de vérités, conduisaient au contraire à les faire oublier. Ces deux faits sont faciles à prouver. Commençons par le premier.

« Il ne peut entrer dans la pensée d'un homme de sens, que les philosophes grecs, par exemple, aient pu ignorer les traditions dont les hommes du peuple étaient instruits, que les poëtes chantaient, que rappelaient tous les rites du culte païen. On pourrait demander, tout au plus, s'ils n'ont pas remplacé ces vérités horriblement défigurées, par des notions plus épurées; si Xénophane, par exemple, n'a pas été le premier à proclamer un seul Dieu, supérieur aux dieux et aux hommes, et qui ne ressemble aux mortels ni par la figure, ni par

(3) Une dernière remarque en terminant sur ce sujet. Chez le peuple juif tout est prévu et imposé par l'autorité du suprême législateur, sans que la raison humaine y participe autrement que pour accepter et obéir. On comprend que, chez les Juifs, ce qui avait rapport à l'ordre ou prophétique ou miraculeux, et tout ce qui concernait le culte divin, émanât de l'autorité de Dieu seul. Mais les lois judiciaires et pénales (*Exod.* XXI *et seq.*; *Levit.* XV *et alib.*), les lois d'hygiène (*Levit.* XIII, *de lep. et alib.*), les lois sur les propriétés et sur les dettes (*Levit.* XXV, *de Ann. subb.*; *Num.* XV), appartiennent certainement à l'ordre purement temporel et civil ; or, jetez seulement les yeux sur les chapitres que nous venons d'indiquer, et vous vous convaincrez que, chez les Juifs, la raison humaine n'a participé à ces lois pour rien au monde, sinon pour les accepter, les comprendre et les exécuter. Que dis-je? Il n'y a pas un point des affaires sociales de cette époque que Dieu n'ait voulu régler lui-même, depuis les conditions de la guerre (*Deut.* XX) et les villes de refuge (*Levit.* XIX), jusqu'à l'usage des trompettes (*Num.* X) et au droit de glanage (*Deut.* XXIV). Vous ne voyez nulle part rien qui soit sorti par initiative de l'intelligence humaine ; ou si, quelquefois, l'homme agit par voie de conseil, comme le fit Jéthro près de Moïse, son gendre, pour l'établissement des juges (*Exod.* XVIII), c'est toujours que d'abord il avait été chercher ses inspirations dans le sein de Dieu, *obtulit holocausta et hostias Deo* (*Ibid.* 12), de manière à pouvoir dire avec assurance : *Si hoc feceris, implebis imperium Dei* (*Ibid.* 23).

« Assurément nous ne prétendons pas tirer de ces faits des conclusions rigoureuses, ni juger de ce que doit être l'organisation de tous les peuples par celle d'un peuple qui fut évidemment une exception ; mais nous voulons constater clairement ce que nous disions, que si Dieu eût destiné la raison à être elle-même sa propre inspiratrice dans la vie des sociétés humaines, il lui eût sans doute fait une part moins nulle dans celle qui devait servir de modèle aux autres.

« Ce qui est incontestable, c'est que le peuple juif a vécu exclusivement de tradition. C'est pour cela qu'il lui fut dit si souvent, non pas d'imaginer et d'inventer, mais de se rappeler les temps anciens, d'interroger ses ancêtres; et c'est pour cela que Moïse, avant de mourir, après avoir rappelé aux enfants d'Israël tous les enseignements du Seigneur, *locutus est Moyses ad filios Israel omnia quæ locutus est ei Dominus ut diceret* (*Deut.* I, 3), leur disait en finissant : *Ponite hæc verba in cordibus et animis vestris..... Docete filios vestros ut illa meditentur.... Scribes ea supra portas et januas domus tuæ, ut multiplicentur dies tui* (*Deut.* XI, 18-21). N'est-il pas vrai qu'il y a dans l'ensemble de ces faits des clartés surabondantes? » Voy. *Tradition et Raison*, par Mgr PARISIS, évêque d'Arras, p. 55

l'esprit ; si un autre philosophe, Anaxagore, n'a pas conçu pour la première fois l'Etre suprême comme une intelligence pure, source de l'ordre et de l'harmonie de l'univers.

« Quelques mots suffiront pour répondre à ces questions : 1° Les Grecs ne sont pas un peuple violemment séparé de la famille humaine ; 2° mille indices nous révèlent l'Orient comme le lieu de leur origine, et ne laissent pas de doute sur leurs relations avec cette partie du monde ; 3° Xénophane ne fut pas le premier à proclamer un Dieu un et spirituel, car il ignora ce double attribut de la divinité (4). En contemplant l'unité du monde ou du ciel, il disait que cette unité était Dieu. Il donnait à ce Dieu une figure sphérique, ce qui suppose évidemment qu'il ne le croyait pas un pur esprit. 4° Anaxagore ne conçut pas, pour la première fois, Dieu comme une intelligence, source de l'ordre et de l'harmonie (5). Sans

(4) Un jeune professeur de l'école normale a soutenu, en effet, que Xénophane admettait un Dieu unique et spirituel, et qu'il fut le premier à trouver cette sublime notion. Voici ce que lui répond M. Bonnetty : « D'après M. Cousin, Xénophane a emprunté aux Pythagoriciens et aux Ioniens une partie de ses idées ; il s'est inspiré de toutes les doctrines contemporaines (M. Cousin, *Fragm. philos.*, p. 27). » Or, qui nous dira s'il n'a pas trouvé là son idée de Dieu un et spirituel ? Quant à ce Dieu en lui-même, c'est à tort que M. Saisset dit qu'il enseigna un Dieu *unique*. Il était unique sans doute dans le sens du panthéisme, car il est probable que de Dieu et du monde, il ne faisait qu'une grande unité, éternelle et incorruptible (*a*). Le vers que cite M. Saisset dit bien qu'il ne ressemblait pas aux mortels par la *figure* ; mais il fallait ajouter que la figure de Dieu, suivant Xénophane, était sphérique. « Le tout est un, il est sphérique, » lui font dire Cicéron et Théodoret (*Ibid.* p. 65, 67) ; « Dieu est éternel, un et sphérique ; il n'est ni infini ni fini, » lui fait dire Aristote (*Ibid.* p. 69). Enfin, nous ne savons où M. Saisset a trouvé que le Dieu de Xénophane était *spirituel*. Aristote dit positivement le contraire, d'après M. Cousin : « Xénophane, qui le premier (*b*) parla de l'unité (ou plutôt d'unité), car Parménide passe pour son disciple, n'a pas de système précis ; il ne paraît pas s'être prononcé sur la nature de cette unité, si elle était *matérielle ou spirituelle* ; mais en contemplant l'ensemble du monde (ou plutôt du ciel), il a dit que l'unité (cette unité) est Dieu. » — « Tel est le jugement auquel, selon nous, il faut s'arrêter, » ajoute M. Cousin (*Ibid.* p. 73).

Peut-on dire d'après cela que Xénophane soit le *premier* qui en Grèce a proclamé le dogme *essentiel d'un Dieu unique et spirituel ?* (*Annal. de Philos.* Mars, 1845.)

(5) Le point essentiel de la discussion, dit M. Bonnetty, est dans les mots *conçu Dieu* et *pour la première fois*. Cette assertion ne se trouve pas dans Aristote. Il dit positivement le contraire, comme on peut le voir dans le texte que nous publions en note (*c*). Aucune des traductions d'Aristote, latines ou françaises, n'a mis ici *pour la première fois* (*d*). Mais cependant, comme ce mot s'accorde très-bien avec la pensée philosophique de l'*invention de Dieu* par l'esprit humain, M. Cousin a fait comme M. Saisset, il a introduit une expression équivalente à la phrase qui suit immédiatement : « Or, nous savons avec certitude, qu'Anaxagoras *entra le premier* dans ce point de vue ; *avant lui*, Hermotime de Clazomène paraît l'avoir *soupçonné*. » Il y a simplement dans le texte qu'*Anaxagore toucha cet ordre de considérations*, comme le traduit M. Ravaisson. D'ailleurs, comment dire qu'il fut le *premier*, puisqu'on ajoute immédiatement qu'*avant lui* Hermotime en avait parlé (εἰπεῖν, et non *soupçonné*) ? « Ces *nouveaux philosophes*, continue M. Cousin, érigèrent en même temps cette cause de l'ordre en principe des êtres, principe doué de la vertu d'imprimer le mouvement. » Il n'y a pas dans le texte, ces *nouveaux philosophes* ; Aristote parle d'une manière indéterminée, en disant : *Ceux donc qui pensèrent ainsi*, etc. MM. Pierron et Zévort vont encore plus loin que M. Cousin dans leur traduction. « Ces deux philosophes, disent-ils, *arrivèrent donc à la conception de l'intelligence, et établirent*, etc. » Ce n'est pas traduire οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες : c'est imposer à Aristote un système philosophique qu'il continue à contredire. « On pourrait dire, ajoute M. Cousin, qu'*avant eux*, Hésiode avait *entrevu cette vérité* (gradation qui n'est pas dans ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, *hoc quæsivisse*), Hésiode, ou *quiconque* a mis dans les êtres, comme principe, l'amour ou le désir, par exemple, Parménide. »

Au reste, ce qui prouve qu'Aristote n'a pas voulu définir ici celui qui avait *conçu Dieu*, comme le lui fait dire M. Saisset, ni celui qui *était arrivé à la conception de l'intelligence*, comme le lui font dire MM. Pierron et Zévort, ni qu'Anaxagoras était *entré le premier dans ce point de vue*, comme disent MM. Saisset et Cousin, c'est qu'il ajoute immédiatement après : « Quant à la question de savoir à qui appartient la *priorité* (*e-f*), qu'il nous soit permis de la décider plus tard (*g*)... » Il faut donc toujours se méfier de ces modernes traductions philosophiques.

Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir prouvé que M. Saisset a eu tort de donner Anaxagore comme

(*a*) Voir comment M. Cousin l'excuse d'avoir professé l'opinion d'un panthéisme exclusif, en prétendant que Plutarque, Stobée, Théodoret, Origène, ne l'ont pas compris. *Ibid.* p. 65.

(*b*) Il n'y a pas, dans le texte, le *premier* d'une manière absolue ; Aristote parle du système de Mélissus et de Parménide, puis il dit *le premier avant eux*, πρῶτος τούτων : ce qui est bien différent.

(*c*) Voici tout le passage : Νοῦν δέ τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον καὶ τοῦ κόσμου, καὶ τῆς τάξεως πάσης, οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγοντας τοὺς πρότερον. Φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων. Αἴτιον δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. Οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες, ἅμα τῷ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν καὶ τὴν τοιαύτην, ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν. Ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης. (*Metaph.* lib. I, c. 3 et 4 ; t. II, pag. 843 et 844, édition de Duval.)

(*d*) Voir M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, p. 121 ; M. Cousin, dans sa traduction du 1er *Livre de la Métaphysique*, p. 137 ; et MM. Pierron et Zévort, *La Métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 18.

(*e-f*) Nous prions nos lecteurs de remarquer l'ordre logique de la traduction de M. Cousin, qui dit qu'Anaxagore fut le *premier*, mais qu'*avant* lui il y avait Hermotime, et *avant* celui-ci Hésiode, ou *quiconque*..., et que finalement Aristote ne veut pas s'occuper de la *priorité*.

(*g*) Dans M. Cousin, *ibid.* p. 135, qui prévient que nulle autre part Aristote ne tient cette promesse.

rappeler ici que cette notion sublime était, longtemps avant Anaxagore, consignée dans le *Pentateuque;* qu'elle avait été déjà professée par Jérémie et par les savants juifs répandus dans l'Assyrie, en Egypte et ailleurs ; que Moïse et les prophètes avaient proclamé un être créateur inconnu de tous les philosophes grecs ; sans nous prévaloir de tous ces faits, si certains d'ailleurs, contentons-nous de juger la prétendue invention du philosophe grec d'après l'histoire du culte de sa patrie.

« Au fond, l'idée de ce philosophe ne diffère que fort peu des traditions polythéistes, telles que nous les ont conservées les poëtes. Diogène Laërce ne lui assigne pas une autre source, il prétend qu'Anaxagore emprunta à Linus sa doctrine sur l'origine des choses (DIOG. LAERT. *in proœmio*, § 4). Mais ce qui est plus décisif, c'est qu'on explique cette notion par une ancienne tradition. L'auteur du livre *De mundo*, imprimé parmi les ouvrages d'Aristote, la regarde comme une doctrine transmise des pères aux enfants (*De mundo*, cap. 6). Platon, qui, dans son livre *Des lois*, a conçu Dieu comme le principe et la fin des choses, nous donne cette idée comme venant d'une ancienne tradition (PLATON, *De leg.* lib. VI). Plutarque, si instruit des sentiments des philosophes, parlant de la cause sage et puissante, de l'intelligence qui a formé le monde, dit positivement qu'on ne peut attribuer à aucun auteur connu la découverte de ce principe ; et que de tout temps la connaissance en a été commune aux Grecs et aux Barbares. (PLUTARQUE, *De Isid. et Osir.*)

« Ces divers témoignages nous portent à croire qu'Anaxagore trouva dans quelque tradition conservée parmi les Grecs une notion que ceux-ci avaient reçue des peuples plus anciens de l'Orient (6). C'est une chose bien connue, que la sagesse de cette contrée consistait à

ayant conçu Dieu pour la première fois, comme une intelligence pure de tout mélange ; et quant à cette dernière expression, le νοῦς d'Anaxagore était si *pure de tout mélange*, il était si difficile de la demêler du milieu de ces principes ou parties similaires infinies en nombre, qu'il établissait, que ni Aristote, ni Platon ne voulurent l'admettre. D'ailleurs il faudrait prouver, ajoute M. Bonnetty, qu'Anaxagore ne l'avait pas puisée en Orient. Nous ajouterons, avec plus d'assurance que ne le fait ce savant distingué, que l'idée d'Anaxagore ne peut avoir une autre source, ainsi que nous allons le prouver.

(6) Est-ce donc une chose si absurde, dit M. Bonnetty, que de soutenir que Solon, que Pythagore, que Platon, aient eu connaissance de la *Bible*, c'est-à-dire de la *Loi* des Juifs? Pour résoudre cette question avec l'impartialité que les hommes graves de l'école vraiment historique moderne aiment à mettre dans leurs études et leurs assertions, il faut observer :

1° Que cette loi, religion des Juifs, n'était pas une doctrine cachée, confiée à quelques adeptes ou à une caste, comme chez les Orphiques, les Pythagoriciens et les Egyptiens. La croyance des Juifs, c'est-à-dire la Bible, faisait partie de leur constitution : il était impossible de voyager en Judée, de converser avec des Juifs, d'habiter leurs villes, sans savoir qu'ils ne reconnaissaient qu'un Dieu, différent de tous les dieux, sans figure, sans représentation matérielle ou symbolique, adoré dans un seul temple ; les fêtes et les sacrifices se célébraient à découvert ; la lecture de la Bible était publique, le Juif et l'étranger pouvaient l'entendre.

2° Il faut faire attention encore que les Juifs, connus souvent sous les noms de Chaldéens, de Syriens, de Phéniciens, ont visité tous les pays ; quelle absurdité y a-t-il à croire que quelqu'un d'eux a visité Athènes, et même s'y est établi ? Ce n'est pas tout encore : la Providence, dans la vue sans doute de répandre les vérités qu'ils conservaient, les a dispersés plusieurs fois dans tout l'Orient, en Assyrie, en Perse, en Egypte et dans d'autres pays. Nous savons qu'ils pratiquaient leur foi, et sans doute qu'ils ne devaient pas cacher leur doctrine dans les conversations particulières. Pourquoi ces doctrines ne seraient-elles pas *arrivées à Athènes, comme un bruit merveilleux*, comme M. Cousin le dit de la première connaissance du pythagorisme (*Fragm. philos.*, p. 455) ?

3° Nous savons avec certitude que les principaux philosophes grecs voyageaient en Orient, dans le but avoué et connu d'étudier les dogmes et les *livres* religieux antiques.

Voyons maintenant ce qui s'est passé chez les Grecs.

Solon, au commencement du VI[e] siècle avant Jésus-Christ, visita l'Orient, et passa quelque temps en Egypte, où non-seulement il étudia la sagesse des prêtres égyptiens, mais copia leurs livres ; il y avait même composé un ouvrage, qui, s'il avait été achevé et publié, *l'aurait mis au-dessus d'Hésiode et d'Homère* (PLATON dans le *Timée :* Œuvres, t. XII, p. 105). Il y était surtout parlé de la belle et vaillante race à laquelle les Grecs devaient *leur origine*. Cet ouvrage existait encore du temps de Platon : « Ces manuscrits, dit Critias, étaient chez mon père, je les garde encore chez moi, et je les ai beaucoup étudiés dans mon enfance. » (CRITIAS, *ibid.* p. 260.)—C'est de ce livre en particulier qu'est tiré le récit de l'Atlantide.

Un siècle après, Pythagore consulte encore l'Orient, et habite vingt-deux ans l'Egypte, visite probablement les contrées de la haute Asie ; au moins il trouve le moyen, dit Schœll (*Histoire de la littérature grecque*, t. II, p. 296), de se procurer la connaissance des sciences (et dogmes) qu'on y cultivait.

Enfin, Platon, né en 430, mort en 347 avant notre ère, vient encore chercher la sagesse en Orient ; il demeure treize ans ou au moins trois ans en Egypte, y a pour maître l'Egyptien Sechnuphis d'Héliopolis (CLÉMENT d'Alex. *Stromat.* lib. I, cap. 15, p. 303, édit. de Cologne, 1688), désire visiter la Chaldée et la Perse, en est empêché par les guerres actuelles, et revient dans sa patrie, où il compose ses Dialogues.

Or, pendant cet intervalle de temps, voici ce qui s'était passé au sein du peuple juif. Salmanasar avait enlevé les dix tribus, et les avait dispersées dans les provinces de son vaste empire (717 avant J.-C.). Nabuchodonosor prend trois fois la ville de Jérusalem (602, 594, 584 avant J.-C.) et la dernière fois la brûle, ainsi que le temple. En trois fois aussi il emmène en Babylonie une partie du peuple

enseigner et à expliquer les traditions primitives. Diodore de Sicile, comparant cette disposition respectueuse pour l'antiquité à la philosophie aventureuse des Grecs, fait observer que ces derniers avaient, dans leur génie, un caractère particulier, celui de l'invention ; mais

juif. Jérémie prophétise à Jérusalem, en Chaldée, à Babylone, en Egypte, ainsi que Daniel, Abdias, Baruch, Ezéchiel. Ces prophéties sont écrites et répandues parmi les Juifs. Les Juifs, malgré le conseil de leurs prophètes, font alliance avec les Egyptiens, qui envoient une armée à leur secours. Après leur défaite, une partie du peuple juif passe en Egypte (583 avant J.-C.). Daniel est nommé gouverneur de la province de Babylone et chef des mages ; ses amis partagent sa fortune et prennent part à l'administration de l'empire sous trois rois; il est nommé un des trois chefs de l'Etat sous Darius le Mède, qui reconnaît le Dieu des Juifs, et défend, par une ordonnance publiée dans tout l'empire, de s'adresser à une autre divinité qu'à ce Dieu. (550 avant J.-C.) Cyrus met les Juifs en liberté, et leur permet de rebâtir Jérusalem. (543 avant J.-C.) L'Egypte est conquise par les Perses. (522.) Assuérus épouse une Juive ; il abandonne à son favori Aman le sort des Juifs ; puis révoque cet ordre, et permet aux Juifs de se venger de tous leurs ennemis, et ordonne de respecter leur Dieu. (504 avant J.-C.) Artaxercès avait permis de relever les portes et les murs de Jérusalem ; le temple avait été rebâti et inauguré. Néhémie et Zacharie publient leurs prophéties (435 avant J.-C.), qui ont cours non-seulement parmi les Juifs de Palestine, mais encore parmi ceux en grand nombre qui habitaient l'Egypte. Tous les Juifs étaient obligés de posséder le livre de la loi et de la mettre en pratique.

Or, cela étant ainsi, nous demandons maintenant si c'est une chose absurde de supposer que Solon, Pythagore, Platon, ont eu connaissance des livres des Juifs, ou au moins ont conversé avec quelques Juifs instruits et connaissant leur loi. Et les Pères qui ont avancé que Platon avait connu les doctrines bibliques, sont-ils donc si coupables ? M. Cousin, tout en refusant de croire que Platon a lu en Egypte Moïse et les prophètes, ajoute cependant : « Il ne faut pas non plus nier un *rapport réel* au milieu des plus profondes différences... C'est nier les *traditions antiques* (nous disons primitives) qui ont *servi de fondement*, en Grèce, à l'art comme à la *philosophie*, à l'imagination comme à la *raison* (*Notes sur le Banquet*, t. VI, p. 434)... Plus en effet on approfondira les Dialogues de Platon, et plus on y trouvera d'*éléments réels et historiques* librement employés (*Ibid.*, p. 432). » Ajoutons en outre que Platon reconnaît lui-même, dans l'*Epinomis*, qu'une grande partie de sa science sur les dieux, il la doit à un *barbare*, à un *Chaldéen* (*h*).

« Mais, dit-on, Socrate vint *annoncer* aux hommes le dieu de la conscience, le suprême et incorruptible arbitre de nos destinées, le juge et le père de tous les hommes. Elève de Socrate, héritier d'Anaxagore et de Parménide, interprète accompli de la sagesse de l'antiquité, Platon en recueille tous les trésors et les assemble dans ces immortels Dialogues, *véritables évangiles de la philosophie.* »

Sans entrer dans la discussion de ces divers points, on ne nie pas que la philosophie antique ne professât de grandes et belles vérités, mais on refuse de croire qu'elle les eût *inventées*. Il les faut attribuer, d'une part, à la tradition paternelle et naturelle qui avait conservé les dogmes de la révélation primitive apportée par la famille de Javan, fils de Noé, qui avait peuplé l'Ionie et une partie de la Grèce ; d'autre part, au contact que Platon et les philosophes avaient eu avec les peuples orientaux, égyptiens, phéniciens, longtemps mêlés avec les Juifs, qui conservaient intacte la révélation primitive. Qu'on ne vienne pas nous demander si Socrate a lu la Bible, si Platon a copié la *Genèse*, si Pythagore a conversé avec *Daniel*. Telle n'est pas la question ; ces philosophes ont pu connaître les doctrines primitives de la Bible sans lire la Bible elle-même ; ils ont pu connaître les opinions des Juifs sans avoir conversé directement avec les prophètes.

Et quant à l'origine orientale et traditionnelle de la philosophie de Platon, nous avons encore pour nous l'autorité de Platon lui-même et de M. Cousin, qui résume ainsi les sources de la philosophie platonique : « Il y a un *regard aux mystères* dans tout ce mythe de *Phèdre*, mais en même temps un libre esprit se joue dans les détails et préside à la coordination de l'ensemble (c'est exactement ce que nous soutenons)... La religion se laissait *exploiter* par la raison et la science, qui *mettaient à contribution ses traditions*, et y *puisaient* avec respect et indépendance..... Platon est un philosophe qui, selon l'école de Pythagore, au lieu de *s'asservir à la tradition*, s'en sert comme d'une forme pour ses propres idées (Ibid. *Etudes sur le Timée*, t. II, pp. 180 et 182). Il lui a *emprunté* la démonstration de l'immortalité de l'âme par son activité essentielle (p. 458). »

« Le mépris marqué pour les livres et l'écriture ; l'*appel à une tradition des anciens, des anciens qui seuls savent la vérité*, à l'*Egypte*, aux *prêtres* de Dodone ; la comparaison de la simplicité antique avec la frivolité moderne... prouvent incontestablement un retour complaisant vers *le passé*, et attestent dans le *Phèdre* une teinte pythagoricienne mystique et orientale..... L'esprit attique s'y développe originalement sur la base du pythagorisme et des *traditions étrangères* (p. 463)... Encore une fois, les traditions de l'*Orient*, celles des Pythagoriciens, par leur antiquité, leur renommée de sagesse, leur caractère religieux et les vérités profondes qu'elles renfermaient... *servaient de base aux conceptions de Platon*; c'était pour ainsi dire l'étoffe de sa pensée (p. 465). »

« Platon, d'après Proclus lui-même, ne fit qu'appeler *tout le monde* (*i*) à l'initiation pythagorique... Fidèle aux *traditions* de cette chaîne dorée à laquelle il appartient, il reproduit les doctrines orphiques et pythagoriciennes (voilà les faits de la révélation primitive), en y joignant le caractère de la philosophie et du langage de Socrate (*Du Comm. de Proclus sur le Timée*, par M. Jules SIMON, pp. 35 et 36). (Voilà l'action propre de la philosophie que nous sommes loin de nier). »

De tout cela, nous croyons pouvoir hardiment conclure que Platon n'a pas *inventé* les dogmes et les

(*h*) *Epinomis*, dans les OEuvres, t. XIII, p. 22. — Nous savons bien que l'on prétend que l'Epinomis n'est pas de Platon, mais de Philippe, son disciple. Cela nous prouverait que ce disciple avait divulgué une des sources de la science de Platon, que celui-ci avait tenue secrète. (Voir les *Annales de philos.*, t. II, p. 97, 3e série.)

(*i*) « *Tout le monde*, c'est-à-dire, ajoute M. Jules Simon, tous les esprits assez élevés pour comprendre et goûter ses doctrines. On sait avec quel mépris Platon traitait les dernières classes du peuple... Lui-même se raille des philosophes dont les doctrines sont intelligibles aux cordonniers. » Voir Proclus, *Sur le Timée*, p. 40. — Les prédicateurs du christianisme seuls nous ont appris que la vérité est faite pour les *cordonniers* aussi bien que pour les philosophes.

ce génie, très-favorable au progrès des arts, est fort dangereux quand il faut conserver des doctrines placées au-dessus de l'intelligence humaine. Cependant les Grecs n'eurent pas toujours cette disposition d'esprit. Le savant Burnet (*Archeolog. philosoph.* lib. I, cap. 6) soutient, avec assez de raison, que cette philosophie traditionnelle, qui n'est point fondée sur le raisonnement ni sur la recherche des causes, mais sur une doctrine transmise, prévalut chez les Grecs jusqu'à la guerre de Troie. Ce phénomène se retrouve chez tous les peuples de l'antiquité; en général, la voie de l'argumentation était inconnue aux anciens. Ils enseignaient de la manière la plus simple la doctrine qu'ils tenaient de leurs aïeux; on peut citer comme exemple deux opinions des philosophes païens qui ont cru généralement, sans donner aucune bonne raison de leur croyance, que le monde était sorti du chaos et qu'il périrait par le feu (7).

« Les erreurs religieuses de l'Orient ne doivent pas être alléguées pour contredire notre observation. L'idolâtrie qui y est contemporaine d'Abraham, le panthéisme et le dualisme, dont la date est inconnue, furent imaginés par quelques hommes, et devinrent à leur tour l'objet d'un respect traditionnel; l'erreur comme la vérité traversèrent ainsi par des canaux différents de nombreuses générations; et c'est ici que, soit la raison, soit les signes particuliers auxquels Dieu avait marqué son œuvre, servirent à distinguer la vérité, des fruits d'une imagination poétique et des conceptions de quelques génies orgueilleux.

« Il nous sera plus facile maintenant d'apprécier à leur juste valeur les services rendus à la religion naturelle par les écoles de philosophie.

« Si nous trouvons qu'elles n'ont rien ajouté, mais qu'elles ont plutôt altéré les vérités traditionnelles, nous nous confirmerons de plus en plus dans l'opinion de la nécessité d'une révélation primitive, et de l'impuissance de la raison, non-seulement pour découvrir la religion naturelle, mais aussi pour la conserver dans sa pureté première; c'est ce qui nous reste à discuter en peu de mots.

« Pour procéder avec plus d'ordre, nous examinerons, 1° le principe d'erreur commun à tous les philosophes, qui les fit dévier des vérités qui composent la religion naturelle; nous examinerons, 2° cette déviation au sein des deux écoles de philosophie les plus célèbres.

« Les philosophes païens n'ont pas admis la création: ce fait est aujourd'hui assez généralement reconnu pour que nous soyons dispensé d'en donner des preuves, qui, du reste, seraient assez faciles.

« Ceux-là mêmes qui admettaient un Dieu auteur du monde n'entendaient pas que ce Dieu eût fait passer l'univers de la non-existence à l'existence, mais seulement qu'il lui avait donné une forme, et avait fait succéder au pêle-mêle, au chaos dans lequel il était plongé, l'ordre et l'harmonie. Ainsi les moins égarés, ceux qui, au lieu d'un principe purement physique, reconnaissaient un être incorporel, plaçaient à côté de lui une matière éternelle sur laquelle il avait opéré.

préceptes qui constituent le fond de sa philosophie. Il les a pris dans les croyances antiques conservées dans les traditions nationales de la Grèce, ou des nations de l'Orient.

Quant aux communications des Juifs avec les Latins, un fait curieux et important nous a été révélé tout récemment, c'est que, 140 ans avant Jésus-Christ, « les Juifs avaient essayé de faire recevoir leur religion aux Romains, qu'ils avaient élevé des autels à Rome (ce qui nous ferait croire qu'ils étaient des exilés des dix tribus), et que le préteur Hipalus les chassa de la ville, fit détruire les autels qu'ils avaient élevés dans les lieux publics, et les obligea à retourner en Palestine, et qu'il fit la même chose aux Chaldéens qui avaient établi leur culte et leur science à Rome (*j*). »

(7) Les Stoïciens croyaient à l'embrasement du monde. (*Voy.* CICER. *De natura deor.* lib. II; SENEC. *Nat. quæst.* lib. III, cap. 13; ORIGEN., *Cont. Cels.* lib. V, cap. 20.) Plutarque cite cette opinion comme exprimée dans les livres d'Hésiode et d'Orphée; Ovide, qui n'a fait qu'interpréter les traditions populaires, nous montre que cette opinion devait être fort répandue:

Esse quoque in fatis reminiscitur affore tempus
Quo mare, quo tellus, correptaque regia cœli
Ardeat, et mundi moles operosa laboret.
(OVID. *Metam.* lib. I, v. 256

(j) Ce fait avait été indiqué par Valère Maxime (lib. I, 3, n. 2), qui avait désigné les Juifs sous le nom d'adorateurs du *Jupiter Sabazius*; les savants disputaient sur ce dieu, et ne voulaient pas y reconnaître le *Dieu Sabaoth*; mais le cardinal Maï (dans le tome III, 3e partie, p. 1-92 de ses *Scriptores veteres*) a inséré deux abrégés de Julius Paris et de Januarius Nepotianus, lesquels nomment les Juifs, et ôtent ainsi toute ambiguïté. Quant à cette *expulsion*, on peut dire d'elle ce que l'on dit de la fameuse médaille frappée en l'honneur de Dioclétien pour avoir *aboli la religion chrétienne*. En effet, on a trouvé des inscriptions qui prouvent qu'au temps de Domitien on honorait encore ce dieu. (*Voir* une de ces inscriptions dans l'édition de *Valère Maxime*, de Pighius, *Genève*, 1618, p. 458, et le texte de J. Paris et de Jan. Nepotianus, dans les *Annales de philosophie*, t. V, p. 158, 3e série.)

« Les poëtes et le commun des païens ignoraient aussi le dogme fondamental de la création; et cette ignorance, on ne saurait trop le faire remarquer, fut la cause la plus féconde de leurs autres erreurs. Toutefois, il y eut cette grande différence, que le vulgaire, en admettant l'erreur d'un monde éternel, admit universellement l'idée d'un organisateur du monde, tandis que le plus grand nombre des philosophes repoussa cette idée. Presque toutes les nations admirent aussi une providence, vérité qui ne fut admise que par quelques philosophes. En un mot, le vulgaire fut heureusement inconséquent avec l'erreur capitale d'une matière incréée, et les philosophes furent malheureusement plus logiciens, sans l'être jusqu'au bout ; plusieurs du moins ne furent pas assez fous ou assez forts pour pousser les choses à cette extrémité.

« Voici néanmoins quelle a pu, quelle a dû être la série de leurs raisonnements : une fois qu'ils eurent bien arrêté dans leur esprit que le monde avait toujours existé : si Dieu n'est pas Créateur, il n'a pas une puissance infinie : je conçois une puissance au-dessus de la sienne, celle qui peut tirer du néant et y faire rentrer les substances créées. On conçoit aussi une science supérieure ; celui qui donne l'être en possède éminemment en lui-même toutes les perfections ; en se connaissant, il connaît donc d'une manière suréminente sa créature, il connaît d'une manière infinie tout ce qui est. Mais celui qui est impuissant à donner l'être ne saurait pénétrer aussi profondément, aussi infiniment qu'il se connaît lui-même, les existences nécessaires, éternelles, qui sont hors de lui, et auxquelles il donne seulement des formes, si toutefois il peut les donner.

« Si je ne puis concevoir, dans le Dieu qui n'a pas créé, une puissance, une science infinies, je ne puis y voir non plus une providence infinie. Cette providence n'est pas possible sans une science et une puissance de même nature : en effet, elle suppose que, dans le gouvernement de ce monde, rien n'échappe à l'œil de Dieu, que rien ne résiste à sa volonté : mais nous venons de voir que le Dieu qui n'a pas créé n'a pas une puissance infinie, qu'il n'a pas des autres êtres une science également infinie ; aussi, en admettant un simple organisateur, les philosophes furent conduits à limiter l'action de la Providence.

« Tous se faisaient ou devaient se faire plus ou moins la question que s'adressait Sénèque : *Jusqu'où s'étend la puissance de Dieu? Forme-t-il lui-même la matière qu'il a choisie, ou la façonne-t-il seulement quand on la lui donne? Dieu peut-il faire tout ce qu'il veut? Lorsqu'il arrive que quelque chose est mal fait par ce grand ouvrier, est-ce défaut d'habileté en lui, ou parce que l'objet sur lequel il l'exerce lui est rebelle?*

« Si l'on applique aux substances spirituelles les raisonnements que nous venons de faire sur la matière, on arrivera à des conséquences non moins contraires à la religion naturelle.

« Dieu ne peut avoir sur des âmes éternelles une puissance infinie. On suppose qu'il donne les formes à la matière ; mais que pourra-t-il donner à une substance spirituelle, puisqu'elle possède de toute éternité la faculté de penser, et une énergie propre, indépendante, capable de produire tous les développements dont sa substance pensante est susceptible?

« On voit déjà que si la négation d'un Dieu créateur ne conduisit pas tous ceux qui l'adoptèrent à l'athéisme ou au panthéisme, c'est parce qu'ils reculèrent devant les conséquences légitimes de leur erreur ; elle devait les y entraîner naturellement.

« Tout être éternel possède en lui-même toutes les propriétés, et sa forme est nécessaire comme son essence. La notion la plus claire, la plus sublime que nous ayons de Dieu, consiste dans l'idée d'un être necessaire (8).

« Il y avait contradiction à supposer, dans un être spirituel et plus excellent, le pouvoir de façonner une substance nécessaire, et indépendante comme lui par la nécessité de sa nature. Cette nécessité, cette éternité, cette indépendance rendent impossible l'action d'un être intelligent, soit pour imprimer le mouvement à la matière, soit pour lui donner une forme, soit pour agir sur les substances spirituelles également incréées. Cette conséquence,

(8) Ces pensées n'ont pas été inconnues aux païens : Plutarque dans son Traité sur le mot grec EI, qui servait d'inscription au temple de Delphes, fait voir qu'on ne peut pas dire de Dieu qu'il a été ou qu'il sera, mais seulement *qu'il est. Il est*, signifie, ajoute Plutarque, éternel, indépendant, immuable. Comment, avec cette conception sublime de la divinité, ce philosophe, et tant d'autres, pouvaient-ils croire la matière incréée, et pourtant sujette au changement? Ceux qui avec l'éternité de la matière lui donnaient l'immutabilité, bravaient plus ouvertement la certitude qui nous vient de la relation des sens ; mais ils étaient plus conséquents que Plutarque et que Platon, lequel eut aussi l'idée d'un Dieu éternel et immuable.

que les philosophes, théistes imparfaits, ne tirèrent point, fut tirée par d'autres philosophes.

« En donnant à la matière ou aux substances spirituelles l'éternité, ils leur donnèrent l'immutabilité et l'immobilité; les changements de la nature ne furent plus à leurs yeux que de simples apparences, les âmes humaines que des modifications de la Divinité. En échappant à une absurdité, ils tombaient dans une autre non moins grande, mais ils étaient meilleurs logiciens.

« Non-seulement des philosophes, mais des peuples entiers conclurent de l'éternité du monde sa divinité. Cette immense erreur domina une grande partie de l'Orient; et elle prouve, d'une manière bien funeste, il est vrai, comment à la longue l'esprit humain déduit nécessairement les conséquences d'un faux principe. Mais si ces conséquences sont légitimes, il est évident qu'elles rendent impossible l'idée d'un législateur donnant des règles à l'homme, c'est-à-dire une morale: de quel droit un être divin commanderait-il à un être qui possède la même nature que lui?

« Si un homme commande à d'autres hommes ses égaux, c'est parce que son pouvoir vient de plus haut: *Omnis potestas a Deo.*

L'idée d'une sanction devient tout aussi inconcevable : si la loi elle-même est impossible, comment y aurait-il des récompenses pour ceux qui l'observent, des peines pour ceux qui la violent?

« Nous venons d'exposer les conséquences rigoureuses de l'erreur qui consistait à nier la création, erreur qui domina toutes les anciennes écoles de philosophie. Il est évident que ceux qui affirmaient directement qu'il n'y avait ni créateur, ni cause organisatrice de l'univers, ni intelligence présidant aux destinées humaines; en un mot, que les nombreux philosophes, matérialistes, athées, panthéistes, ne pouvaient croire à un Dieu législateur; et qu'en admettant une morale, ils ne pouvaient lui donner d'autres motifs que ceux dont nous vons déjà démontré l'insuffisance.

« Quelle morale établir sur la doctrine d'un bon et d'un mauvais principe, lorsque ce dernier, le plus craint, était aussi celui que l'homme était plus porté à apaiser par des actes dépravés, parce qu'il les supposait plus agréables à l'objet de son culte?

« Nos observations deviendront plus claires, plus décisives, si, laissant de côté ces nombreux systèmes que Cicéron assure avoir été infinis, nous examinons de préférence les plus célèbres, ceux des stoïciens, des platoniciens et des néoplatoniciens.

« Si, dans l'exposé de ces trois doctrines, nos lecteurs rencontrent quelques assertions qu'ils jugent pouvoir être contestées, nous les prions: 1° d'examiner si, en les supposant telles, ce qui, nous l'espérons, n'arrivera point, notre argumentation en est affaiblie: si elle demeure entière, il est juste de ne considérer ces assertions que comme accessoires, et de reporter toute son attention sur les propositions et sur les faits qui servent de base à nos preuves; 2° de ne pas oublier que les anciens philosophes ont été obscurs par suite de la nature de leurs principes erronés sur l'origine des choses, et qu'ils l'ont été en outre par système. Ils ont dû l'être, ils ont voulu l'être (9). Il n'en fallait pas tant pour n'être pas

(9) Les philosophes anciens ont été très-obscurs, soit à cause de la nature même de leurs théories, soit par leur propre volonté. Ils l'ont été d'abord par la nature de leurs théories. Leurs idées sur Dieu étaient des erreurs grossières; on ne comprend, on n'exprime clairement que la vérité : la vérité est ce qui est, et c'est pour cela qu'elle est si intelligible; l'erreur est ce qui n'est pas, et il n'y a pas d'idée, de représentation intellectuelle du non-être. Comment comprendre des systèmes dont on ne pouvait rechercher le premier fondement sans y trouver cette immense erreur : Tout ce qui existe est un effet sans cause?

Tous les philosophes, en dissertant sur Dieu, dissertaient sur un être infini; or, si rien n'est plus certain que l'existence de l'infini, rien n'est plus impossible à comprendre; autre cause d'obscurité. C'est cependant à cette compréhension qu'ils aspiraient, et de là leurs variations aussi nombreuses que peuvent l'être les fantômes d'une imagination sans règle et sans guide (*k*).

Forcés à être obscurs par la nature de leur doctrine, ils le furent aussi à dessein. Qu'ils aient voulu être obscurs, c'est un fait certain, quel qu'ait été d'ailleurs le motif qui les porta à s'envelopper ainsi.

Origène (*Contr. Cels.*) assure que les Egyptiens (*l*), les Perses, les Indiens avaient une théologie se-

(*k*) Cicéron, dans son *Traité de la nature des dieux*, fait une longue énumération des systèmes philosophiques sur la nature de Dieu, en faisant remarquer qu'il lui est difficile de ne pas en omettre quelques-uns.

(*l*) Clément d'Alexandrie atteste que la connaissance des choses divines était soigneusement cachée au peuple. (*Strom.* lib. v.) De là le sphinx placé à la porte de leurs temples pour indiquer le sens énigmatique du culte: Plutarque en donne le motif dans son *Traité d'Isis et d'Osiris*.

compris des contemporains, sur lesquels ils ont eu heureusement peu d'influence (10), et de la postérité, qui est d'ailleurs plus intéressée à connaître leurs erreurs fondamentales et la cause de ces erreurs, qu'à savoir avec précision en quoi elles consistaient.

« Après ces observations, il est temps de passer à l'examen de la doctrine des principales écoles de philosophie, celles des stoïciens, de Platon, et des néoplatoniciens.

« Les stoïciens n'avaient au fond d'autre Dieu que la nature mère de tous les êtres. Dans cette théorie disparaissaient la volonté et l'intelligence d'un Dieu distinct de ce monde et des substances diverses qu'il renferme. Il est réduit à n'être plus qu'une indéfinissable énergie, pénétrant tous les êtres animés et intelligents. Telle est l'idée la moins déraisonnable que l'on puisse se former de l'âme de l'univers, telle que la concevaient ces philosophes. Mais s'il n'y a pas un Dieu, un législateur, au-dessus de cette âme ainsi divisée en une multitude de consciences, toute loi morale devient impossible.

« Sur quoi d'ailleurs fonder cette unité d'une âme universelle, lorsque l'expérience de tous les instants nous montre des cœurs séparés, des esprits indépendants les uns des autres? Peut-on concevoir ces intelligences éternelles et indépendantes, concourant à donner une loi à l'humanité, sans qu'elles en aient la volonté ou même la simple pensée? Conçoit-on les règles fondamentales de cette loi partout les mêmes, bien qu'elles ne viennent pas d'une volonté unique? Le sens humain n'est-il pas renversé de fond en comble par de telles chimères? Les défauts de la morale stoïcienne sont connus : elle exalte l'orgueil outre mesure; elle n'inspire aucune compassion pour le malheur; elle est oppressive pour la faiblesse de l'âge, pour la pudeur, et pour la dignité humaine. Quoi qu'il en soit, les opinions de cette école conduisaient logiquement à justifier les mauvais penchants de la nature. Elles étaient donc aussi ennemies de la morale, que l'Evangile lui est favorable.

« Ne nous étonnons plus d'un fait qui ne peut exciter la surprise que des hommes superficiels : nous voulons parler de l'idolâtrie justifiée par les stoïciens, lorsqu'elle fut aux prises avec le christianisme. Il y avait une grande analogie, trop peu remarquée, entre les adorateurs les plus grossiers des dieux de l'olympe et les philosophes stoïciens. Dans le système de ces derniers, la Divinité ou la Nature n'est, comme nous venons de le dire, au fond qu'une énergie immense, qui prend différentes dénominations selon les vertus sans nombre qu'elle possède, et les manifestations diverses qui dans les divers êtres frappent l'œil de l'homme. Pour les stoïciens ces êtres n'avaient qu'une seule âme ; pour le peuple et les poëtes chacun d'eux avait un cœur et une intelligence.

crète, différente de la théologie vulgaire. Les anciens philosophes chinois avaient aussi une théologie dont la doctrine était dérobée au commun des hommes (*m*). Tout homme instruit sait que Varron (*n*) et Plutarque (*De placit. philosoph.* lib. I, cap. 6), distinguaient la théologie physique ou naturelle, qui était celle des philosophes, de la théologie fabuleuse ou mythologique, et de la théologie civile ou populaire. Orphée et Pythagore, qui avaient puisé en Egypte leur science mystérieuse, imitèrent à dessein l'obscurité des philosophes de cette contrée, et s'exprimèrent comme eux à l'aide d'allégories qui devinrent plus tard la source de bien des erreurs.

Socrate fit exception, et ne fut pas imité même par son plus célèbre disciple. *Il est difficile*, dit Platon, *de trouver le père et l'auteur de l'univers ; il n'est pas possible de le faire connaître à tout le monde* (*o*). Cicéron, renchérissant sur ces paroles, ajoute que « c'est un crime de vouloir le montrer au peuple ; » *indicare in vulgus nefas*. Si nous avions à hasarder ici une conjecture sur l'obscurité volontaire des philosophes, nous en trouverions sans doute un motif très-puissant dans les dangers auxquels étaient exposés ceux qui n'admettaient pas une cause première, d'être condamnés comme athées. Quoi qu'il en soit, s'ils s'exprimèrent obscurément, comme cela est incontestable, il n'est pas étonnant que l'on dispute sur plusieurs de leurs opinions (*p*). Nous éviterons de les produire, du moins comme des preuves décisives ; nous nous bornerons à citer les sentiments non contestés.

(10) Cette observation est importante, afin qu'il soit bien entendu que nous ne voulons pas affaiblir la preuve de l'existence de Dieu, fondée sur le consentement unanime des peuples. Tous, en effet, ont eu l'idée d'une cause première, d'une providence ; sous ce rapport leurs erreurs ont été moins profondes, moins radicales que celles des écoles de philosophie.

(*m*) Les trois principales sectes des philosophes chinois, dit le P. Longobardi, ont deux sortes de doctrines : l'une secrète qu'ils estiment la seule vraie, et qu'ils expliquent par des symboles, et une autre publique ou populaire. (*Traité de la science des Chinois* dans la *Relation de l'empire de la Chine*, par Navarette.)

(*n*) S. Augustin, *De civitate Dei*, lib. VI, cap. 5. Le même Père cite l'opinion du pontife Scævola, célèbre jurisconsulte, comme conforme à celle de Platon. *Ibid.* lib. IV, cap. 27.

(*o*) Origène, dont l'esprit était si pénétrant, et qui admirait d'ailleurs Platon, avoue cependant qu'il y avait peu de personnes en état de le comprendre, et qu'il n'était lu que des savants. (*Contre Celse*, liv. VI au commencement.)

(*p*) Certains écrivains ont voulu justifier cette obscurité en alléguant l'exemple de Jésus-Christ qui expliquait plus clairement à ses disciples les paraboles qu'il employait devant le peuple. Mais ce rapprochement manque tout à fait de justesse. Jésus-Christ ne voulait pas fonder une doctrine secrète, il prescrit le contraire à ses disciples : *Quod in aure auditis*, leur dit-il, *prædicate super tecta*. Ses disciples avaient si bien compris le caractère de sa doctrine, qu'ils le lui ont conservé en la portant dans toutes les parties du monde. Les paraboles étaient destinées non à cacher son enseignement, mais à le rendre plus intelligible.

« Si cette philosophie fût venue au monde avant le polythéisme, elle eût eu, comme on le voit, peu de chose à faire pour l'établir : arrivée la dernière, elle fut d'autant plus disposée à le justifier, qu'elle avait le même principe que cette grande erreur. En considérant comme des allégories les fables de la mythologie, elle soutint une fable qui ne valait pas mieux. Elle substitua les éléments aux dieux de l'Olympe, et transforma en affinités physiques leurs coupables amours. — Des divinités intelligentes, quoique perverses, redevinrent ce qu'elles avaient été pour la superstition à son berceau. Le polythéisme avait adoré le ciel et la terre comme étant le père et la mère des dieux ; les philosophes n'eurent d'autres dieux que le monde : si c'était là un progrès, ce n'était certes point le progrès de la raison.

« Voici maintenant le principe commun aux deux erreurs : il consistait à nier une cause première, et à admettre que la divinité était partout dans une nature éternelle et nécessaire. Si les philosophes avaient le frivole avantage de systématiser leurs idées, et de les présenter sous une forme scientifique, le peuple et les poëtes, enveloppés d'erreurs plus grossières en apparence, étaient moins éloignés de la vérité : ils ne nièrent pas, comme les philosophes, la personnalité de Dieu. Le sentiment invincible de leur personnalité les sauva de cette erreur, à laquelle les aurait conduits logiquement l'absurde principe d'un dieu-univers. Ils donnèrent à leurs divinités des facultés qu'ils supposèrent de même nature, mais plus étendues et plus éminentes que celles de l'homme ; ils leur donnèrent aussi une conscience. Ils étaient sans doute dans une erreur grossière et fondamentale, puisqu'ils ignoraient deux vérités capitales : la puissance créatrice et l'unité de Dieu. Mais, outre que les Stoïciens, en divinisant tous les êtres de la nature, professaient l'unité factice plutôt que réelle de la divinité, ils ne croyaient pas comme le peuple et les poëtes, ou du moins ils ne pouvaient croire logiquement à des êtres supérieurs à l'homme, lui donnant des lois, et ayant une volonté et une justice qui, quoique imparfaites, prescrivaient néanmoins quelques règles de morale.

« Le génie de Platon a été exalté par tous ceux qui ont parlé de ses conceptions philosophiques. Nous ne voulons ni abaisser ni discuter ses titres de gloire ; mais plus on élève ce grand philosophe, et plus aussi on démontre l'impuissance des plus beaux génies à garder les vérités traditionnelles dans l'état même d'imperfection où elles leur étaient présentées, lorsque, sans autre guide, sans autre soutien que leur raison, ils voulurent pénétrer l'impénétrable nature de Dieu.

« Frappée du spectacle de la création, leur intelligence possédait sans doute aussi la notion universellement répandue d'un premier être ; elle connaissait la puissance éternelle de Dieu : mais, parce qu'elle ne s'arrêta pas aux inductions les plus simples, les seules légitimes ; parce qu'elle ne se borna point à conclure qu'un ouvrage aussi merveilleux que le monde doit avoir une cause infinie ; parce qu'elle voulut se rendre compte du mode d'action de cette cause, en sonder et en concilier les attributs, ces hommes superbes s'évanouirent dans leurs pensées, et leur cœur ayant été également obscurci, ils méconnurent tout à la fois le législateur suprême et les lois qu'il donne à la conscience ; ils les méconnurent plus que ne le firent les esprits ignorants et grossiers, lorsque ceux-ci eurent le bonheur de rencontrer la vérité (11).

« Nous ne nions pas, remarquez-le bien, que la philosophie, cultivée et interprétée par ces grands hommes, n'ait fait d'admirables découvertes ; n'ait fait prendre l'essor le plus hardi et souvent le plus heureux à l'esprit humain, donné à la parole de l'homme plus de force et de noblesse. Nous reconnaissons qu'elle a rendu ces éminents services, toutes les fois qu'elle n'a pas méconnu ses droits et sa mission légitime ; mais nous affirmons, et c'est dans ce sens unique que les prédicateurs de la parole sainte déclarent la philosophie impuissante ou dangereuse, nous affirmons qu'elle n'a jamais tenté de faire des hypothèses sur l'essence et la nature de Dieu, sur son mode d'action, et sur tout ce qu'il lui a plu de dérober à notre intelligence, sans tomber dans les plus déplorables erreurs. Elle ne s'est pas seulement égarée

(11) Saint Paul, dans son *Epître aux Romains* (ch. I, ℣ 20 et 21), dit en effet que les philosophes sont inexcusables de ne s'être pas élevés des choses visibles de ce monde, à la cause qui les tira du néant, à son éternelle puissance et à sa divinité ; mais il indique en même temps la nature de leur erreur : elle a consisté à ne pas conclure simplement que des œuvres si merveilleuses avaient une cause infinie ; ils se sont perdus dans leurs vaines pensées quand ils ont voulu pénétrer le mystère de la production du monde. C'est ainsi que nous expliquons ces mots, *evanuerunt in cogitationibus suis*. Le contexte nous y autorise.

sur ce qu'elle ne pouvait comprendre, elle a méconnu aussi les vérités qu'il lui était possible de connaître; elle a nié ou altéré les dogmes fondamentaux de l'existence de Dieu, de sa puissance créatrice, de sa providence, de sa justice infinie. Sa force alors a été, non pas de fonder, de prouver, mais de détruire, de plonger dans le doute, d'ouvrir des abîmes d'erreur dans lesquels elle a englouti le peu de vérités que les traditions populaires avaient sauvées.

« Pour éviter qu'on nous reproche de rendre trop faciles les preuves de cet égarement, nous choisissons Platon pour exemple, et nous citons ce qu'il a de moins irréprochable sur la notion de Dieu.

« Platon, dans son *Timée*, reconnaît un Dieu éternel, unique, parfait, souverainement intelligent, sage et bon; il admet aussi une Providence qui veille sur le monde et sur l'homme; une Providence dont le but principal est de punir le crime et de récompenser la vertu : mais Platon, par ses notions sur l'origine et l'éternité des substances, détruit la foi à la Providence, aux peines et aux récompenses d'une autre vie. Dans son système, Dieu n'est pas une puissance qui tire librement du néant les substances spirituelles et corporelles : ces deux espèces de substances sont éternelles et nécessaires (12). Les premières ne sont au-dessous de lui que par une dépendance arbitraire que la logique ne justifie point, puisqu'il n'a sur elles aucune supériorité qui soit dans sa nature; les secondes ne lui doivent qu'un simple arrangement. Dans le dogme chrétien, au contraire, les âmes doivent à Dieu l'être et la vie, et c'est Dieu qui leur continue ces dons de sa bonté. On conçoit la loi qu'il leur impose; on conçoit qu'étant maître si absolu, il les punisse ou les récompense, selon le bon ou le mauvais usage de leur liberté. Cette sanction, bien qu'admise par le philosophe grec, n'est pas concevable, d'après les règles d'une saine logique. Si on admet une substance éternelle à côté de Dieu, la logique veut que cette substance soit infinie, c'est-à-dire qu'elle conduit à deux infinis; la logique veut que Dieu ne puisse opérer sur une substance qui lui est égale, et qui est parfaitement indépendante de lui; la logique ne permet pas qu'un être donne des lois à un autre être essentiellement son égal; elle repousse l'idée de peines et de récompenses, là où elle est obligée de repousser l'idée de la loi violée, et jusqu'à la double idée d'un être inférieur qui reçoit la loi, et d'un être supérieur qui la donne : aussi, si, par l'effet de circonstances qu'il est inutile de rappeler ici, la philosophie de Platon fut un progrès sur les philosophies antérieures, cependant elle ne s'en sépara pas sur le point le plus essentiel et le plus fondamental, qui est celui de la création. Platon professa l'erreur de l'émanation (13), ce qui établit une évidente parenté entre sa philosophie et les philosophies et tra-

(12) Nous croyons que Platon n'a pas admis la création : nous le croyons, parce que ses disciples, qui devaient entendre sa doctrine, n'ont pas professé ce dogme; nous le croyons, parce que ceux des Pères qui avaient étudié sa doctrine avec plus de soin, la mettent en opposition avec les paroles de Moïse : *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre;* nous le croyons, enfin, parce qu'en exposant dans le *Timée* sa théorie de la production du monde, Platon s'exprime ainsi : « Dieu voulut que tout fût bon, et, dans les limites de son pouvoir, qu'il n'y eût rien de mauvais. »

En trouvant donc toutes les choses visibles non en repos, mais dans une agitation sans règle et sans ordre, il établit tout dans l'harmonie; ce qu'il jugea bien préférable. (PLATON, *Timée*, p. 395, édit. de Deux-Ponts.)

On pourrait, comme l'a remarqué M. Maret, auquel nous empruntons cette citation, s'appuyer sur plusieurs textes exprimant la même pensée; mais ils seraient superflus pour établir l'opinion de Platon. Il suffit de remarquer qu'aucun passage du philosophe grec ne contredit les paroles si claires que nous venons de rapporter.

A ceux qui voudraient à toute force faire de Platon un partisan de la création, parce qu'ils trouveraient ou croiraient trouver dans ses écrits ce dogme obscurément exprimé, nous n'avons aucun intérêt à contester cette expression obscure, qui serait un phénomène isolé au milieu de toutes les écoles de l'antiquité, et sans influence sur les philosophes chrétiens : ceux-ci déclarent formellement avoir puisé l'idée des substances sorties du néant, dans la *Genèse*, où elle est énoncée en des termes si nets et si précis.

(13) On nous avait accusé d'avoir défiguré et mal exposé la doctrine de ce philosophe, en lui attribuant l'erreur de l'émanation. Voici ce que répond M. Bonnetty à cette accusation : « Nous ne pouvons chercher à exposer ici les diverses idées de Platon sur Dieu et la nature; nous nous contenterons de dire que M. Cousin a attribué l'émanation à Platon. « Sydenham, dit-il, entend par la Μῆτις orphique l'intelligence divine, laquelle *produit d'elle-même* les idées que Platon appelle ici πόρος, riche *émanation* de l'intelligence dont participe la pauvreté, πενία, c'est-à-dire la matière, qui, sans sa participation aux idées, manquerait de forme. » (*Notes sur le Banquet*, t. VI, p. 443, des Œuvres de Platon.) Et un peu plus loin : « Si l'intelligence humaine est une *émanation de l'intelligence divine*, elle a une affinité intime avec les idées. » (*Ibid.*, p. 455.) — Un autre savant qui a très-bien étudié Platon, M. Henri Martin (*Voir ses belles Études sur le Timée*, t. I, p. 357; *Politique*, p. 309, c. d. et *Timée*, p. 44, c.), attribue à Platon la même erreur : « Je pense donc, dit il, que cette partie de l'âme du monde et des âmes des astres et des hommes qui perçoit les idées et que Platon lui-même nomme éternelle et *divine*, est, suivant lui, une *émanation* de la Divinité, c'est-à-dire la *Divinité* même, manifestant plus ou moins sa pré-

ditions orientales; il professa l'existence d'une cause organisatrice, ce qui rapprocha ses idées sur Dieu du polythéisme grec et romain. Par son erreur sur l'éternité de la matière, Platon conserva un lien étroit avec les philosophes naturalistes qui l'avaient précédé.

« Sa théorie sur les idées éternelles formant des types séparés de l'intelligence divine, conduisit probablement les gnostiques à imaginer ces généalogies fantastiques d'esprits ou d'*éons*, tissu d'insoutenables absurdités. Nous disons qu'il y conduisit; car il y a entre les deux systèmes une trop grande différence pour que l'un ait été la transformation ou la cause rationnelle de l'autre.

« Pour mieux comprendre la théorie de Platon, il est utile de la comparer avec la doctrine de saint Augustin. Cette comparaison nous servira d'ailleurs à nous prémunir contre l'illusion que pourraient produire les idées du premier, qui paraissent entièrement semblables à celles du docteur chrétien, et qui, néanmoins, diffèrent essentiellement.

« Le philosophe grec et l'évêque d'Hippone admettent également une vérité, une bonté, une beauté essentielles et éternelles

« L'un et l'autre se sont élevés des idées imparfaites de vérité, de beauté et de bonté que nous trouvons en nous-même, et dans tous les êtres contingents, à l'idée de la vérité et du bien suprêmes..

« Le philosophe grec n'a pas révélé à l'évêque d'Hippone la distinction du contingent et du nécessaire, du relatif et de l'absolu : cette distinction résulte inévitablement du dogme de la création, que saint Augustin devait à l'Eglise chrétienne, et que Platon n'a pu faire connaître, puisque lui-même ne l'a pas connu; mais Platon a précédé le docteur chrétien, et lui a servi de guide pour conclure des êtres contingents à un être nécessaire, d'une bonté relative à une bonté absolue. Platon n'a pas donné l'idée de cet être, de cette bonté; il a indiqué seulement une méthode nouvelle pour s'élever jusqu'à eux. Il y a donc analogie, identité, si l'on veut, dans la manière de lier deux idées semblables; mais, sous un rapport plus important, les deux doctrines diffèrent essentiellement. Nous allons rendre cette différence évidente.

« Saint Augustin ne sépare pas de Dieu l'idée du bien suprême, de la vérité infinie. Après avoir professé que Dieu est le créateur de tous les êtres, il ne pouvait admettre des êtres réels, des types éternels, distincts de l'intelligence divine. Platon, au contraire, a pu, a dû concevoir l'idée du bien suprême, et les autres idées comme douées d'une existence éternelle et indépendante (14). Platon croit que Dieu n'a rien fait qu'au moyen des êtres qui existaient de toute éternité comme lui-même. Avec deux manières aussi différentes de considérer le principe des choses, saint Augustin et Platon devaient se faire une idée totalement différente des rapports de l'homme avec Dieu, et des devoirs du premier envers le second.

« Saint Augustin s'élève du bien imparfait, qu'il trouve dans son esprit, non-seulement à un type éternel et suprême, mais à une volonté toute-puissante, qui a déterminé l'existence de l'homme; à une intelligence infinie, qui possède toutes les idées, tous les types des choses créées et possibles, à un amour également infini, source de tous les biens. Pour arriver à

sence dans les âmes, où elle apporte la lumière et l'ordre. » Quant à la théorie des deux principes coéternels, *Dieu* et la *matière première*, elle est renfermée si clairement dans Platon, que nous nous étonnons qu'on ait pu paraître l'ignorer. M. Martin n'en fait pas le sujet d'un doute : « D'après Platon, dit-il, la *matière première* du monde, le lieu indéterminé, ὕλη, τόπος, χώρα, ἄπειρον, a toujours existé... L'on voit dans le *Timée* non-seulement que le chaos est antérieur au monde, mais que l'action de Dieu *était absente du chaos*, et que par conséquent Dieu n'en était pas l'auteur. » (*Notes sur Phèdre*, dans son vol. VI, p. 453, 454; laquelle note est reproduite dans les *Fragments sur la philosophie ancienne*, p. 151.)

(14) Suivant M. Stalbaum, le dieu de Platon produit éternellement les idées dans sa pensée, et ces idées sont en lui à la fois subjectives et objectives.

M. Th. Henri Martin lui répond que l'on trouve à chaque instant, dans le *Timée*, la preuve du contraire. (*Etudes sur Platon*, p. 6.) « Je ne vois rien, ajoute M. Martin, soit dans les témoignages d'Aristote sur les doctrines de son maître, soit dans les œuvres authentiques de Platon, qui autorise à croire avec Plutarque et le platonicien Alcinoüs, suivis en cela par beaucoup d'anciens et de modernes, que Platon ait considéré les espèces intelligibles comme étant les *idées de Dieu*, c'est-à-dire ses pensées, d'après le sens psychologique du mot français. J'y vois au contraire que les idées existent en elles-mêmes, qu'elles ont chacune une réalité individuelle et indépendante, et qu'elles sont hors de Dieu les seuls êtres réels, comme il est dit dans le *Timée*, où elles portent même le nom de dieux éternels... D'ailleurs, puisqu'il faut reconnaître que les espèces intelligibles existent hors de Dieu, suivant Platon, et puisque Platon n'admet pas que Dieu puisse faire quelque chose autrement qu'avec une matière préexistante, de quoi Dieu aurait-il fait éternellement les idées? Il me paraît évident que Platon les croyait nécessaires comme Dieu même, et que c'était ainsi qu'il s'expliquait leur existence éternelle. »

l'idée suprême de l'unité et du bien parfait, Platon ne remonte pas à Dieu; il imagine une hiérarchie d'idées dans laquelle il fait entrer les qualités, les rapports, les espèces, les genres; et, après avoir parcouru cette échelle, il atteint le degré suprême, qui est *l'idée des idées* (Voy. *Etudes sur Platon*, par M. MARTIN, p. 9); il la place non en Dieu, mais à côté de lui, comme un modèle d'après lequel il opère, c'est-à-dire, qu'il place un être immobile à côté d'un être imparfait, mais agissant; aucun n'est évidemment l'être infini. Que voulez-vous que puisse conclure la raison, qui remonte de degré en degré cette nombreuse hiérarchie, au sommet de laquelle elle trouve une idée sans volonté, sans puissance, sans amour, et un artisan qui a besoin d'un modèle parfait pour donner à son œuvre des formes imparfaites? Qui oserait affirmer qu'une telle doctrine est la même que celle de saint Augustin et de tous nos docteurs chrétiens! Un abîme les sépare, parce que, dans l'une, il y a un Dieu créateur qui tire les mondes du néant, et, dans l'autre, un Dieu qui ne possède pas en lui-même les idées qu'il réalise (15).

« Ce que nous disons de Platon, nous pouvons le dire, à plus forte raison, quoique sous un point de vue différent, des autres systèmes philosophiques de l'antiquité. Leurs auteurs parlent quelquefois de l'unité de Dieu, de son immensité, de sa toute-puissance, qualités inhérentes à l'Etre suprême, comme pourrait le faire un philosophe chrétien; mais la certitude où nous sommes qu'ils admettaient un monde éternel, nous oblige nécessairement à appliquer cette unité et cette immensité à la nature; à ne voir dans la toute-puissance de Dieu que le pouvoir d'organiser les substances, si toutefois ils lui accordent la personnalité, et ne se bornent pas à exprimer tantôt une simple énergie spirituelle et corporelle, tantôt une abstraction, tantôt une confusion de Dieu avec le monde, tantôt une fécondité purement physique. Nous venons d'exprimer dans ce peu de mots toutes les erreurs de l'antiquité concernant la substance divine.

« La première erreur fait émaner le monde de cette substance infinie, et l'y fait rentrer pour y être absorbé. Dans ce système, l'esprit et la matière, le vice et la vertu, la liberté et la fatalité, les droits et les devoirs, toutes choses, en un mot, vont se perdre dans une effroyable confusion. La philosophie, pour sortir de ce chaos, cherche, plus tard, dans l'être physique un principe de lumière et de permanence qu'elle ne peut saisir. Cette impuissance la conduit à une autre extrémité : elle abandonne l'être physique pour l'être métaphysique, et métamorphose celui-ci en une pure abstraction. Quand elle en est dégoûtée, elle tombe dans le dualisme, doctrine deux fois absurde, contradictoire à l'idée de l'infini, et par conséquent à celle de Dieu. Après avoir parcouru ce cercle, elle ne peut plus rien inventer, et elle recommence son triste et inutile labeur; elle reprend le rêve qui l'égara à son berceau; elle retombe dans le panthéisme, ou dans quelque erreur analogue. Avec le dogme de la création, dogme essentiellement chrétien, l'esprit faible peut être superstitieux, il ne peut jamais être idolâtre; l'esprit fort ne peut pas être panthéiste (16).

(15) Ces réflexions résolvent *à priori* une objection qui a beaucoup occupé les érudits, les historiens de la philosophie, et les défenseurs de la tradition catholique.

Les Pères, qui étaient tout à la fois théologiens et philosophes, n'ont pu, eux qui sont si explicites sur la création, tomber dans les erreurs de Platon, erreurs qui deviennent nécessaires quand on nie cette vérité, et qui sont impossibles lorsqu'on la professe. Les Pères partent du principe qu'il y a un Etre nécessaire et créateur; ils font remarquer l'origine de ce dogme : il vient de Moïse, disent-ils, qui n'a pas dit comme les philosophes, Dieu a fait, Dieu a formé le monde, mais Dieu l'a créé, Dieu l'a tiré du néant; Dieu est seul éternel, seul principe et cause des autres êtres, dont aucun ne possède une existence qui lui soit propre, une vertu qui ne soit pas dérivée; nulle intelligence ne peut le récuser comme source de toute vérité; aucune volonté ne peut lui contester le droit de faire des lois, et lui refuser obéissance. Toute puissance doit s'incliner devant cette puissance infinie, tout cœur doit aimer cette inépuisable bonté; parce qu'il n'est aucune de ces choses, qui, pour le fond même de son être, ne soit sortie du néant, n'ait Dieu pour fin et pour principe.

Dans la doctrine de Platon, au contraire, Dieu n'a pas donné l'être, Dieu n'a pas donné librement les formes des substances : les formes sont éternelles et essentielles comme lui. Où est ici la dépendance, où sont l'amour et le culte chrétiens?

Il y a donc antagonisme entre la doctrine des Pères et celle de Platon; et, puisque les dogmes sont la source de la morale, ce même antagonisme devait exister, et a existé en effet entre la morale chrétienne et la morale platonicienne. Ce n'est pas ici le lieu de faire ce parallèle; personne n'ignore ce que la seconde renfermait d'impur, et combien la première est plus parfaite, plus élevée.

Tout le monde sait aussi combien sont différentes les sociétés formées par ces deux morales. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les peuples chrétiens avec les peuples païens.

(16) Nous trouvons la preuve de la première de ces deux assertions dans une controverse en apparence fort étrangère à la question qui nous occupe, mais que le génie de Bossuet a su y ramener avec la simplicité et la clarté qu'il répand dans tous ses écrits.

Réfutant la calomnie, alors fort en vogue, qui accusait d'idolâtrie les Catholiques, l'évêque de Meaux

« Les néoplatoniciens essayèrent, comme les stoïciens, de justifier le polythéisme dans sa décadence. Ils adoptaient les dieux du vulgaire, qu'ils dépouillèrent des fables propres à les déshonorer, qu'ils élevèrent à la dignité d'une nature spirituelle, et parmi lesquels ils établirent l'unité, au moyen d'un être souverain dont les dieux inférieurs étaient les ministres pour la formation et le gouvernement de cet univers. Telle est leur théodicée dans son expression la plus simple et la plus intelligible.

« Mais, pour comprendre tout ce qu'elle renferme d'erreurs dogmatiques, et combien était irrémédiable sa stérilité morale, il ne faut pas oublier le principe de cette doctrine : les dieux inférieurs et les âmes humaines étaient émanés et non créés ; ils étaient à la divinité supérieure ce qu'est un corps à un autre corps dont il a été détaché. Une telle pensée appliquée à l'homme n'exclut pas l'idée d'une loi, puisqu'il y en a une qui fixe les rapports des divers êtres physiques ; mais elle exclut d'abord une différence de nature, et par conséquent une dépendance essentielle et une supériorité également essentielle. Le soleil n'est pas supérieur par sa nature aux rayons dont il remplit les espaces ; selon ces philosophes, Dieu n'était rien de plus par rapport à l'âme humaine. Ils auraient dû, pour être conséquents, admettre qu'elle n'était ni inférieure à son auteur, ni dépendante de ses volontés. Ils ne le firent pas ; et en cela ils suivirent moins l'enchaînement naturel de leurs idées que la croyance populaire (17).

ne se borne pas à prouver aux protestants que cette corruption de la religion n'a aucun fondement dans les faits. Il leur démontre qu'elle répugne au dogme de la création, dogme, ajoute-t-il, qui n'est inconnu ni des plus instruits, ni des plus ignorants.

Pour être idolâtre, il faut supposer dans l'objet de son culte des qualités, des vertus dont il soit la source essentielle et nécessaire, des vertus ou des qualités qui, par conséquent, ne soient pas dérivées d'un être supérieur. Or, tout homme qui croit à la création, et il n'est pas un seul Catholique qui ne professe cette vérité, croit implicitement que Dieu seul, par sa nature, possède toute puissance, toute vertu, tout bien, et que l'homme et toutes les créatures n'ont qu'un pouvoir, une vertu, un bien reçu de Celui qui les tira du néant. Tel est, en substance, le raisonnement de Bossuet, et il est invincible.

Une pauvre femme, un berger, qui passent leur vie dans un désert, savent, s'ils n'ont pas oublié leur catéchisme, que le saint qu'ils honorent, que les anges eux-mêmes ne sont quelque chose que par une grâce, c'est-à-dire par un don purement gratuit. Le plus savant polythéiste croyait au contraire que chaque divinité avait une vertu que les autres dieux ne possédaient pas. A ses yeux, la divinité qui présidait aux moissons était le seul principe, le principe nécessaire de la fécondité des champs. Aux yeux du chrétien le plus ignorant, tous les biens viennent de Dieu, et les créatures les plus parfaites ne sont que d'utiles intercesseurs. Ce qui n'est pas possible dans un Catholique ignorant, ne saurait l'être dans les fidèles instruits.

Le dogme chrétien ne les empêche pas d'employer certaines manières de parler, qui, prises à la rigueur, semblent favorables au panthéisme, mais qui ne peuvent jamais exprimer cette monstrueuse erreur, parce qu'elle est inconciliable avec la première parole du symbole de l'Eglise : *Je crois en un Dieu créateur.*

Il n'est aucun auteur ascétique qui ne sache que l'âme humaine est tirée du néant ; qu'elle n'est pas de la même nature que Dieu, mais qu'il y a entre eux la distance qui sépare le contingent du nécessaire, l'éternel de celui qui a eu un commencement, l'être immense de l'être borné à un point de l'espace. Quelque fortes, ou si l'on veut, quelque exagérées que soient les expressions de ces auteurs sur l'union de Dieu avec la créature, sur l'origine et les destinées de celle-ci, il est impossible qu'elles signifient une émanation proprement dite, une identité, une co-éternité de nature, et qu'elles conduisent aux conséquences morales que justifie l'absorption du monde en Dieu, ou de Dieu dans le monde. Si les auteurs ascétiques, qui ne sont pas tenus à l'exactitude philosophique, ne peuvent être panthéistes, même involontairement, les philosophes chrétiens peuvent l'être encore moins. Les apparences d'erreur sont trop facilement démenties par le principe fondamental de la doctrine.

C'est tout l'opposé qui arrive dans les écoles antichrétiennes. Alors même qu'elles semblent respecter les attributs divins, elles ne peuvent résister à l'erreur radicale qui leur sert de principe. Quand ces écoles parlent de l'immensité de Dieu, elles retombent forcément dans l'immensité de la nature. La toute-puissance du premier être n'est pas pour elles une puissance infinie, puisqu'elle ne produit que des formes ; sa providence est dominée par la nécessité, par le *fatum*. Ce qu'elles nous disent quelquefois de vrai, concernant la nature de Dieu, n'est donc qu'une inconséquence avec leurs principes.

(17) Nous trouvons dans saint Basile, qui avait une connaissance si profonde de cette philosophie, une exposition analogue à celle que nous venons de faire :

« Alii quidem simul cum Deo cœlum ab æterno exsistere affirmarunt, alii vero illud ipsum esse Deum sine principio et sine fine, atque gubernationis rerum singularum causam esse statuerunt..... » (*In Hexaemer.* hom. 1, n. 3.)

« Ut mundus demonstretur esse artificialis structura, omnibus ad contemplationem proposita, adeo ut per ipsum conditoris ejus sapientia cognoscatur, non alia ulla voce sapiens Moyses usus est, dum de eo sermonem habuit ; sed dixit : *In principio fecit.* Non autem dixit, operatus est, aut informavit, sed *fecit.* Et quia complures eorum qui mundum ab æterno cum Deo exsistere opinati sunt, ab ipso factum esse nequaquam concesserunt ; sed eum per se, quasi esset potentiæ ipsius adumbratio quædam, quadam rudi ratione substitisse affirmarunt : et quia causam quidem ipsius Deum esse fatentur, sed causam non voluntariam ; perinde atque corpus umbræ, aut res quæ illuminat splendoris causa est : errorem certe

« Pour être logiques, ils auraient dû aussi nier la liberté, dont l'idée est formellement exclue par toute doctrine qui suppose l'esprit et la matière éternels quant à l'être, et contingents seulement quant à la forme et à l'organisation.

« Or, sans la liberté, la moralité des actions et toute règle destinée à diriger la volonté sont inutiles et impossibles ; placée sous le poids de la nécessité, la volonté n'est pas plus capable de mérite et de démérite, que la pierre qui roule dans le précipice, et n'est pas plus vertueuse que le champ qui se couvre de riches moissons.

« Outre l'anéantissement de la liberté, cette philosophie favorisait le polythéisme. Si l'âme humaine est une partie de la divinité, elle doit être adorée ; si Dieu est divisé, on peut, on doit l'adorer dans ses divisions, fussent-elles infinies. On conçoit donc une alliance naturelle entre la philosophie platonicienne et l'erreur du vulgaire et des poëtes ; on conçoit comment les héritiers de la première essayèrent de la concilier avec les divers cultes polythéistes. On ne conçoit pas au contraire comment les protestants et les philosophes du XVIIIe siècle ont essayé un rapprochement entre la théodicée de Platon et celle des docteurs de l'Eglise. (*Voy*. la note 15.)

« Les développements naturels de la philosophie de Zénon et de l'école néoplatonicienne devaient conduire à toutes les folies de la théurgie, et au règne des devins, qui dominaient le monde païen en décadence, au point que chaque famille leur demandait ses règles de conduite, et que l'empire lui-même leur dut quelquefois ses maîtres.

« Cette expérience devient plus décisive encore, s'il est possible, quand on considère les erreurs morales qui furent la conséquence des erreurs dogmatiques que nous venons de signaler.

« Le dieu de Platon est un dieu inaccessible, disons-nous dans notre *Inst. past. sur la charité* (p. 7) ; il dédaigne de former l'homme dont il abandonne l'organisation à des intelligences subalternes (18). L'âme, il est vrai, a une origine plus sublime ; elle émane de Dieu, mais elle en émane sous l'empire de la nécessité, comme le rayon s'échappe du soleil, comme la chaleur sort de son foyer, et sans être tenue à plus d'amour et de reconnaissance. Ce principe, privé de volonté et d'amour, pouvait-il, comme le Dieu de Moïse et des chrétiens, faire un précepte de l'amour, et dire comme lui : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu* (19) ?

« Platon, qui conçut cet être sans cœur, sans sollicitude paternelle, n'a pas même soupçonné cette sublime charité, et encore moins la fraternité humaine ; il s'est borné à rêver une association, soumise à des lois dont la seule pensée est un crime. Elles n'auraient pu être exécutées sans un mépris audacieux de la pudeur, sans étouffer la vie de l'homme dans son germe, sans faire à la nature de sanglants outrages. Telles furent quelques-unes des règles morales du génie le plus vanté de l'antiquité (20) ; elles étaient dignes de son dieu oisif et impassible (21).

ejusmodi corrigens propheta, hoc accurato verborum delectu usus est, dicens : *In principio fecit Deus.* » (*Ibid*. n. 7.)

(18) Orig. *Cont. Cels.* lib. V, VI, etc., *passim* ; Plat. *Conv. Tim.*, etc. ; Porph. *De Abst.* lib. II ; Apul. *De deo Socr.* ; S. Aug. *de Civ. Dei*, lib. VIII, cap. 14 et seq. 18, 21, 22 ; lib. IX, cap. 3, 6 ; tom. VII, col. 202, et seq. 219, 223, etc., ed. Bened.

(19) *Diliges Dominum Deum tuum*. (*Deut*. VI, 5 ; *Matth*. XXII, 37.)

(20) Dans son traité *De la république*, Platon professe des maximes tellement immorales, qu'il nous est impossible de les transcrire. Les hommes instruits qui voudraient les connaître pour en inspirer une juste horreur, peuvent consulter le cinquième livre, tom. IX des *Œuvr. compl.* trad. par M. Cousin, p 267, 269, 275, 278.

(21) Veut-on savoir quel était le droit des gens dans la pensée de Platon ? écoutons ce qu'il dit de la charité pour les nations étrangères. (Nous citons les textes d'après M. Bonnetty, *Annales de philos. chrét.*, Mars 1845) : « Tant cette disposition généreuse, qui veut la liberté et la justice (pour les Grecs), tant cette haine innée des Barbares (par nature haïssant les Barbares, φύσει μισοβάρβαρον) est enracinée et inaltérable parmi nous (Athéniens), parce que nous sommes d'une origine purement grecque et sans mélange avec les Barbares. » (*Ménexène*, dans le *Platon* de M. Cousin, t. IV, p. 208.) Et puis cette doctrine est érigée en loi dans la *République*.

« Grecs, ils ne ravageront pas la Grèce ; ils ne brûleront pas les maisons ; ils ne regarderont pas comme des adversaires (des *ennemis*, ἐχθρούς) tous les habitants d'un Etat, *hommes*, *femmes et enfants*....... Je reconnais avec toi que les citoyens de notre Etat doivent garder ces ménagements dans leurs querelles avec les autres Grecs, et *traiter les Barbares comme les Grecs se traitent maintenant entre eux* (la *République*, dans le *Platon* de M. Cousin, t. IX, p. 300), » c'est-à-dire ravager, brûler, traiter hommes, femmes et enfants en *ennemis*.

Or, non-seulement les Barbares étaient exclus de la fraternité grecque, mais les esclaves étaient déclarés être d'*une nature différente*, dévouée à jamais à l'esclavage. Il faut entendre, dans la bouche d'Aristote, ce code nouveau de fraternité humaine :

« Quand on est inférieur à ses semblables, autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme (et

« Chez les païens, les pauvres ne pouvaient échapper à la faim, les vaincus se soustraire à la mort, qu'en subissant ou en demandant la servitude. Les lois et les mœurs avaient fait ainsi disparaître jusqu'à l'objet de la charité ; elles l'avaient rendue impossible, en condamnant tous les malheureux à devenir une propriété dont le maître use et abuse, qu'il conserve ou détruit à son gré (22). Ce droit de vie et de mort, exercé sous le plus frivole prétexte, ou même sans prétexte, opprima pendant plusieurs siècles la classe indigente, puisqu'elle devenait nécessairement esclave. L'expérience a prouvé que ce droit n'aurait point résisté à la foi en un Dieu père des hommes et consacrant la charité comme l'âme de son culte.

« Sous l'empire d'une religion d'amour, le sort des enfants n'aurait jamais été aussi affreux. En vertu des lois, les pères pouvaient les vendre ou les détruire (23), les poëtes (24), les philosophes (35), les historiens (26), parlent de ce droit de vie et de mort comme d'un droit ordinaire, d'une chose raisonnable, légitime, et en usage chez les nations les plus éclairées. Ils admirent le petit nombre des peuples qui s'en abstiennent, ou qui substituent à l'autorité du père celle des magistrats (27).

« Il fallait que ces meurtres révoltants fussent devenus bien communs, puisque Tertullien ne craignait pas de porter aux païens ce terrible défi : *Si je demande*, disait-il, *à ce peuple qui a soif du sang des chrétiens, même à ces juges si équitables pour lui, si cruels pour nous, de déclarer combien il y en a parmi eux qui n'ont pas tué leurs enfants au moment où ces infortunés venaient de naître, que répondra leur conscience?* (*Apolog.* cap. 9).

« En vertu des lois, les citoyens, les sénateurs de la première nation du monde faisaient du meurtre un jeu, un délicieux spectacle pour lequel ils se passionnaient avec fureur ; il était le plus beau prix, décerné par les maîtres de l'univers à la valeur de leurs guerriers et à leurs triomphes.

« La morale des philosophes stoïciens était digne d'un tel culte et de telles lois; les moins méprisables parmi eux, ceux dont le nom est arrivé à la postérité avec une réputation de grandeur d'âme, plaçaient la plus haute vertu dans l'absence de toute émotion.

« La miséricorde est flétrie par Sénèque comme un vice du cœur et une maladie de l'âme. Le sage, dit-il (28), ne laissera pas sans secours celui qui pleure, mais il n'aura garde de s'approcher de lui (29) : le sage sera sans compassion (30). Est-il donc étonnant que ce digne moraliste ait osé dire : *Nous noyons nos enfants difformes ou débiles, comme nous détruisons les êtres malfaisants.* (*De ira* lib. I, cap. 15.) — Toute l'école stoïcienne, c'est-à-dire, celle qui renfermait les plus célèbres moralistes, des hommes tels que Marc-Aurèle et Epictète,

c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le meilleur parti à espérer de leur être), on est esclave par nature (οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι); pour ces hommes-là (il n'y a pas le mot *hommes* dans le texte, mais *ceux-là*), ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler (les bêtes), le mieux (βέλτιον) est de se soumettre à l'autorité d'un maître; car il est esclave par nature, celui qui peut se donner à un autre (il n'y a pas *se donner* dans le texte, ce qui emporte une idée de volonté; il y a *être, appartenir à un autre*, ἄλλου εἶναι), et ce qui précisément le donne à un autre, c'est de ne pouvoir aller qu'à ce point, de comprendre la raison quand un autre la lui montre, mais de ne la posséder pas en lui-même... La *nature même le veut*...; il est *évident* que les uns sont *naturellement* libres, et les autres naturellement esclaves, et que, pour ces derniers, l'esclavage est aussi utile qu'il est juste. » (*Politique*, traduite par Barthélemy Saint-Hilaire, t. I, p. 27 et 31.)

(22) Le jurisconsulte Paul dit en propres termes : « Caput servile nullum jus habet; caret nomine, censu, tribu. » (Lib. II *De capit. dimin.*) Les esclaves étaient comptés parmi les troupeaux, et assimilés aux animaux domestiques : « Ut igitur apparet, » dit Caius, « servis nostris exæquat quadrupedes, quæ pecudum numero sunt. » (Lex 2, ad 1 Aquil.)

(23) Cicéron, dans son traité *Des lois*, cite et approuve formellement la loi des Douze-Tables, conçue en ces termes : « Patrei endo filiom juostom vitai necisque potestas estod ; terque im venomdarier jous estod; sei pater filiom ter venomduit, filios à patre liber estod. » (Texte restitué par Bouchaud.)

(24) OVID., *Metam.* lib. IX, 678. — TÉRENCE, *Heautont.*, act. IV. sc. I. v. suiv. *Andrienne*, act. I, sc. III. — PLAUTE, *Amphit.*, act. I, sc. III.

(25) Nous avons cité Cicéron; Platon et Aristote font de l'avortement et de l'infanticide des règles de conduite, qu'ils auraient imposées comme un devoir, s'ils avaient réalisé leur république chimérique.

(26) A la mort de Germanicus, le peuple, en témoignage de sa douleur, exposa tous les enfants qui venaient de naître. (SUETONE, *Calig.* n. 5.)

(27) Quinte-Curce, liv. IX, ch. 1. D'après Ælien, les Thébains furent le seul peuple de la Grèce qui punît de mort l'exposition des enfants. Ils ordonnaient aux parents trop pauvres pour les nourrir de les apporter au magistrat, qui les vendait pour être esclaves.

(28) « Ad rem pertinet, quærere hoc loco quid sit misericordia. Plerique ut virtutem eam laudant, et bonum hominem vocant misericordem. At hæc *vitium animi est*... Omnes boni misericordiam vitabunt : est enim vitium pusilli animi... Est ægritudo animi. » (SENEC. *De clem.* lib. II, cap. 4 et 5.)

(29) « Succurret alienis lacrymis, non accedet. » (*De clem.* lib. II, cap. 6.)

(30) « Ergo non miserebitur sapiens. » (*Ibid.*)

professe des maximes semblables sur la compassion pour les malheureux. Les poëtes n'étaient pas plus compatissants; le moins insensible d'entre eux parle de la pauvreté comme d'une chose honteuse (31); c'est un bonheur, à ses yeux, de n'avoir pas été touché du sort de l'indigent (32). Comment concevoir, en effet, qu'il pût être aimé et affectueusement soulagé par des âmes d'airain, qui se faisaient un jeu de la vie de l'homme, qui la brisaient avec plus de facilité que le verre, ou l'offraient aux dieux en holocauste, ou l'arrachaient à leurs propres enfants?

« Ne soyons plus étonnés que les chrétiens aient été accusés de haïr le genre humain, parce que les apôtres leur conseillaient de fuir cette affreuse société. Evite, disait saint Paul à son cher disciple, évite ces hommes qui, après avoir blasphémé contre Dieu en méconnaissant sa bonté, sont devenus sans affection pour leurs semblables, *sine affectione;* sans commisération, sans douceur, *sine benignitate;* sans cœur, enfin, *immites.* (*I Tim.* III, 3.) Si, sous l'empire de ces mœurs atroces, il y eut quelques hommes hospitaliers, si d'autres furent parfois sensibles aux malheurs de leurs amis, ils ne s'élevèrent jamais jusqu'à aimer les pauvres, et à faire une vertu, un devoir de la miséricorde. Les seuls pauvres soulagés étaient les pauvres redoutés, auxquels on n'aurait pas refusé impunément le pain et les spectacles. Comment des maximes, des lois, des actes aussi odieux, étaient-ils devenus des lois, des actes, des maximes ordinaires qui justifiaient la morale des plus grands philosophes? Comment se fait-il que, chez le premier des peuples, l'expression même d'humanité signifiait rarement un bon sentiment, jamais un secours efficace, et presque toujours l'agrément des formes et des manières? Comment le terme de charité fut-il presque toujours sans rapport avec la sublime signification qu'il a reçue de l'Evangile (33)? Qui nous expliquera ce prodige d'insensibilité, qui rendait la langue elle-même infidèle à la miséricorde? Nous l'avons déjà dit : il faut remonter aux croyances impies pour rendre raison de ce honteux égarement; il a son principe, sa cause dans l'erreur sur le premier des dogmes. Les sages de ces siècles infortunés méconnurent les devoirs de l'homme envers ses semblables, parce qu'ils eurent le malheur de s'égarer sur sa dépendance à l'égard de son Créateur et de son Père. Ils se séparèrent de vous, ô mon Dieu, source infinie d'amour et de miséricorde, et leur cœur s'obscurcit comme leur intelligence; ils devinrent aussi insensés dans leurs sentiments que dans leurs doctrines : *Obscuratum est insipiens cor eorum ;... stulti facti sunt* (34). » (*Inst. past.* p. 7, 8, 9, 10, 11.)

(31) Virgile place dans son enfer

Pallentes..... morbi, tristisque senectus,
Et metus, et malesuada fames, ac turpis egestas.
(*Æneid.* lib. VI, 276.)

(32) . . . . Neque ille
Aut doluit miserans inopem. . .
(*Georg.* lib. II, 498.)

(33) Des auteurs modernes, qui ont écrit en latin après seize ou dix-huit siècles de christianisme, ont défini ainsi l'expression latine, *Humanitas* : « Necessitudo quædam nobiscum simul genita per universum diffusa genus humanum, qua vicissim se homines tuentur opemque ferunt, hoc duntaxat nomine, quod homines sunt, eademque corporis forma, eodem rationis lumine præditi. » (*Lexic. Facciolati.*) Mais aucune des citations qui accompagnent cette définition ne la justifient. Elles n'expriment que la politesse des formes, que nous sommes convenus d'appeler *civilité*, ou qu'un sentiment affectueux d'un homme pour son semblable; ce qui répond à la *philanthropie* des Grecs, dans son sens primitif. Le mot *Charitas* signifiait l'amour, la bienveillance, l'affection entre les époux ou entre les personnes unies par les liens du sang. Cependant il est quelquefois employé par Cicéron pour désigner l'amour de ses concitoyens. Jamais il n'exprime l'amour ni la compassion pour les pauvres; jamais surtout il ne puise son motif dans l'amour de Dieu. (*Voy.* le mot *Charitas* dans *Facciolati.*)

(34) Rom. v, 21, 22. — Nous avons emprunté ce qu'on vient de lire sur la philosophie grecque à l'excellente *Introduction philosophique à l'étude du christianisme*, par Mgr AFFRE, archev. de Paris.

DICTIONNAIRE

DE PHILOSOPHIE.

PSYCHOLOGIE.

A

ABSTRACTION. — C'est l'action d'abstraire, du verbe latin *abstrahere*, séparer une chose d'une autre, tirer, mettre à part.

Dans son acception la plus générale, l'*abstraction* est l'opération par laquelle l'esprit sépare de l'idée totale d'un sujet, une partie de cette idée, pour la considérer seule, quoique la nature n'offre jamais ces idées ainsi séparées, et que leurs objets ne puissent pas même exister séparément. Ainsi, c'est par abstraction que l'on considère dans un sujet la substance sans la manière d'être, ou les modes sans la substance, ou les relations sans penser aux modes ou à la substance; mais ce ne serait pas une abstraction, si, dans un sujet composé de parties distinctes les unes des autres, et qui peuvent exister séparément, on ne faisait attention qu'à une des parties : les branches d'un arbre, par exemple, son tronc, ses racines, ses feuilles, sont bien les parties d'un tout; mais chacune a son existence propre, et peut être séparée des autres sans être pour cela anéantie. Le soldat peut exister séparé de l'armée, et la tête séparée du corps. C'est à tort que Bayle, dans sa Logique (chap. 2), donne le nom d'*abstraction* à cette division.

Pour bien entendre ce que les philosophes disent de l'abstraction, il faut en distinguer de deux espèces : l'*abstraction physique*, et l'*abstraction métaphysique*.

L'ABSTRACTION PHYSIQUE est celle dont la logique m'apprend à faire usage dans l'examen de tout sujet particulier, dont je veux avoir une idée distincte. Elle consiste à séparer l'une de l'autre, et à considérer, à part, chacune des idées différentes que présente l'idée totale d'un individu. Un globe blanc tombant du haut d'une tour, frappe ma vue; l'existence de ce fait, et son impression sur mes sens, me donnent une idée composée qui me représente cet objet entier, avec toutes les circonstances qui le caractérisent, et le distinguent de tout autre individu. Si je m'en tiens à cette première vue, j'ai, il est vrai, de cet objet une idée qui me le représente tel qu'il est, comme un tout à part; mais, comme je n'ai point décomposé cette idée, elle est confuse, je n'y distingue rien; la brute, aux yeux de laquelle cet objet se présente comme aux miens, en a une idée aussi claire que l'est la mienne; mais j'ai, de plus que la brute, la faculté de décomposer cette idée totale, et surtout d'en considérer à part chaque idée partielle, que je distingue, que je sépare des autres, et que je rends seule présente à mon esprit par l'abstraction, comme si elle était isolée et avait à elle une existence réelle et indépendante : en conséquence je donne ou au moins je puis donner à chacune d'entre elles un nom qui la désigne seule. Ainsi, dans le globe blanc qui tombe à ma vue, quoique je ne voie, et qu'il n'y ait réellement qu'un seul individu, je distingue cependant la couleur, la figure, le mouvement, etc., qui sont autant d'objets distincts d'idées que je puis examiner chacune à part, et indépendamment des autres : je pense au mouvement de ce globe, sans penser à sa figure ou à sa couleur; j'étudie sa figure sans penser à sa couleur : je puis parcourir ainsi de suite toutes les idées que cet objet unique offre à ma pensée, et je leur donne, dans mon esprit, par l'abstraction, une réalité, une existence à part qu'elles n'ont pas en effet.

Observez ici que quand je ne connaîtrais, et que même il n'existerait dans la nature que ce seul être, en sorte que je ne pourrais le comparer avec aucun autre, à aucun égard que ce soit, mon esprit pourrait également en décomposer l'idée totale, et, par l'abstraction physique, séparer, étudier à part et nommer chacune des idées partielles renfermées dans l'idée totale; parce que l'existence des objets de ces idées partielles, et la perception que j'en ai, ne dépendent pas des autres êtres, ni de leur rapport avec celui

que j'examine, ni des idées que je puis avoir d'ailleurs : il ne s'agit dans mon esprit que de ce seul individu.

Deux traits essentiels distinguent cette première abstraction de la seconde, dont nous parlerons ensuite.

1° L'abstraction physique n'a pour but que l'acquisition des idées distinctes que peuvent nous offrir, non pas la généralité des êtres, mais chaque individu pris à part ; ainsi elle ne nous donne que des idées individuelles.

2° Quoique nul des objets de ces idées abstraites individuelles, que l'abstraction physique sépare de l'idée totale de l'être particulier, n'existe et ne puisse exister à part, chacun d'eux cependant existe réellement dans le sujet dont on l'abstrait, et y existe tel qu'il le fallait pour faire naître l'idée qui le représente, soit pas son impression sur les organes des sens, soit par le moyen de la réflexion sur ce que nous sentons en nous-mêmes; la nature fournit individuellement la cause vraie de chacune de ces idées. L'abstraction physique ne s'exerce donc que sur les idées des individus, et dans chaque individu elle n'y distingue et n'en sépare que les idées dont les objets y sont réellement. Ainsi, dans le cas supposé, l'objet que je considère, et dont par l'abstraction je sépare les idées partielles, est uniquement ce globe blanc et tombant, et non un autre; c'est sa couleur, sa figure, son mouvement, et non la couleur, la figure ou le mouvement d'un autre : or cette couleur blanche, cette figure sphérique, ce mouvement de chute, sont des choses réelles; les causes des idées que j'en ai existent effectivement dans cet individu, indépendamment de tout autre être; c'est dans l'état naturel des choses, et non dans mon imagination, que j'en puise les idées : et c'est par cette raison que je donne à cette opération de l'esprit le nom d'abstraction physique.

Nous observerons ici, par rapport au langage, que l'on dit *faire abstraction*, non pas de l'idée que l'on sépare pour la considérer seule, mais de celles dont on la sépare, et que l'on ne considère point.

C'est à l'abstraction physique que nous devons toutes nos idées distinctes; sans elle nous n'en aurions que de confuses, nous ne nous élèverions pas au-dessus des notions de la brute qui, selon les apparences, bornée à distinguer un individu d'un autre, est, comme le pense Locke, incapable de décomposer et d'abstraire les idées. C'est peut-être à ce défaut que tant de gens doivent leur stupidité, leur manque de mémoire, leur incapacité : ils ne distinguent rien dans l'idée composée d'un individu, ou s'ils y aperçoivent divers objets d'idées différentes, comme la figure, la couleur, le mouvement, c'est d'une manière très-imparfaite, sans les distinguer réellement l'une de l'autre, sans les abstraire, et sans avoir jamais de chacune des idées claires et séparées.

Du défaut d'abstraction physique doit naître aussi le manque de mots pour exprimer les idées abstraites de substance, de mode, de relation, que l'on peut distinguer dans l'idée totale de chaque individu : je ne puis pas donner des noms propres à des idées que je ne distingue pas les unes des autres. De là sans doute la pauvreté de la langue des nations sauvages et ignorantes; la richesse au contraire des langues que parlent les gens savants, naîtra de la cause opposée. Lorsqu'en décomposant une idée totale, je découvre clairement différents objets d'idées distinctes que j'abstrais les unes des autres, et dont je me fais un concept à part, chacune de ces idées claires est une richesse nouvelle ajoutée à mes connaissances, et son nom un nouveau mot dont ma langue s'enrichit. C'est pour avoir abstrait l'idée de la figure du globe tombant, que j'ai acquis l'idée et le nom de la figure sphérique.

C'est enfin à cette opération de l'esprit que nous devons le pouvoir de définir, de décrire et d'analyser, puisque ces actes consistent dans l'énumération exacte des idées claires que l'on distingue dans l'idée totale du sujet que l'on veut faire connaître distinctement, et que l'on en a abstraite.

Quelque avantage que l'esprit humain retire de l'usage de l'abstraction physique, pour perfectionner les idées et les rendre plus distinctes, on peut cependant en abuser, et de l'abus qu'on en fait naissent nombre d'erreurs dans les sciences. Cet abus consiste à donner à ces idées abstraites une réalité, une existence à part qu'elles n'ont point, et à les considérer en conséquence séparément de l'individu dans et par lequel chacun des objets de ces idées existe. On se fait l'idée abstraite de la matière ou de la substance d'un individu, sans penser à ses modes et à ses relations; et on se forme bientôt je ne sais quelle idée obscure d'une substance dépouillée de toute manière d'être et de toute relation; en même temps on se forme l'idée tout aussi obscure de ces modes et de ces relations, comme de quelque chose qui existait à part sans la substance, et qui va s'y joindre pour que cette substance devienne un tel individu; ne considérant pas que nulle substance n'existe ni ne peut exister sans quelque manière d'être et sans quelque relation, et que les modes et les relations sont, non des substances, mais la manière dont existent les substances, soit en elles-mêmes, soit par rapport aux autres substances.

D'un autre côté, faisant attention aux diverses idées qui sont excitées dans notre esprit, soit par la réflexion qui s'exerce sur ce que nous sentons au dedans de nous, soit par la sensation que nous fait éprouver un être dont nous sentons les effets, nous avons supposé autant d'êtres différents dans un individu que nous avons eu par lui d'idées différentes; chacun de ses modes s'est offert à nous, surtout depuis que nous avons donné un nom à chacune des idées qu'ils nous ont fait naître, comme un être séparé, réel et indépendant; et par une suite de cette erreur, nous avons fait souvent de l'être le plus sim-

ple un être composé de plusieurs êtres. Ainsi, l'abus de l'abstraction a dû conduire au polythéisme. Ainsi, l'abus des distinctions que la théologie introduit dans les attributs de Dieu pour soulager l'esprit humain, produirait à peu près le même effet dans l'opinion d'un homme trop simple et trop borné, qui considérerait la miséricorde, la justice, la sainteté, la bonté, la sagesse dans Dieu et sa volonté, comme autant d'êtres distincts, agissant séparément et indépendamment l'un de l'autre, qui quelquefois même sont en opposition, pour ne pas dire en contradiction. Dieu ne serait plus un seul être, mais un composé de divers êtres qui ont un département séparé et distinct. Il en est de même par rapport à notre âme : « Je crains, dit Locke, que la manière dont on parle des facultés de l'âme, n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctement en nous, qui ont différentes fonctions et différents pouvoirs, qui commandent, obéissent et exécutent diverses choses comme autant d'êtres distincts; ce qui a produit quantité de vaines disputes, de discours obscurs et pleins d'incertitude, sur les questions qui se rapportent aux différents pouvoirs de l'âme. » Rien n'est mieux fondé qu'une telle crainte : si l'on n'était pas tombé dans l'erreur dont je parle, aurait-on proposé et agité comme très-importantes ces questions sur lesquelles on est si fort divisé: Si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté? s'ils sont l'un et l'autre également actifs, également libres? si la volonté est capable de connaissance, ou si ce n'est qu'une faculté aveugle? si l'entendement guide la volonté et la détermine, ou si la volonté est indépendante de l'entendement, etc.? S'exprimerait-on autrement quand l'âme serait un être composé de divers êtres, comme le jugement, l'entendement et la volonté, et que ces êtres existeraient aussi séparément dans l'âme, qu'un père de famille, sa femme, son fils et son valet existent séparément et individuellement dans une même maison? Au lieu qu'il fallait se souvenir que toutes les idées abstraites n'ont de réalité distincte que dans notre esprit; que les diverses idées que la connaissance que nous avons d'un individu nous donne, ne sont le fruit que de diverses faces sous lesquelles nous l'envisageons, et des diverses impressions qu'il peut faire sur nous, par un effet de la puissance qui est en lui de les produire, et en nous de les recevoir; que nous ne sommes venus à les distinguer et à leur donner des noms, que par l'incapacité où nous sommes de voir en même temps, et par un seul acte de l'esprit, un sujet sous toutes ses faces, et de nous en faire, sans l'abstraction, des idées distinctes. Sa substance, ses modes, ses relations ne sont point différents êtres, mais un seul et même être, qui n'existe point autrement. En vain l'on distingue en Dieu des attributs physiques, des attributs moraux, et dans chacune de ces classes, divers attributs particuliers; il n'y a rien en Dieu de réellement distinct. L'Être éternel est en même temps l'Être juste; le Dieu saint et sage est en même temps l'Être immortel et bon; il n'est jamais l'un sans l'autre, il ne laisse pas une de ses perfections à part, et ne s'en dépouille pas pour en exercer une autre. Ce sont là les attributs, les pouvoirs divers d'un être simple; c'est son essence. L'homme a la faculté de marcher, de chanter, de parler, de penser, de choisir, de vouloir; ce sont bien dans notre esprit différentes facultés, mais non pas différents êtres : cet homme qui marche, qui chante, qui parle, est le même que celui qui pense, qui choisit, qui veut. C'est la réunion de tout ce que nous distinguons dans un sujet qui en constitue l'être; y ajouter ou y retrancher, c'est en faire un être différent : ce n'est donc pas strictement de Dieu que vous parlez quand, vous livrant au goût de l'abstraction, vous parlez d'un être qui n'a qu'une bonté, ou une justice, ou une miséricorde, ou une sainteté sans bornes : qui dit *Dieu*, parle d'un être qui est souverainement parfait : qui dit *âme*, parle d'un être intelligent; toutes les facultés ou qualités diverses que nous lui attribuons, ne sont que les suites ou effets nécessaires de ce qu'elle est.

Quelque loin que nous poussions l'analyse et la décomposition d'une idée totale, avec quelque soin que nous ayons étudié chacune des idées partielles qu'elle renferme, quelque distinctement que par l'abstraction nous les ayons considérées, ne nous flattons pas d'avoir jamais acquis une idée parfaitement complète d'un individu quelconque : l'esprit le plus pénétrant ne parviendra jamais jusqu'à une connaissance parfaite d'aucun des êtres que nous offre la nature. Le premier principe des substances, ou ce qu'on nomme l'*essence des substances*, nous sera toujours caché; ainsi, quelque distincte que nous paraisse l'idée que par l'abstraction physique nous nous sommes formée d'un être, ne jugeons pas témérairement que nous l'avons approfondi, et qu'il ne nous reste plus rien à y connaître : tant que l'essence même nous est inconnue, nous sommes forcés de convenir qu'il peut y avoir dans cette essence des côtés qui ont échappé à nos regards, et qui nous fourniraient bien de nouvelles idées que nous ne soupçonnons pas, si le voile qui nous cache l'essence de la chose était levé : il n'y a que les idées que nous formons nous-mêmes, dont nous puissions dire que nous les connaissons entièrement.

Tant que nous nous en tenons à cette première abstraction, nous avons, il est vrai, des idées distinctes des individus : mais comme elle ne fait aucune comparaison d'un individu à un autre, pour en saisir le résultat, nous n'avons toujours par son moyen que des idées individuelles; et tant que mon esprit est borné aux idées des individus, un objet ne m'aide point à en connaître un autre : chaque idée que je découvre dans le dernier objet que j'examine, est pour moi une idée toute nouvelle, qui appartient en propre à l'idée totale de cet individu : elle

est elle-même une idée individuelle, pour laquelle je dois inventer un nouveau nom, et il m'en faudra inventer autant que la nature m'offrira d'idées individuelles dans l'immense variété des êtres : mais quelle imagination serait capable de les inventer? Quelle mémoire pourrait les retenir? et quels organes suffiraient à les prononcer? Non-seulement la neige, les lis, le papier, le linge, la craie, le lait, le plâtre, etc., auront leurs noms propres, mais encore chacun des modes de ces substances, qui ne s'offre à l'esprit que comme mode d'un tel individu. La blancheur, par exemple, qui est commune à ces divers êtres, ne pourra pas être désignée par un nom commun, elle exigera un nom particulier dans chaque substance dont elle sera un mode. Je n'aurai nulle mesure, nulle notion, nulle idée commune à laquelle je puisse rapporter plus d'un sujet : chacun me paraîtra isolé et sans rapport ; et mon esprit, accablé par la multitude de ces idées individuelles, qu'aucune classification ne rassemble sous une idée commune, sous une dénomination générale, n'y verra aucun ordre, et se perdra dans ce chaos immense : mais dès que je viens à comparer entre eux les êtres, non-seulement sous leur idée totale et individuelle, mais aussi par les idées partielles que j'ai abstraites de l'idée totale ; quand, par exemple, je compare l'idée de la substance, ou des modes, de la couleur, ou de la figure, ou du mouvement, ou des relations d'un individu, avec l'idée de la substance, ou de la couleur, ou de la figure, ou du mouvement d'un autre individu, je reconnais bientôt dans l'idée de l'un des idées que j'avais déjà découvertes dans celle de l'autre ; j'y vois des traits de ressemblance plus ou moins nombreux ; un troisième me les représente encore, puis un quatrième, un dixième, un centième, un millième m'offrent successivement le même objet d'idée, quoique diversement accompagné chez chacun d'eux ; séparant cette idée de toutes celles qui s'offrent à moi dans ces objets, mais qui ne se ressemblent pas, je la considère seule, je l'isole de tout ce qui l'accompagnait, et je m'en fais une idée à part, à laquelle je donne un nom qui la désigne également partout où son objet existe : ce n'est plus une idée individuelle, c'est une idée commune et générale qui convient à tous les êtres en qui son objet se trouve, quelque différents qu'ils soient à tout autre égard. La blancheur n'est plus un mode particulier du papier sur lequel j'écris maintenant, c'est le nom d'une idée commune à tous les objets blancs, au lait, à la neige, au plâtre, au linge, au lis, à tous les papiers blancs de l'univers. Je vais plus loin encore, et séparant l'idée de blancheur de l'idée de tous les êtres qui l'ont excitée chez moi par leur impression sur mes sens, je me la représente elle-même comme un être à part, réel, isolé dans mon esprit ; par ce moyen, j'ai l'idée abstraite métaphysique de la blancheur, j'en ai une idée que je nomme *universelle* ou générale, parce qu'elle me représente la blancheur partout où existe l'objet qui peut m'en procurer la sensation. L'opération de l'esprit par laquelle je me forme ainsi des idées générales, universelles, séparées de celles de tout individu, est ce que nous nommons *abstraction métaphysique*.

L'ABSTRACTION MÉTAPHYSIQUE est donc l'acte de l'esprit qui, séparant de l'idée d'un individu ce qu'il a de commun avec d'autres, en forme une idée commune à tous, qui ne représente plus aucun individu, mais uniquement les traits par lesquels ces divers êtres se ressemblent. Tant que je me suis borné à décomposer l'idée de moi, et à séparer par l'abstraction physique chacune des idées que mes sens et le sentiment intime de ce qui se passe en moi pouvaient me découvrir, je me suis formé une idée distincte, mais individuelle, qui ne représente que moi : je me suis donné, ou au moins j'ai pu me donner un nom, celui d'*homme :* de même j'ai pu donner un nom particulier à chacune des idées partielles que j'ai distinguées et abstraites de mon idée totale, corps organisé, âme raisonnable, sensibilité physique, sentiment moral, action corporelle, mouvement spontané, pensée, volonté, plaisir, peine, crainte, désir, etc., je n'ai eu besoin que de m'étudier moi seul, pour parvenir à me former par l'abstraction physique toutes ces idées ; j'ai vu d'autres individus, mais ne les comparant point avec moi, je ne les ai considérés que comme d'autres individus qui n'étaient point moi : dans l'idée de chacun d'eux étaient renfermées les idées de tout ce qui les fait être tels individus et non d'autres : je leur ai donné aussi à chacun des noms, *Pierre*, *Alexandre*, *Frédéric*, *Louis*, et ces noms se terminent à ces individus et n'en désignent point d'autres. Mais enfin, à force de voir ces individus et un nombre infini d'autres, et venant à les comparer en décomposant l'idée totale de chacun d'eux et en m'en formant par l'abstraction physique des idées distinctes, j'ai aperçu que ces individus se ressemblaient par nombre d'endroits ; j'ai reconnu dans eux les mêmes objets d'idées partielles que j'avais découverts en moi : malgré quelques différences de taille, de couleur, d'habillement, d'attitude, de lieu, de temps, etc., qui m'empêchent de les confondre, je retrouve chez tous un corps organisé, une âme raisonnable, une sensibilité physique, un sentiment moral : je rassemble tous ces traits communs, j'en forme une idée qui ne renferme que ces traits-là, et à laquelle je trouve que tous ces êtres particuliers participent également. Je leur donne à tous, comme à moi, le nom d'*homme ;* et ce nom ne désigne plus un tel être particulier, mais tous ceux qui participent à l'idée générale que je me suis formée ; cette idée même à laquelle je compare désormais tous les individus que je vois, se présente à mon esprit comme quelque chose de déterminé, de réel, d'existant à part, comme une mesure commune pour juger de tous les êtres avec lesquels je me compare : cette idée reçoit de moi un nom qui semble augmenter encore la réalité imaginaire

de l'existence de son objet, je la désigne par le mot *humanité*, par lequel je veux marquer l'idée composée de tous les traits par lesquels tous les hommes se ressemblent, et jamais ceux qui les distinguent les uns des autres. (*Voy*. ci-après ABSTRAIT et ABSTRAITE.)

Ce qui n'était donc d'abord qu'une idée individuelle devient, par l'abstraction métaphysique telle que nous l'avons définie, une idée plus ou moins générale, selon qu'elle convient à un plus ou moins grand nombre d'individus. Ainsi l'abstraction métaphysique et l'acte par lequel l'esprit généralise ses idées, ne sont qu'un seul et même acte, qui, sous l'une et l'autre dénomination, consiste à former, par la réunion des traits semblables que l'on découvre en divers sujets, des idées qui leur conviennent également à tous, et par le nom qu'on donne à ces idées, à nous procurer un mot commun qui les désigne tous, sans aucun égard aux traits par lesquels ils sont distingués les uns des autres.

Employant le terme d'*homme* pour désigner un certain objet déterminé, tous les objets semblables pourront être représentés par ce même terme. Si l'âme porte ensuite son attention sur tout ce qui est renfermé dans l'idée particulière de l'homme qu'elle a sous les yeux, et que par l'abstraction physique elle s'en forme autant d'idées séparées à chacune desquelles elle donne un nom, elle trouvera dans ces idées partielles les éléments d'une idée abstraite métaphysique, au moyen desquels elle s'élèvera par degrés aux notions les plus universelles.

Détachant donc de l'idée particulière d'un certain homme ce qu'elle a de propre ou d'accidentel, et ne conservant que ce qu'elle a d'essentiel, ou plutôt de commun à tous les hommes que je connais, mon âme se formera l'idée de l'homme en général. Si je ne fixe mon attention que sur la nutrition, le mouvement, le sentiment, j'acquerrai l'idée plus générale d'animal. Si je me borne à ne considérer dans l'homme et dans les animaux que cet arrangement des parties physiques qui rend les corps propres à croître par une nourriture quelconque qui s'incorpore en eux, j'acquerrai l'idée plus générale encore de corps organisé, qui conviendra aux hommes, aux animaux brutes et aux plantes. Laissant là l'idée d'organisation, pour ne considérer que l'étendue et la solidité, mon âme se formera l'idée plus universelle de corps en général. Faisant encore abstraction de l'étendue solide, pour ne m'arrêter qu'à l'existence seule, l'âme acquerra l'idée la plus générale de toutes, celle de l'être. Par ces exemples de l'abstraction métaphysique, on peut aisément comprendre comment l'âme humaine s'est formé cette immense quantité d'idées abstraites qui sont presque toujours l'objet de ses méditations et de son étude, et dont les termes qui les désignent composent presque toute la richesse des langues.

C'est au moyen de cette opération que, sans surcharger les langues de tous les mots nécessaires pour égaler le nombre des individus, nous pouvons tous les désigner, et que, sans avoir une idée de chacun d'eux, nous nous les représentons tous; c'est par elle que, saisissant les traits par lesquels les êtres se ressemblent, nous les avons rangés sous des classes dont les limites sont marquées: de là les genres et les espèces diverses, qui nous facilitent si fort l'étude et la connaissance de ce nombre immense de choses que la nature présente à nos regards; par là nous établissons entre nos idées des rapports qui nous représentent les rapports des êtres entre eux et leur enchaînement; nous transportons dans nos idées l'ordre qui règne dans la nature; nous ne courons plus le risque de nous perdre dans la foule innombrable des êtres; ils se présentent à nous chacun dans son rang et dans l'ordre convenable, pour que nous les distinguions. Sans les classifications, que serait toute l'histoire naturelle? Et comment, sans l'abstraction métaphysique, aurions-nous pu ranger nos idées par classes? Comment aurions-nous distingué sans elle ces traits communs aux êtres de même genre ou de même espèce? Au lieu que par le secours de l'abstraction, nous pouvons nous représenter distinctement tout le spectacle de la nature, chaque genre, chaque classe, chaque espèce supérieure et inférieure, chaque division et sous-division, chaque idée distincte ayant un nom connu, que la mémoire retient aisément, nous pouvons sans peine parler avec clarté de diverses choses, dont nous n'aurions jamais pu sans confusion faire le sujet de nos conversations, ni l'objet de nos jugements. Sans l'abstraction métaphysique, nous ne pouvons juger que des individus que nous connaissons; mais ayant généralisé nos idées, nous pouvons juger de tous les individus de l'espèce, pourvu que nous ne prononcions à leur égard que sur les idées distinctes que nous en avons acquises.

Quelque avantage cependant que nous tirions de la capacité d'abstraire, quelque supériorité que nous ayons à cet égard sur les brutes, n'oublions pas, d'un côté, que cette faculté ne nous est nécessaire qu'à cause des bornes de nos connaissances; et de l'autre, que l'abus qu'il est si facile d'en faire est pour nous une source funeste de disputes vaines et d'erreurs dangereuses.

Incapables de voir d'un coup d'œil et distinctement toutes les faces d'un sujet, toutes les idées partielles renfermées dans l'idée totale, il a fallu, pour en acquérir la connaissance, le décomposer et en séparer chaque idée par l'abstraction physique; trop bornés pour voir et examiner tous les êtres, tous les faits individuels, nous avons dû nous restreindre à l'étude d'un très-petit nombre, d'après lequel nous jugeons de tous les autres que nous croyons leur être semblables: notre mémoire étant trop faible pour rappeler toutes les circonstances particulières et les modifications propres à chaque individu, et tous les caractères qui les distinguent les uns des autres, nous les retranchons par l'abstraction métaphysique, nous les laissons

à part comme s'ils n'existaient pas, et nous nous bornons à ce qui nous a paru être essentiel et commun à chacun d'eux. Rien de tel n'est nécessaire et n'a lieu dans l'intelligence suprême ; sa connaissance infinie comprend tous les individus ; il ne lui est pas plus difficile de penser à tous en même temps, que de ne penser qu'à un seul ; de voir toutes les faces d'un sujet, que de n'en envisager qu'une seule ; au lieu que la capacité de notre esprit est remplie, non-seulement lorsque nous pensons à un seul objet, mais même lorsque nous ne le considérons que par un seul endroit.

Des notions qui partent d'une telle origine ne peuvent être que défectueuses, et vraisemblablement il y aura du danger à nous en servir sans précaution ; l'expérience ne nous en a que trop souvent convaincus, et il est du devoir d'un philosophe de se tenir en garde contre les erreurs qui peuvent en naître. Nous allons parcourir en peu de mots les différents piéges que nous tend l'agrément des idées universelles.

1° L'abstraction métaphysique, en généralisant nos idées, a donné plus d'étendue à nos connaissances, et a ouvert un champ plus vaste à nos méditations. Il est flatteur pour notre esprit de pouvoir, au moyen des classifications sous lesquelles nous rangeons tous les êtres, embrasser la nature entière : nous en sommes, ou au moins nous en paraissons plus savants, plus profonds : nous faisons, d'après ces idées universelles, des règles générales en plus petit nombre, nous portons des jugements plus étendus, notre paresse, ou plutôt la faible portée de notre esprit en est flattée; mais en nous applaudissant de notre science spéculative, nous sommes forcés à chaque pas de déplorer notre peu d'habileté dans la pratique. Etendre nos idées générales n'est pas perfectionner nos idées individuelles, et cependant ce n'est jamais d'une manière générale et universelle que nous agissons, mais toujours dans les cas particuliers et envers tel ou tel individu. Or ces traits particuliers, ces différences propres, ces circonstances individuelles, dont nous faisons abstraction pour généraliser nos idées, modifient si considérablement et de tant de façons différentes dans chaque individu l'objet de l'idée métaphysique que nous nous sommes faite par l'abstraction, que ce qui était vrai à l'égard de l'idée générale ne l'est plus à l'égard de l'individu. Si, pour juger sainement d'une chose dans chaque cas particulier, il faut la connaître sous toutes ses faces; si, pour réussir à produire tel effet désiré sur tel individu, il faut avoir une idée la plus exacte possible du sujet sur lequel on veut agir et des moyens que l'on emploie, on devra convenir que le plus habile dans chaque genre d'occupation et dans chaque cas particulier, ne sera pas celui qui aura le plus d'idées abstraites métaphysiques et les notions les plus universelles, mais celui qui aura le plus d'idées distinctes individuelles. De là vient, par exemple, que tant de savants médecins, dont les jugements généraux sont des oracles, et qui dans la spéculation l'emportent sur tous les autres, ont si peu de succès et montrent une capacité au-dessous du médiocre dans la cure des maladies pour lesquelles les particuliers les consultent. De là tant de systèmes de législation, d'éducation, d'économie, qui, aussi longtemps que l'on s'en tient aux idées générales, paraissent bien liés et infaillibles, qui cependant, lorsqu'on vient à en faire l'application aux cas particuliers, sont absolument impraticables. De là tant de machines inventées avec esprit, mais qui, pour avoir été construites d'après des idées purement métaphysiques, ont prouvé ce que nous avons dit, que ce ne sont pas les idées universelles, mais le plus grand nombre d'idées distinctes, individuelles, qui font l'homme habile dans chaque genre d'occupation, dans chaque cas particulier. Les défauts dont nous avons parlé viennent de ce que l'on ne se souvient pas comme on le devrait, 1° que les abstractions ne sont que dans notre esprit et jamais dans la nature ; qu'il n'existe point d'être métaphysique, aucun objet général, mais seulement des individus ; que la nature n'agit jamais par classe, mais par individus ; et que l'idée abstraite universelle est, dans chacun des êtres, modifiée par tant de circonstances propres, que l'on ne saura établir aucune règle générale d'une application sûre sur la seule idée universelle formée par l'abstraction métaphysique. On oublie, 2° que quelque profondément que l'on ait médité sur les êtres d'une même espèce, quelque soin qu'on ait apporté à rassembler dans l'idée universelle tous les traits qu'on suppose leur être essentiels et qu'on voit leur être communs à tous, jamais cette idée universelle ne nous représentera leur essence, et par conséquent ne nous mettra en droit de dire sans témérité : Je ne vois rien de plus que cela dans mon idée, donc il n'y a rien de plus que cela dans les êtres qu'elle doit me représenter, donc tels êtres ne peuvent produire ou souffrir que tels effets précisément. 3° Que c'est moins par rapport à leur nature réelle que par rapport à nos connaissances, que nous rangeons les êtres dans différentes classes subordonnées ; un œil plus perçant, des sens plus délicats, plus de pénétration dans l'esprit, nous feraient apercevoir entre des êtres que nous croyons semblables, des différences qui nous obligeraient à les ranger dans d'autres classes distinctes de toutes les autres : nous verrions qu'il n'est pas dans la nature deux êtres parfaitement semblables : que chacun a des rapports, des influences, des qualités, des facultés, des pouvoirs différents ; nous voyons des ressemblances, et nous en concluons précipitamment que les différences dont nous faisons abstraction, ou que nous n'avons pas aperçues, ne sont rien ; en conséquence, nous croyons pouvoir attendre les mêmes effets de chacun des individus que nous rangeons dans la même classe, et nous nous trompons.

2° Une seconde erreur qui naît de l'habi-

tude des abstractions et de l'abus des idées universelles, consiste à regarder chaque genre, chaque espèce, chaque classe d'êtres, comme faisant un corps à part, qui agit en bloc, qui forme dans la nature une province isolée, qui ne tient qu'à elle-même et qui suit en corps une même loi générale; au lieu que dans le vrai, nul être n'agit en général, nul genre, nulle espèce n'agit en corps : chaque individu agit individuellement par une suite de ce qu'il est, comme étant un tel être et non un autre, déterminé en tous sens, qui existe en ce moment en tel lieu, avec tels caractères, tels rapports qui lui sont propres, et qui a en conséquence des influences particulières dont l'effet est détruit si vous lui substituez un autre individu. Cet être tel qu'il existe est aussi différent dans sa place de tout individu de son espèce, relativement aux effets qu'il produira, que s'il était d'une espèce différente; c'est de l'oubli de cette vérité qu'est sans doute venue l'erreur si commune aujourd'hui chez les philosophes à la mode, qui, pour combattre le système consolant d'une providence particulière, enseignent que Dieu n'agit que par des lois générales; supposant qu'il ne connaît la nature que par les idées universelles, qu'il ne fait attention qu'aux genres et aux espèces et jamais aux individus, ne faisant pas réflexion que ces classifications, ces idées universelles ne sont dues qu'aux bornes de notre esprit, et qu'elles ne peuvent avoir lieu dans l'intelligence infinie à qui tout est présent; qui, découvrant toutes les différences qui distinguent un individu d'un autre, ne peut jamais les confondre; qui par conséquent n'a jamais besoin d'abstractions et d'idées universelles pour étendre ses connaissances, pour prévenir la confusion dans ses idées et pour soulager sa mémoire. Chaque individu est pour lui un être à part, un agent déterminé, dont les rapports, l'influence, les modifications sont fixés par ce qu'il est précisément.

3° Une troisième erreur due à l'abus des abstractions métaphysiques, consiste à donner à nos idées universelles abstraites une existence hors de nous, une réalité distincte des individus qui nous ont fourni les idées simples dont nous composons l'idée générale. On semble soupçonner hors des individus je ne sais quelle essence qui va se placer dans chaque être, et à laquelle ensuite vont se joindre les modifications qui font qu'un tel individu est tel et non un autre. De là tous ces termes inintelligibles des scolastiques, *nature universelle*, *relations*, *formalités*, *qualités occultes*, *formes substantielles*, *espèces intentionnelles*. De là tant de questions vaines et absurdes sur le néant, sur les êtres possibles, sur les créatures non existantes encore. De là la fameuse controverse entre les nominaux et les réalistes. Peut-être même les modernes ne sont-ils pas exempts de cette erreur; au moins ne paraît-il pas qu'ils emploient toujours, comme ils le devraient, les mots d'*être*, par exemple, de *substance*, d'*espèce*, de *genre*, d'*essence*, etc., pour être seulement les noms de certaines collections d'idées simples, mais ils semblent vouloir désigner par là je ne sais quelles réalités existant hors d'eux. *Voy.* Locke, *Essai sur l'entendement humain*. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, sect. 5. Clerici *Opera philosophica. Pars prima Logicæ*. Wats, *Philosophical Worcks*, *Essai III*. Wats, *Logik*. Bonnet, *Essai de Psychologie*.

ABSTRAIT, en logique. — Les termes *abstraits* sont ceux qui ne marquent aucun objet qui existe hors de notre imagination. Ainsi *beauté*, *laideur*, sont des termes abstraits. Il y a des objets qui nous plaisent, et que nous trouvons beaux; il y en a d'autres au contraire qui nous affectent d'une manière désagréable, et que nous appelons *laids*. Mais il n'y a hors de nous aucun être qui soit la laideur ou la beauté. (*Voy.* ABSTRACTION.)

ABSTRAIT (TERME). — On entend par là tout terme qui est le signe d'une idée abstraite. Il y aura donc autant de diverses sortes de termes *abstraits* qu'il y aura de différentes idées *abstraites*; puisque chacune d'elles doit avoir un nom qui la fixe dans notre mémoire, et qui lui donne dans notre esprit une réalité qui lui manque hors de nous. Nulle part la nature ne nous offre l'objet isolé et subsistant d'une idée abstraite. (*Voy.* ABSTRACTION, ABSTRAITE.) Tous les termes de la langue sont ou individuels ou abstraits, les individuels désignent chacun un individu distinct; ce sont ceux que l'on appelle *noms propres*, tels que *Cicéron*, *Virgile*, *Bucéphale*, *Londres*, *Rome*, *Seine*, *Tibre*. Les autres sont des termes abstraits, parce qu'ils ne désignent pas des individus, mais des idées communes à plusieurs. Tous les substantifs de cette espèce qui désignent des idées universelles, des espèces ou des genres d'êtres, se nomment chez les grammairiens, *noms appellatifs*, tels que *poisson*, *cheval*, *homme*, *ville*, *rivière*, etc.; mais en philosophie on nomme *abstraits*, généralement tous les termes qui désignent quelque idée *abstraite*, de quelque nature qu'elle soit, de substance, de mode, de relation, soit qu'elle se rapporte à des êtres existant substantiellement, soit qu'elle n'ait d'existence que dans notre esprit, comme sont les mots *corps*, *esprit*, *étendue*, *couleur*, *solidité*, *mouvement*, *vie*, *mort*, *pensée*, *volonté*, *sentiment*, *honneur*, *vertu*, *tempérance*, *religion*, etc. Les pronoms, les adjectifs, les nombres, les verbes, les adverbes, les conjonctions, les prépositions, les particules, sont des termes *abstraits*, puisqu'ils ne désignent point par eux-mêmes d'individus, mais des idées communes à plusieurs, formées dans notre esprit par *abstraction*.

Entre ces termes, les scolastiques en ont distingué deux sortes, qu'ils ont opposées l'une à l'autre, dont l'une forme une classe des termes qu'ils nomment *abstraits*, et l'autre celle des termes qu'ils nomment *concrets*.

Les *abstraits*, selon eux, sont les termes qui expriment les modes ou les qualités d'un être, sans aucun rapport à l'objet en qui se trouve ce mode ou cette qualité, ce sont les

noms substantifs en grammaire; tels sont les mots *blancheur*, *rondeur*, *longueur*, *sagesse*, *mort*, *immortalité*, *vie*, *religion*, *foi*, etc.

Les *concrets* sont ceux qui représentent ces modes, ces qualités avec un rapport à quelque sujet indéterminé, ou autrement ceux qui représentent le mode comme appartenant à quelque être; et ces termes sont ceux que les grammairiens nomment *adjectifs*, quoique assez souvent ils soient employés comme substantifs; tels sont, *blanc*, *rond*, *long*, *sage*, *mortel*, *mort*, *immortel*, *vivant*, *religieux*, *fidèle*, etc.: quoique les termes *sage*, *fou*, *philosophe*, *lâche*, etc., s'emploient souvent comme substantifs, ils sont cependant termes concrets, parce qu'ils ont leurs termes *abstraits* correspondants, *sagesse*, *folie*, *philosophie*, *lâcheté*, etc.

Après ces explications, que nous ne saurions étendre sans répéter ce que nous avons dit sous *Abstraction*, et ce que nous dirons sous *Idées abstraites*, il ne nous reste qu'une ou deux remarques à faire sur les termes *abstraits*.

1° Un terme abstrait peut quelquefois être employé comme nom propre et individuel, en y ajoutant quelque mot qui en restreigne le sens à un seul individu, ou en indiquant quelque circonstance qui produise le même effet dans l'esprit de ceux qui la connaissent. Ainsi *père*, *mère*, *femme*, *sœur*, *maison* sont des termes généraux, des termes *abstraits*: ils deviendront individuels, si je dis, par exemple, *mon père*, *ma mère*, *ma femme*, *sa sœur*, *la maison de saint Paul*. De même si, étant à Paris, je dis, *le roi*, *la rivière*, chacun sait que je parle de *Louis XVI*, de *la Seine*, quoique ces termes *roi*, *rivière*, soient des termes généraux qui, en tout autre cas, désignent *chaque roi*, *chaque rivière*, etc.

2° De même des termes individuels, des noms propres peuvent devenir des termes universels et abstraits, parce qu'ayant pris, de l'être unique que chacun désigne, les caractères les plus frappants qui les ont distingués, on en fait un concept à part, auquel on donne ce nom propre individuel, et on emploie ce nom propre à désigner tout autre être qui lui ressemble par ces traits caractéristiques. Ayant saisi, par exemple, dans l'idée individuelle d'*Alexandre*, les idées partielles d'*ambition*, de *valeur entreprenante;* dans l'idée de *César*, celle d'*un général parfait*, qui joint *la science militaire*, *l'étude des belles-lettres*, *la prudence*, *l'activité au courage héroïque*; j'emploie les mots *Alexandre* et *César*, comme des noms communs qui ne désignent que des traits distinctifs de ces individus: je les emploie dans ce sens, et je dis de *Charles XII*, c'est l'*Alexandre du Nord*; de *Frédéric III*, c'est un *César*. C'est dans ce même sens que l'on dira d'un politique fourbe, cruel, qui emploie la trahison et le crime: c'est un *Machiavel*.

3° C'est à l'existence des termes *abstraits* que nous devons ces figures poétiques qui consistent à personnifier des idées purement intellectuelles: la *mort*, la *religion*, la *discorde*, la *nature*, la *superstition*, etc. Peut-être est-ce à l'abus de ces termes que l'on a dû le polythéisme absurde de tant de peuples, parce que l'on a personnifié les attributs divins et les divers actes de la Providence. On a bientôt oublié que ces termes ne désignaient que des idées abstraites, et non des êtres réels existant à part.

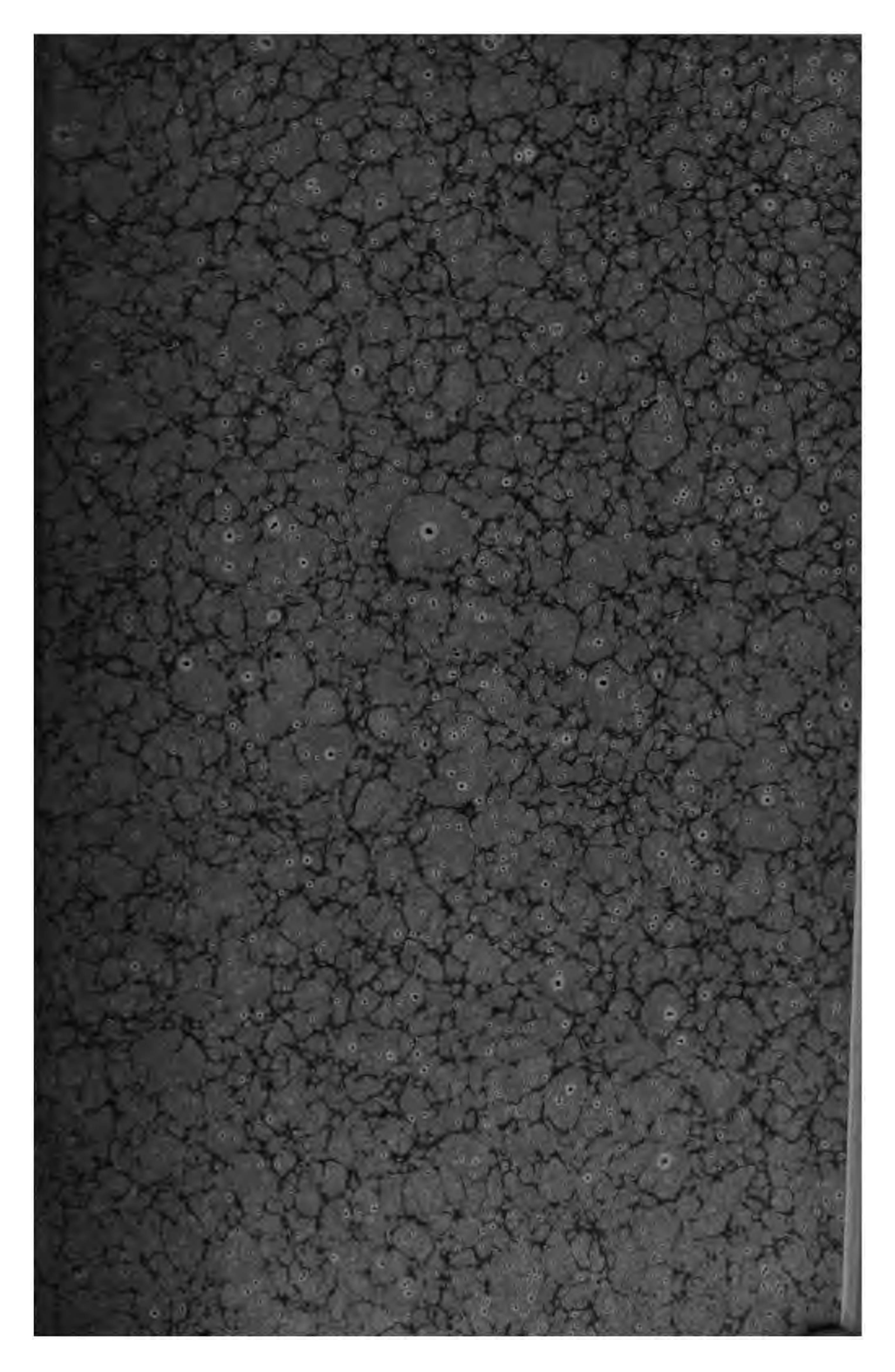
4° Enfin, il faut observer que l'on ne peut fixer le sens des termes abstraits, qu'en détaillant les diverses idées simples dont la réunion constitue l'idée abstraite qu'on désigne par leur moyen; mais si l'objet que signifie ce terme *abstrait* n'est lui-même qu'une seule idée simple, ce qui a lieu dans les noms des sensations simples, comme *rouge*, *vert*, *doux*, *aigre*, *chaud*, *froid*, on ne peut pas les définir; il faut les expliquer par d'autres termes, ou présenter l'objet même, et le faire agir sur les sens. (G. M.) *Encyclop. méthod.*

ABSTRAITE (Idée). — C'est celle qui nous représente seulement une partie des idées simples que nous distinguons dans l'idée totale d'un individu. Nous acquérons ces idées par le moyen de l'Abstraction. (*Voy.* ci-dessus ce mot.)

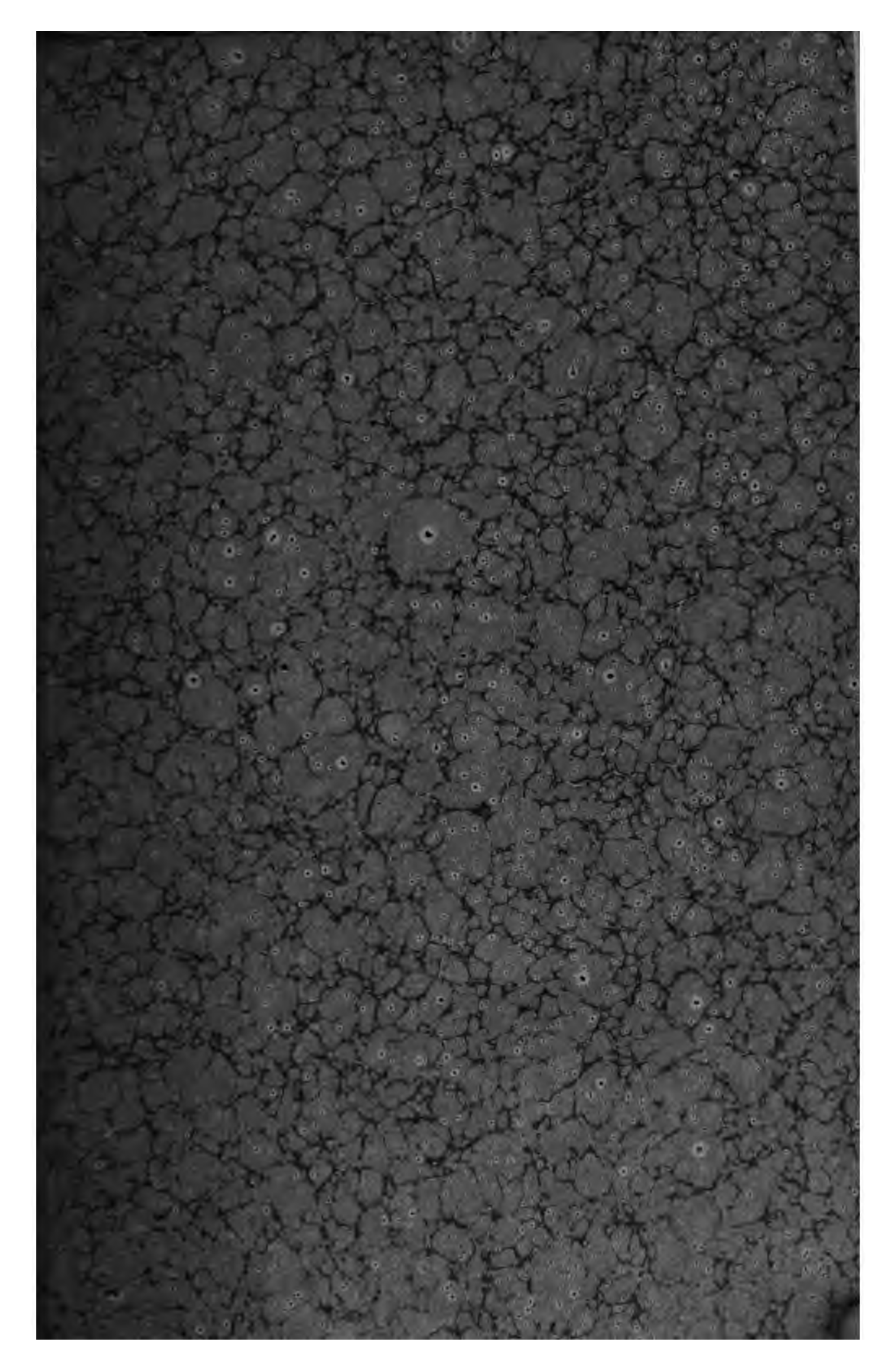
Comme il y a deux sortes d'abstractions, l'abstraction physique qui nous donne les idées abstraites individuelles, et l'abstraction métaphysique qui nous procure les idées générales ou universelles; il y a aussi deux sortes d'idées abstraites considérées relativement à leur origine.

Les idées abstraites individuelles sont celles que j'acquiers par la décomposition de l'idée totale d'un individu unique, que j'examine seul, en lui-même, sans rapport à aucun autre qu'à moi, soit que cet individu soit moi-même, soit qu'il existe hors de moi. Ces idées individuelles abstraites sont les éléments de toutes les autres idées que je puis avoir, de toutes les connaissances que j'acquiers, de toute la capacité intellectuelle qui me distingue des brutes. Je dois ces idées, soit à mes sens qui reçoivent des impressions qui se communiquent à mon âme, et lui donnent ces idées qui lui représentent, ou qu'elle croit lui représenter les objets qui les occasionnent; soit à ce sentiment intime qu'elle a de ce qui se passe en elle-même, de ce qu'elle fait, de ce qu'elle souffre. Si chaque individu ne l'affectait que d'une seule manière, elle n'aurait de chacun qu'une idée simple, indivisible, dont elle ne pourrait rien abstraire; mais chaque individu, chaque être l'affectant de diverses manières, faisant sur elle des impressions différentes, soit momentanées, soit successives, elle distingue ces impressions, elle les considère à part, et se forme par ce moyen des idées abstraites. Une boule s'offre à mes regards, et repose sur ma main; je m'en forme une idée d'après les impressions qu'elle fait sur mes sens; je distingue ces impressions, sa rondeur, sa blancheur, sa pesanteur: chacune de ces idées, ou plutôt les causes qui les font naître en moi, je les nomme *modes* de cette substance: ces modes me paraissent attachés à cet individu dont je dis qu'il est rond, qu'il est blanc, qu'il est pesant: cet individu, me paraît être quelque


600043783V




600043783V



si Dieu, les esprits, les corps, ou même le vide sont des substances, il est évident que la question n'est pas si ces choses conviennent avec les idées simples rassemblées sous ces mots *eau, homme, substance ;* elle se résoudrait d'elle-même. Il s'agit de savoir si ces choses renferment certaines essences, certaines réalités qu'on suppose que ces mots *eau, homme, substance* signifient.

VIII. Ce préjugé a fait imaginer à tous les philosophes qu'il faut définir les substances par la différence la plus prochaine et la plus propre à en expliquer la nature. Mais nous sommes encore à attendre d'eux un exemple de ces sortes de définitions. Elles seront toujours défectueuses par l'impuissance où ils sont de connaître les essences : impuissance dont ils ne se doutent pas, parce qu'ils se préviennent pour des idées abstraites qu'ils réalisent et qu'ils prennent ensuite pour l'essence même des choses.

IX. L'abus des notions abstraites réalisées se montre encore bien visiblement, lorsque les philosophes, non contents d'expliquer à leur manière la nature de ce qui est, ont voulu expliquer la nature de ce qui n'est pas. On les a vus parler des créatures purement possibles, comme des créatures existantes, et tout réaliser jusqu'au néant d'où elles sont sorties. Où étaient les créatures, a-t-on demandé, avant que Dieu les eût créées ? La réponse est facile ; car c'est demander où elles étaient avant qu'elles fussent ; à quoi, ce me semble, il suffit de répondre qu'elles n'étaient nulle part.

L'idée des créatures possibles n'est qu'une abstraction réalisée, que nous avons formée en cessant de penser à l'existence des choses, pour ne penser qu'aux autres qualités que nous leur connaissons. Nous avons pensé à l'étendue, à la figure, au mouvement et au repos des corps, et nous avons cessé de penser à leur existence. Voilà comment nous nous sommes fait l'idée des corps possibles : idée qui leur ôte toute leur réalité, puisqu'elle les suppose dans le néant ; et qui, par une contradiction évidente, la leur conserve, puisqu'elle nous les représente comme quelque chose d'étendu, de figuré, etc.

Les philosophes n'apercevant pas cette contradiction, n'ont pris cette idée que par ce dernier endroit. En conséquence, ils ont donné à ce qui n'est point les réalités de ce qui existe, et quelques-uns ont cru résoudre d'une manière sensible les questions les plus épineuses de la création.

X. « Je crains, dit Locke, que la manière dont on parle des facultés de l'âme n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctement en nous, qui ont différentes fonctions et différents pouvoirs, qui commandent, obéissent et exécutent diverses choses, comme autant d'êtres distincts ; ce qui a produit quantité de vaines disputes, de discours obscurs et pleins d'incertitude sur les questions qui se rapportent à ces différents pouvoirs de l'âme. »

Cette crainte est digne d'un sage philosophe ; car pourquoi agiterait-on comme des questions fort importantes, *si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté, s'ils sont l'un et l'autre également actifs ou également libres ; si la volonté est capable de connaissance, ou si ce n'est qu'une faculté aveugle ; si enfin elle commande à l'entendement, ou si celui-ci la guide et la détermine ?* Si par *entendement et volonté* les philosophes ne voulaient exprimer que l'âme envisagée par rapport à certains actes qu'elle produit ou peut produire, il est évident que le jugement, l'activité et la liberté appartiendraient à l'entendement ou ne lui appartiendraient pas, selon qu'en parlant de cette faculté on considérerait plus ou moins de ces actes. Il en est de même de la volonté. Il suffit, dans ces sortes de cas, d'expliquer les termes, en déterminant par des analyses exactes les notions qu'on se fait des choses. Mais les philosophes ayant été obligés de se représenter l'âme par des abstractions, ils en ont multiplié l'être, et l'entendement et la volonté ont subi le sort de toutes les notions abstraites. Ceux mêmes, tels que les cartésiens, qui ont remarqué expressément que ce ne sont point là des êtres distingués de l'âme, ont agité toutes les questions que je viens de rapporter. Ils ont donc réalisé ces notions abstraites contre leur intention, et sans s'en apercevoir. C'est qu'ignorant la manière de les analyser, ils étaient incapables d'en connaître les défauts, et par conséquent de s'en servir avec toutes les précautions nécessaires.

XI. Ces sortes d'abstractions ont infiniment obscurci tout ce qu'on a écrit sur la liberté : question où bien des plumes ne paraissent s'être exercées que pour l'obscurcir davantage. L'entendement, disent quelques philosophes, est une faculté qui reçoit les idées ; et la volonté est une faculté aveugle par elle-même, et qui ne se détermine qu'en conséquence des idées que l'entendement lui présente. Il ne dépend pas de l'entendement d'apercevoir ou non les idées et les rapports de vérité ou de probabilité qui sont entre elles. Il n'est pas libre, il n'est pas même actif, car il ne produit point en lui les idées du blanc et du noir, et il voit nécessairement que l'une n'est pas l'autre. La volonté agit, il est vrai : mais, aveugle par elle-même, elle suit le *dictamen* de l'entendement ; c'est-à-dire qu'elle se détermine conséquemment à ce que lui prescrit une cause nécessaire. Elle est donc aussi nécessaire. Or, si l'homme était libre, ce serait par l'une ou l'autre de ces facultés. L'homme n'est donc pas libre.

Pour réfuter tout ce raisonnement, il suffit de remarquer que ces philosophes se font, de l'entendement et de la volonté, des fantômes qui ne sont que dans leur imagination. Si ces facultés étaient telles qu'ils se les représentent, sans doute que la liberté n'aurait jamais lieu. Je les invite à rentrer en eux-mêmes, et je leur réponds que, pourvu qu'ils veuillent renoncer à ces réalités abstraites et analyser leurs pensées, ils verront les choses d'une manière bien différente. Il n'est point vrai, par exemple, que l'entendement ne

soit ni libre, ni actif; les analyses que nous en avons données démontrent le contraire. Mais il faut convenir que cette difficulté est grande, si même elle n'est insoluble dans l'hypothèse des idées innées.

XII. Je ne sais si, après ce que je viens de dire, on pourra enfin abandonner toutes ces abstractions réalisées : plusieurs raisons me font appréhender le contraire. Il faut se souvenir que nous avons dit que les noms des substances tiennent dans notre esprit la place que les sujets occupent hors de nous : ils y sont le lien et le soutien des idées simples, comme les sujets le sont au dehors des qualités. Voilà pourquoi nous sommes toujours tentés de les rapporter à ce sujet, et de nous imaginer qu'ils en expriment la réalité même.

En second lieu, j'ai remarqué ailleurs que nous pouvons connaître toutes les idées simples dont les notions archétypes se sont formées. Or, l'essence d'une chose étant, selon les philosophes, ce qui la constitue ce qu'elle est, c'est une conséquence que nous puissions, dans ces occasions, avoir des idées des essences : aussi leur avons-nous donné des noms. Par exemple, celui de *justice* signifie l'essence du juste; celui de *sagesse*, l'essence du sage, etc. C'est peut être là une des raisons qui a fait croire aux scolastiques que pour avoir des noms qui exprimassent les essences des substances, ils n'avaient qu'à suivre l'analogie du langage. Ainsi ils ont fait les mots de *corporéité*, d'*animalité* et d'*humanité*, pour désigner les essences du *corps*, de l'*animal* et de l'*homme*. Ces termes leur étant devenus familiers, il est bien difficile de leur persuader qu'ils sont vides de sens (5).

En troisième lieu, il n'y a que deux moyens de se servir des mots; s'en servir après avoir fixé dans son esprit toutes les idées simples qu'ils doivent signifier, ou seulement après les avoir supposés signes de la réalité même des choses. Le premier moyen est pour l'ordinaire embarrassant, parce que l'usage n'est pas toujours assez décidé. Les hommes voyant les choses différemment, selon l'expérience qu'ils ont acquise, il est difficile qu'ils s'accordent sur le nombre et sur la qualité des idées de bien des noms. D'ailleurs, lorsque cet accord se rencontre, il n'est pas toujours aisé de saisir dans sa juste étendue le sens d'un terme : pour cela il faudrait du temps, de l'expérience et de la réflexion. Mais il est bien plus commode de supposer dans les choses une réalité dont on regarde les mots comme les véritables signes; d'entendre par ces noms, *homme*, *animal*, etc., une entité qui détermine et distingue ces choses, que de faire attention à toutes les idées simples qui peuvent leur appartenir. Cette voie satisfait tout à la fois notre impatience et notre curiosité. Peut-être y a-t-il peu de personnes, même parmi celles qui ont le plus travaillé à se défaire de leurs préjugés, qui ne sentent quelque penchant à rapporter tous les noms des substances à des réalités inconnues. Cela paraît même dans des cas où il est facile d'éviter l'erreur, parce que nous savons bien que les idées que nous réalisons, ne sont pas de véritables êtres. Je veux parler des êtres moraux, tels que la *gloire*, la *guerre*, la *renommée*, auxquels nous n'avons donné la dénomination d'*être* que parce que dans les discours les plus sérieux, comme dans les conversations les plus familières, nous les imaginons sous cette idée.

XIII. C'est là certainement une des sources des plus étendues de nos erreurs. Il suffit d'avoir supposé que les mots répondent à la réalité des choses pour les confondre avec elles, et pour conclure qu'ils en expliquent parfaitement la nature. Voilà pourquoi celui qui fait une question, et qui s'informe de ce qu'est tel ou tel corps, croit, comme Locke le remarque, demander quelque chose de plus qu'un nom, et que celui-ci, qui lui répond, *c'est du fer*, croit aussi lui apprendre quelque chose de plus. Mais avec un tel jargon il n'y a point d'hypothèse, quelque inintelligible qu'elle puisse être, qui ne se soutienne. Il ne faut plus s'étonner de la vogue des différentes sectes.

XIV. Il est donc bien important de ne pas réaliser nos *abstractions*. Pour éviter cet inconvénient, je ne connais qu'un moyen, c'est de savoir développer l'origine et la génération de toutes nos notions abstraites. Mais ce moyen a été inconnu aux philosophes, et c'est en vain qu'ils ont tâché d'y suppléer par des définitions. La cause de leur ignorance à cet égard, c'est le préjugé où ils ont toujours été qu'il fallait commencer par les idées générales : car, lorsqu'on s'est défendu de commencer par les particulières, il n'est pas possible d'expliquer les plus abstraites qui en tirent leur origine. En voici un exemple :

Après avoir défini l'impossible, par *ce qui implique contradiction;* le possible par *ce qui ne l'implique pas*, et l'être par *ce qui peut exister*, on n'a pas su donner de définition de l'existence, sinon qu'elle est *le complément de la possibilité.* Mais je demande si cette définition présente quelque idée ; et si l'on ne serait pas en droit de jeter sur elle le ridicule qu'on a donné à quelques-unes de celles d'Aristote.

Si le possible est *ce qui n'implique pas contradiction*, la possibilité est *la non-implication de contradiction.* L'existence est donc *le complément de la non-implication de contradiction.* Quel langage! En observant mieux l'ordre naturel des idées, on aurait vu que la notion de la possibilité ne se forme que d'après celle de l'existence.

Je pense qu'on n'adopte ces sortes de définitions que parce que, connaissant d'ailleurs la chose définie, on n'y regarde pas de si près. L'esprit qui est frappé de quelque clarté la leur attribue, et ne s'aperçoit point qu'elles sont inintelligibles. Cet exemple fait voir combien il est important de s'attacher à ma méthode ; c'est-à-dire de substituer tou-

(5) On trouvera à la fin de l'article la réfutation de cette erreur.

jours des analyses aux définitions des philosophes. Je crois même qu'on devrait porter le scrupule jusqu'à éviter de se servir des expressions dont ils paraissent le plus jaloux. L'abus en est devenu si familier, qu'il est difficile, quelque soin qu'on se donne, qu'elles ne fassent mal saisir une pensée au commun des lecteurs. Locke en est un exemple. Il est vrai qu'il n'en fait pour l'ordinaire que des applications fort justes : mais on l'entendrait dans bien des endroits avec plus de facilité, s'il les avait entièrement bannies de son style. Je n'en juge au reste que par la traduction.

Ces détails font voir quelle est l'influence des idées abstraites. Si leurs défauts ignorés ont fort obscurci toute la métaphysique, aujourd'hui qu'ils sont connus, il ne tiendra qu'à nous d'y remédier. CONDILLAC. — (*Voy.* LANGAGE, § V.)

Les idées générales et abstraites ne sont pas de pures dénominations.

Nous ne devons pas abandonner cette matière sans jeter un coup d'œil sur l'opinion des nominaux, renouvelée à peu près dans toute sa pureté par Hobbes, Condillac et un grand nombre de philosophes modernes, d'autant que notre doctrine relative à la mémoire, et au rapport de la parole à la pensée, nous fournit le moyen de l'apprécier avec exactitude, et de nous fixer enfin sur la nature des idées générales.

Voici comment Condillac s'exprime à cet égard : « Qu'est-ce, au fond, que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit? ce n'est qu'un nom; ou si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale. » (*Log.*, chap. 5, part. II.)

« Les idées abstraites et générales ne sont donc que des dénominations. » (*Ibid.*)

« Si vous croyez que les idées abstraites et générales sont autre chose que des noms, dites, si vous le pouvez, quelle est cette autre chose. » (*Langue des calculs.*)

L'auteur des *Leçons de philosophie* ne modifie que très-légèrement ces assertions; et, les reconnaissant si près de la vérité, qu'elles lui paraissent pouvoir être conservées sans inconvénient, il ajoute : « Il n'y a donc pas, à la rigueur, d'idées générales, puisque ce qu'on appelle idée générale est, ou une idée individuelle, ou un mot général. » (*Leçons de phil.*, part. II, leç. 2ᵉ.)

Faut-il admettre rigoureusement ces assertions, et restreindrons-nous à ce point la portée de l'intelligence humaine, qui ne se nourrit, ne se développe, ne s'étend, et ne s'enrichit qu'au moyen des abstractions et des réalités? Faut-il la réduire à n'opérer que sur des signes, comme les algébristes, et à ne voir dans les vérités générales, tant qu'elle n'en fait pas des applications individuelles, que des rapports nominaux, des vérités nominales? Faut-il ne reconnaître entre le savant qui expose clairement la vérité, et l'ignorant qui répète des leçons sans les comprendre, d'autre différence que le pouvoir d'en faire l'application, que possède l'un, et dont l'autre est privé? Nous sommes loin de le croire; et tout ce que nous avons dit de la manière dont se forment les idées générales, du caractère, et des effets des idées habituelles, et de la fusion du sentiment de la pensée dans celui de la parole, semble prouver rigoureusement combien cet enseignement sur la nature des idées générales est loin de la vérité.

« Si vous croyez que les idées abstraites et générales sont autre chose que des noms, dites, si vous le pouvez, quelle est cette autre chose. » Singulier raisonnement! surtout de la part d'un philosophe qui s'est si souvent et si fortement élevé contre la manie de tout définir; qui a si bien montré qu'il est un nombre immense de choses qui ne peuvent nous être connues qu'autant qu'elles sont mises sous nos yeux.

Et que répondrait-il à un partisan de la doctrine de M. Broussais, qui, faisant un raisonnement tout à fait pareil, lui dirait : Si vous croyez que la sensation est autre chose qu'un mouvement des nerfs, que la volonté est autre chose qu'une irritation du cerveau, dites, si vous le pouvez, quelle est cette autre chose?

Il dirait sans doute au matérialiste : La sensation, la volonté ne peuvent pas se définir; la sensation est ce que vous sentez, à la suite des impressions faites sur vos organes; la volonté est cet acte que vous sentez être de vous, à la suite duquel vous voyez se produire le mouvement voulu. Il est impossible d'aller au delà; tout ce qu'on ajoute de plus n'est que le commentaire, non de cette définition, car ce n'en est pas une, mais bien de cette indication.

Je vous dirai de même : L'idée abstraite, l'idée générale, est ce que vous sentez distinctement avoir tiré de la vue d'un plus ou moins grand nombre d'objets, se ressemblant, parce qu'ils ont les mêmes qualités; ce que vous savez avoir attaché aux mots qui, par là, en sont devenus le signe, l'expression et le corps; c'est ce que vous sentez en vous, lorsque vous prononcez, ou que vous entendez prononcer les mots; car vous sentez toujours qu'il y a quelque chose de plus en vous que la sensation des mots; que ces mots ont un sens, que ce sens est une idée, et que cette idée est une modification de vous, une partie de votre intelligence.

Je dirai de plus qu'il est impossible d'aller au delà, non pas de cette définition, car ce n'en est pas une, mais bien de cette indication, dont tout ce qu'on pourrait ajouter ne serait que le commentaire ou le développement.

Mais cette modification de l'être intelligent, que nous ne pouvons définir, et que nous nous contentons d'indiquer, est-elle quelque chose de réel? n'est-elle pas une supposition gratuite? Condillac, et bon nombre de ses disciples avec lui, non-seulement doutent que ce soit quelque chose de réel, mais le nient formellement, et voici sur quoi fondés:

C'est que, 1° on ne conçoit pas d'idée sans

objet réel, et que les idées abstraites et générales n'en ont point; car il n'existe ni genres, ni espèces, ni généralités dans la nature, il n'y existe que des individus. Il n'existe pas d'abstractions; car, point de qualités, point de propriétés sans substances, point de rapports sans termes.

2° C'est qu'en l'absence des mots, nous ne sentons ni ne pouvons sentir d'idées abstraites et générales.

3° C'est que, lorsque nous entendons ou que nous prononçons les mots, nous ne trouvons en nous que la sensation des mots, et rien de plus. Le sentiment de l'idée ne se réveille, soit sans le mot, soit avec le mot, qu'autant qu'elle est individualisée.

Examinons successivement ces trois raisons, qu'on peut regarder comme le bouclier des nominaux.

Nous reconnaissons qu'il n'existe dans la nature que des individus et point de généralités, point de genres, point d'espèces; que des substances diversement modifiées, et point de modifications sans substances; que des objets unis par des rapports, et point de rapports indépendamment de leurs termes: mais est-il également vrai que, dans l'esprit humain, il n'y ait point, il ne puisse y avoir d'idée sans objet réel hors de lui, et doué d'une existence réelle? Ne serait-ce pas précisément le contraire? Ne serait-il pas plus vrai de dire que le propre de l'intelligence humaine est d'aller au delà, de s'élever au-dessus des réalités, au moyen d'idées proprement dites, qui n'ont point d'objet dans la nature, et de créer en même temps et les idées et leur objet?

Lorsque nous exposerons avec détail les caractères propres de la raison, nous prouverons que, pour elle, il n'y a que des vérités générales, et par conséquent que des idées générales; que si les faits individuels sont pour elle vérité, c'est comme application de vérités générales; que si les individus lui sont connus, c'est comme appartenant aux classes formées par les idées générales exprimées par les noms communs, et que, par conséquent, loin d'être individuelles, toutes ses idées sont au contraire générales; que ce n'est pas l'intelligence, mais bien le sentiment seul qui est capable d'individualiser les objets qu'il a intérêt à connaître comme tels. En attendant, examinons le principe de Condillac, tel qu'il est énoncé, et par lui, et par ses disciples.

On ne conçoit pas d'idée proprement dite qui n'ait un objet réel. Cela pourrait, tout au plus, se dire de la sensation, encore faudrait-il y mettre quelque restriction; car, quel est l'objet réel des sensations d'odeur, de goût, et de toutes celles qui ne sont pas instructives? quel est l'objet réel, même parmi celles qui sont instructives, de toutes celles que nous éprouvons dans les songes? quel est l'objet réel de cette sensation d'azur et de forme concave à laquelle nous donnons le nom de ciel? la réponse n'est pas facile. Mais abandonnant ce point de vue, et ne nous occupant que des idées, quel est l'objet de ces myriades d'idées fantastiques que forge l'imagination, dans les diverses combinaisons qu'elle fait subir aux matériaux que la mémoire lui fournit? quel est l'objet des idées que nous nous sommes faites des qualités d'un ami, sur le compte duquel le sentiment nous aveugle, et qui souvent a tous les défauts qui leur sont opposés? quel est l'objet reel d'une idée de rapport, la supposassiez-vous individuelle? Est-ce qu'un rapport est quelque chose de réel, doué d'une véritable existence, soit dans un de ses termes, soit hors de ses termes? Je vois deux objets qui sont égaux; chacun a sa dimension qui lui est propre et indépendante de celle de l'autre; mais le rapport d'égalité, où est-il, qu'est-il? j'en ai cependant une idée bien distincte. Je vois deux phénomènes, dont l'un est cause et l'autre effet : dans l'un, il y a action; dans l'autre, il y a modification reçue : mais le rapport de causalité, le rapport de cause à effet, où est-il, et qu'est-il? J'en ai cependant une idée bien distincte. Nombre de métaphysiciens ne disent-ils pas, non sans quelque apparence de raison, que les rapports ne sont que des points de vue particuliers de l'esprit, que des manières d'envisager les êtres? Si cela n'est pas rigoureusement vrai de tous, ce l'est, au moins, d'un grand nombre, ce qui suppose des idées sans objet réel dans la nature, objet que l'intelligence crée, pour ainsi dire, au moment où elle forme l'idée.

Ainsi, reconnaissons-le : les matériaux, les éléments de nos idées, doivent nous être fournis par la réalité; ce n'est que dans les objets avec lesquels le sentiment nous met en rapport que nous pouvons les trouver; mais une fois ces éléments et ces matériaux donnés, la raison a le pouvoir de se faire des idées, et d'en créer l'objet, soit au moyen de l'abstraction, soit au moyen de la généralisation, soit encore au moyen des combinaisons qu'elle fait subir à ces éléments; et cela tantôt conformément à des modèles observés dans la nature, tantôt sans modèle, et indépendamment de tout modèle donné. C'est par cette création, pour ainsi dire simultanée, de l'idée et de son objet que s'agrandit et s'élève l'intelligence de l'homme. C'est en effet là qu'elle trouve le moyen d'embrasser un grand nombre d'objets dans une conception unique, et de s'emparer de tous les éléments de la nature pour les soumettre à toutes les combinaisons qu'il lui plaît de leur faire subir.

Ainsi, on ne peut pas regarder comme une objection solide, contre la réalité des idées abstraites et générales, le défaut d'un objet réel de ces idées.

En second lieu, en traitant de la mémoire, nous avons démontré que les idées une fois entrées pleinement dans ses habitudes, nous sont à peu près continuellement présentes, parce qu'elles sont constamment réveillées en nous par les circonstances du moment, et exercent, quoiqu'elles ne soient pas sensibles, une grande influence sur tous nos jugements et toutes nos déterminations; qu'il est impossible d'expliquer la conduite de l'homme, sans reconnaître en lui la présence

simultanée d'un nombre immense d'idées toutes distinctes, mais non senties, et ne devenant sensibles que lorsqu'il s'en occupe directement au moyen de la parole. Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur les preuves de cette vérité, que nous avons données en détail. (*Voy.* LANGAGE, § IX.)

Donc, ce serait à tort que l'on conclurait de ce qu'une idée n'est pas sensible, lorsqu'elle n'est pas accompagnée de la parole, et ne peut être rendue sensible que par la parole et dans la parole, qu'elle n'a pas d'existence réelle dans l'intelligence.

Il est d'autant plus étonnant que Condillac n'ait pas senti le faible de cette objection, qu'il lui arrive, dans plusieurs endroits de ses ouvrages, de reconnaître à l'habitude ce pouvoir de dissimuler ce qu'elle établit; qu'il reproche aux métaphysiciens qui l'ont précédé de n'en avoir pas tenu compte, d'attribuer à la nature ce qui ne vient que de l'habitude, et d'avoir négligé beaucoup de choses dont le sentiment était dissimulé par l'habitude, ce qui les avait empêchés de les remarquer. S'il avait lui-même fait attention à ce caractère spécial des idées habituelles, de n'être pas senties, précisément parce qu'elles sont habituelles, il n'aurait pas cru pouvoir conclure de là qu'elles n'ont pas de réalité dans l'esprit.

Enfin, pour répondre à la troisième objection, il faut se reporter à l'exposition que nous avons faite de la nature du lien qui s'établit entre la pensée et la parole (*Voy.* LANGAGE): nous avons vu, qu'une fois que la pensée s'est incorporée dans la parole, le sentiment de la pensée et celui de la parole se fondent l'un dans l'autre, au point de ne pouvoir plus, non-seulement se séparer, mais même se distinguer. La *parole* est *pensée*, le sentiment de la parole est sentiment de la pensée, et nous ne pouvons avoir d'autre sentiment de la pensée que celui que nous avons de la parole. Et remarquez bien que c'est vrai, non-seulement des idées abstraites et générales, mais même des idées individuelles, lorsque leur objet a été nommé, ou lorsque nous l'individualisons par la désignation d'un rapport réel et de fait avec nous.

Ce double sentiment se fond en un seul sentiment, dont l'un semble dissimuler l'autre, comme le sentiment d'existence et le sentiment de coexistence du corps se fondent en un seul sentiment, parce que l'un dissimule l'autre.

C'est sur ce principe que s'appuie le matérialisme. Nous ne sentons que le corps, disent les matérialistes, nous nous sentons dans le corps, nous nous sentons corps, donc nous ne sommes que corps. Les nominaux ne disent pas autre chose: nous sentons la pensée générale dans la parole, nous la sentons parole, nous ne sentons que la parole, donc la pensée générale n'est que parole. Mais si, dans le premier cas, la raison s'affranchit des conséquences absurdes qui découleraient de l'illusion que tend à produire le sentiment, pourquoi ne ferait-elle pas de même dans le second?

Je dirai plus : c'est que, dans le premier cas, l'illusion est plus complète ; car il est rigoureusement vrai que nous ne sentons que le corps; que le sentiment ne nous dit, en aucune manière, qu'il y ait en nous autre chose que le corps ; au lieu que le sentiment nous dit clairement que sous les mots, il y a quelque chose qui en est différent ; que dans les divers mouvements de la pensée, lorsque nous parlons, que nous jugeons, que nous écoutons, que nous réfléchissons, nous sentons bien distinctement que nous sommes guidés par des rapports d'idées, et non par des rapports de mots.

Concluons : quoique les idées abstraites et générales n'aient pas d'objet réel dans la nature ; quoiqu'elles ne soient jamais senties indépendamment de la parole ; quoique, lorsqu'elles sont rendues sensibles par la parole, le sentiment que nous en avons se fonde et se dissimule dans celui de la parole, loin d'être de pures dénominations, elles sont au contraire une modification réelle de l'âme humaine ; modification vraiment constitutive de l'intelligence. La majeure partie d'entre elles, une fois entrées pleinement dans les habitudes de la mémoire, nous sont rendues simultanément présentes, quoique non senties, par tous les besoins auxquels elles peuvent avoir le moindre rapport ; en sorte qu'elles sont toujours à notre disposition, et qu'au moyen de la parole, qui en est l'expression et le corps, nous pouvons, à volonté, les rendre tout à fait sensibles.

Et remarquez que Condillac lui-même reconnaît, en plusieurs endroits de ses ouvrages, la réalité des idées abstraites et générales, indépendamment des dénominations avec lesquelles, lorsqu'il en parle dogmatiquement, il voudrait les confondre.

J'ouvre son *Traité des sensations* (chap. 4, part. Ire), et je lis : « Notre statue ne peut être successivement de plusieurs manières, dont les unes lui plaisent, et les autres lui déplaisent, sans remarquer qu'elle passe tour à tour par un état de plaisir et par un état de peine. Avec les unes, c'est contentement, jouissance; avec les autres, c'est mécontentement, souffrance. Elle conserve dans sa mémoire les idées de contentement et mécontentement communes à plusieurs manières d'être . . . .

. . . .

Or, en considérant que les idées de contentement et de mécontentement sont communes à plusieurs de ses modifications, elle contracte l'habitude de les séparer de telle modification particulière, dont elle ne l'avait pas d'abord distinguée (tout cela se fait sans dénominations) ; elle s'en fait donc des notions abstraites, et ces notions deviennent générales, parce qu'elles sont communes à plusieurs manières d'être. »

Ainsi sa statue désirera le contentement en général, et repoussera le mécontentement en général. A la vérité, il affirme qu'elle ne se fera qu'un petit nombre d'idées abstraites

et générales; mais enfin elle s'en fera quelques-unes, qui seront de véritables idées; elles lui seront présentes, elles seront l'objet de ses désirs, la matière de ses opérations, sans pourtant être accompagnées de dénominations; elles sont donc autre chose que des dénominations. »

Dans le premier livre de l'Art d'écrire (chap. 9), en critiquant ce vers de Despréaux :

Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement, etc.,

« Autre chose est, dit-il, de concevoir clairement sa pensée, autre chose est de la rendre avec la même clarté. Dans un cas, toutes les idées se présentent à la fois à l'esprit; dans l'autre, elles doivent se montrer successivement. » Et, chapitre 7 de sa Grammaire, « Lorsqu'un homme exprime un désir par son action, et montre, d'un geste, l'objet qu'il désire, il commence déjà à décomposer sa pensée. Mais il la décompose moins pour lui que pour ceux qui l'observent.

« Il ne la décompose pas pour lui, parce que, tant que les mouvements qui expriment différentes idées ne se succèdent pas, toutes ses idées sont simultanées comme ses mouvements, et sa pensée s'offre à lui tout entière, et sans aucune décomposition. »

Voilà bien toute notre doctrine : si nous concevons un objet complexe, les idées dont il se compose se présentent toutes à la fois, et cependant elles ne sont pas distinctement sensibles. Elles ne peuvent le devenir, et ne le deviennent, en effet, que par la parole, nécessairement successive. Elles sont donc autre chose que des dénominations, car les dénominations ne se présentent que successivement.

Tant il est vrai que le bon sens seul, dans l'exposition des phénomènes que l'on comprend bien, nous *ramène forcément* à la vérité.

CARDAILLAC.

ACTIVITÉ DE L'AME, chez l'enfant. *Voy.* LANGAGE, § II.

ADAM ET ÈVE, comment ils apprirent à parler. *Voy.* LANGAGE, § XVIII.

C

CHOROIDE. *Voy.* VUE.

CONDILLAC, réfuté sur l'invention humaine du langage. *Voy.* LANGAGE, § XIX. — Réfutation de ses idées sur les termes abstraits et généraux. *Voy.* ABSTRACTION, et ABSTRAITES.

E

ENFANCE (PREMIÈRE). *Voy.* LANGAGE, § I. — SECONDE ENFANCE. *Voy.* LANGAGE, § II.

ENFANTS, comment ils apprennent à parler. *Voy.* LANGAGE, § II.

ENSEIGNEMENT, sa nécessité pour le premier homme. *Voy.* note VIII à la fin du volume.

ESPÈCES, GENRES. *Voy.* LANGAGE, § V.

ESPÈCES OU IMAGES INTERMEDIAIRES. *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.

F

FACULTÉS INTELLECTUELLES ET MORALES durant la première enfance. *Voy.* LANGAGE, § I.

FACULTES INTELLECTUELLES ET MORALES durant la seconde enfance. *Voy.* LANGAGE, § II.

FEMMES, leur condition chez les nègres. *Voy.* SAUVAGE (*Appendice*).

FETICHE, ce que c'est. *Voy.* SAUVAGE (*Appendice*).

G

GASPAR HAUSER. *Voy.* HOMME DE LA NATURE.

GÉNÉRALES (IDÉES). — « L'IDÉE de la figure d'un corps que vous tenez dans vos mains est une idée abstraite, une idée qui entrait dans la composition de l'idée totale de ce corps, et que vous en avez séparée pour la considérer seule, pour vous en occuper exclusivement.

« Cette idée n'est pas uniquement abstraite : elle est en même temps individuelle; elle vous montre la figure du corps qui est dans vos mains, et non la figure de tout autre corps.

« L'idée de l'odeur d'une rose que vous approchez de votre odorat; l'idée de la saveur d'un fruit que vous mettez dans votre bouche; l'idée du son d'une harpe qui flatte vos oreilles, sont autant d'idées, à la fois abstraites et individuelles.

« Si vous n'aviez que des idées abstraites individuelles, quelles seraient vos connaissances?

« Vous verriez des qualités isolées de leurs objets; et il n'en existe pas dans la nature. Ces qualités seraient isolées les unes des autres, et vous n'apercevriez entre elles aucun rapport.

« Il faut donc que plusieurs idées abstraites se réunissent en une idée composée; et il faut aussi que, perdant leur individualité, elles deviennent communes ou générales, afin de nous faire connaître les choses, et comme elles sont en elles-mêmes, et comme elles sont dans leurs rapports.

« Comme des traits épars ne forment pas

un tableau, des idées dispersées ne sauraient former notre intelligence.

« L'intelligence de l'homme est surtout dans les rapports, dans les liaisons; elle est dans l'ordre, dans l'harmonie, dans l'enchaînement des principes et des conséquences. Voilà les besoins de l'esprit: voilà ses richesses.

« Sachons comment les idées perdent leur caractère primitif qui individualise tout, pour prendre un caractère qui rend tout général.

« L'idée abstraite *blancheur*, que je suppose nous être venue par l'action des rayons du soleil sur la rétine, ou, pour abréger le langage, que je suppose nous être venue du soleil, peut nous venir aussi de la neige, du lait, d'un lis.

« L'idée abstraite *saveur* peut nous venir du pain, du vin, d'une pêche.

« L'idée abstraite *son* peut nous venir d'une cloche, d'un instrument de musique, de la voix d'un homme.

« L'idée abstraite *odeur*, d'une rose, d'un œillet, de l'ambre.

« L'idée abstraite *dureté*, de l'ivoire, du marbre, du fer.

« L'idée abstraite *attention*, du travail de l'esprit, lorsqu'il se porte tout entier sur un objet, sur une question de morale, sur un problème de mathématiques.

« L'idée abstraite *faculté de l'âme*, de l'attention, du désir, de la liberté.

« L'idée abstraite *rapport*, de la similitude, de la grandeur, de la supériorité.

« En un mot, une idée abstraite, quelle qu'elle soit, nous vient ou peut nous venir de tous les objets dans lesquels se trouve une même qualité, un même point de vue, une même chose.

« Or, les mêmes qualités, les mêmes points de vue, sont répétés à l'infini dans les différents objets de la nature; le *vert* est répété dans toutes les feuilles d'arbre, dans tous les brins d'herbe; la *saveur*, dans tous les aliments; la *forme* de chaque animal, dans tous les individus de son espèce; l'*étendue*, dans tous les corps; le *sentiment*, dans toutes les âmes: la *succession*, l'*existence*, sont en même temps, et dans tous les corps, et dans toutes les âmes.

« Les idées abstraites, objet habituel de notre pensée, ne représentent donc pas uniquement et exclusivement des qualités individuelles déterminées.

« L'idée abstraite *douleur* ne représente pas exclusivement ce qu'on éprouve quand on est tourmenté de la goutte; elle représente ce qu'on éprouve, ou du moins quelque chose de ce qu'on éprouve par un mal de dents, par un mal de tête; elle représente ce qu'on éprouve soi-même, et ce qu'éprouvent les autres.

« Mais vous voyez bien que je parle des idées abstraites, telles qu'elles sont aujourd'hui dans notre esprit. Il a été un temps où nous n'avions pas observé qu'une même qualité se trouve dans plusieurs objets: alors, chacune de nos idées abstraites représentait une qualité individuelle. L'idée que se fait de la douleur un enfant, au premier jour de sa vie, n'est d'abord que l'idée d'une certaine douleur, d'une colique dont il souffre, ou dont il vient de souffrir. Cette idée ne restera pas longtemps individuelle: la douleur sera bientôt dans la faim, dans la soif, dans le froid, dans le chaud; comme la couleur dans tous les objets colorés, le son dans tous les corps sonores, la saveur dans tous les aliments, etc.

« Les idées abstraites ont donc commencé par être individuelles; et elles ont cessé de l'être, parce que la nature nous a montré les mêmes qualités dans plusieurs objets, quelquefois dans tous les objets: mais il y a ici trois choses à remarquer.

« Si vous considérez une idée abstraite au moment de sa première apparition, au moment où un premier objet nous donne la sensation de laquelle dérive cette idée, elle représente une qualité existant dans un seul objet, et elle est *individuelle*.

« Si vous la considérez dans un temps où elle a déjà été produite et reproduite par un grand nombre d'objets, elle représente une qualité qui existe dans plusieurs objets, et elle est *commune* ou *générale*.

« Cette idée, d'abord individuelle, ensuite générale, redeviendra individuelle, toutes les fois qu'un des objets qui peuvent nous la donner, sera présent aux sens ou à la pensée.

« L'idée abstraite *blancheur*, primitivement individuelle parce qu'elle nous sera venue du lait, ensuite générale, parce qu'elle nous sera venue et du lait, et de la neige, et de plusieurs autres corps, redeviendra individuelle en présence du lait, parce qu'en présence du lait, ce sera la blancheur du lait qui sera dans notre esprit, et non pas la blancheur de tout autre corps blanc.

« Ainsi, les idées abstraites ont d'abord été individuelles: bientôt elles se sont trouvées générales pour redevenir individuelles toutes les fois que nous voyons ou que nous imaginons quelqu'un des objets individuels qui nous les ont données.

« Cette observation s'applique aux idées *intellectuelles* et aux idées *morales*, comme aux idées *sensibles*.

« L'idée intellectuelle *opération de l'âme* a été d'abord l'idée d'un acte déterminé d'attention, d'une attention donnée par les yeux, je le suppose. Jusque-là, elle a été individuelle. Cette même idée n'a pas tardé à nous venir d'un acte d'attention donné par l'ouïe, par le goût, ou même d'un acte d'attention indépendant des organes; et alors elle a été générale. Mais cette idée générale s'individualisera, toutes les fois que nous penserons à un tel acte d'attention, à une telle comparaison, à un tel acte de la volonté.

« L'idée intellectuelle *rapport* a d'abord été l'idée d'un rapport déterminé; de l'égalité, par exemple, entre les deux mains; ensuite, de l'égalité qu'il y a, et entre deux pièces de monnaie, et entre deux toises, etc.: enfin, cette idée d'égalité, après être devenue d'individuelle générale, redeviendra de générale individuelle, en présence de deux objets égaux, ou par le souvenir de deux objets égaux.

« L'idée morale *justice* vous est venue primitivement du sentiment produit en nous par une certaine action déterminée d'un agent libre; ensuite du sentiment produit par un grand nombre d'actions de même nature. Cette idée, d'abord individuelle, puis générale, sera de nouveau individuelle, si nous nous trouvons les témoins d'une action juste, ou si nous pensons à une action individuelle qui soit juste.

« Aux idées individuelles, et aux idées générales qui sont dans l'intelligence, correspondent dans le langage les noms *individuels*, ou noms *propres*; et les noms *généraux*, ou noms *communs*.

« Le nom *propre* ne se donne, ne s'applique qu'à un seul individu déterminé. Le nom de Louis XII ne s'applique qu'à un seul roi de France, à celui qui fut surnommé le *Père du peuple*.

« Le nom *général* s'applique à tous les individus dans lesquels nous retrouvons une même qualité, ou que nous considérons sous un même point de vue. Le nom de *roi de France* s'applique à tous les chefs de la nation française indistinctement, quand on les considère sous cet unique point de vue, qu'ils ont été chefs de la nation française.

« Et l'on voit que les idées *générales* doivent être plus ou moins générales, comme les noms *généraux* doivent être plus ou moins généraux. L'idée d'*homme* est plus générale que celle de *roi*; l'idée de *roi* est plus générale que celle de *roi de France*; et il en est de même des noms de ces idées comparés entre eux.

« Or, on a donné aux idées *générales* et aux noms *généraux* le nom de *classes*.

« L'idée, le nom, la classe *histoire*, ont plus de généralité que l'idée, le nom, la classe *histoire de la philosophie*. Histoire de la philosophie a plus de généralité que l'idée, le nom, la classe *histoire de la philosophie ancienne*.

« De même, la classe *corps* est plus générale que la classe *végétal*; celle de végétal plus générale que celle d'*arbre*; celle d'arbre plus générale que celle de *chêne*.

« Enfin, pour terminer cette nomenclature, chaque classe prend le nom d'*espèce*, quand on la compare à une classe plus générale dans laquelle elle est comprise, et le nom de *genre*, quand on la compare à une classe moins générale qu'elle comprend. La classe *arbre* est espèce, par rapport à la classe *végétal*; elle est genre, par rapport à la classe *chêne*.

« L'*idée générale* est donc une idée qui nous fait connaître *une qualité, un point de vue qu'on retrouve dans plusieurs objets*. Elle nous fait connaître *une qualité commune, un point de vue commun* à plusieurs objets. Elle est *une idée de ressemblance*: voilà pourquoi les noms généraux, signes d'idées générales, ont été appelés, *termes de ressemblance* (*termini similitudinis*).

« Aucune question n'a divisé davantage les philosophes, que la question des idées *générales*, qui, en divers temps, ont été appelées simplement *idées*, ou *formes*, ou *essences*, ou *natures universelles*, ou *universaux*; elle les a divisés chez les Grecs, elle les a divisés dans le moyen âge, et elle les divise encore.

« Il n'est pas facile d'exposer clairement la philosophie des Grecs sur les idées *générales*. Voici, autant du moins que j'ai pu les saisir, les opinions de trois de leurs philosophes les plus célèbres (6).

« Platon observe que toujours l'homme, dans ses ouvrages, imite, ou cherche à imiter un modèle. Il n'importe que ce modèle existe réellement, ou qu'il soit un produit de l'imagination. Le Jupiter Olympien a son modèle dans l'imagination de Phidias. Apelles, en peignant Alexandre, a son modèle dans la personne d'Alexandre. L'historien raconte, d'après des modèles qui existent, ou qui ont existé. Homère décrit la ceinture de Vénus, d'après un modèle de sa création.

« La nature, dit Platon, ne procède pas autrement. Les pierres et toutes leurs espèces; les plantes et toutes leurs espèces; les animaux et toutes leurs espèces; l'homme, son corps, son âme; le soleil, les astres, tous les êtres, en un mot, portent l'empreinte d'autant de modèles que nous voyons de variétés dans l'univers.

« Or Platon donne à ces modèles le nom d'*idées*. Les idées existent avant les choses créées; elles sont éternelles, incorruptibles, impérissables. Renfermées dans le sein même de la Divinité, elles ne participent à aucune des imperfections des êtres créés. L'*humanité*, qui est le modèle d'après lequel sont formés tous les hommes, subsiste éternellement. Les hommes souffrent et meurent: l'humanité demeure inaltérable; l'*idée* est toujours la même. — Aristote rejette ces idées éternelles; il place l'*humanité* dans les hommes, l'*animalité* dans les animaux. Suivant ce philosophe, les êtres sont composés de *matière* et de *forme*. La matière est la même dans tous: la forme seule varie; non qu'il existe dans la nature autant de formes que d'individus, mais seulement autant que d'espèces.

« Les minéraux, les arbres, les animaux, sont faits, tous et chacun, d'une même matière; mais ils n'ont, ni tous une même forme, ni chacun une forme particulière. Ils n'ont pas tous une même forme; car les êtres que nous appelons *arbres* ont une forme différente de ceux que nous appelons *animaux*. Ils n'ont pas chacun individuellement une forme particulière; car tous les individus appelés *hommes*, ont une même forme, l'*humanité*: tous les individus appelés *lions*, ont la même forme, *lion*: tous les individus appelés *éléphants*, ont la même forme, *éléphant*, etc.

« Ainsi, les formes sont inhérentes aux choses: elles sont partie intégrante des choses; et elles constituent les différentes espèces que nous voyons dans le monde. Aristote

(6) Voy. la 59e et la 65e lettre de Sénèque à Lucilius.

donne à ces formes le nom d'*eidos*, c'est-à-dire, d'*images*.

« Zénon ne fut guère plus content des *eidos* d'Aristote, que des *idées* de Platon. L'*humanité*, disait-il, est un point de vue sous lequel nous considérons tous les individus appelés *hommes*; l'*animalité*, un point de vue sous lequel nous considérons tous les individus appelés *animaux*.

« Un point de vue de notre esprit n'existe pas de toute éternité; il n'existe pas non plus dans les êtres qui sont hors de nous.

« Les formes d'Aristote prévalurent. Tous les êtres eurent leurs formes, leurs formes substantielles, leurs natures universelles, leurs *universaux* enfin.

« La science en était là ; et les *universaux* dans les choses, ou, comme on s'exprimait en mauvais latin, les universaux *a parte rei*, étaient en possession de toutes les chaires de philosophie : ils régnaient paisiblement, lorsque, sur la fin du XIe siècle, un chanoine de Compiègne, nommé Roscelin, ayant connu l'opinion de Zénon, l'embrassa avec ardeur; et, au grand scandale de tous les savants, il enseigna que les universaux n'étaient pas *a parte rei*, qu'ils n'étaient que *a parte mentis*, c'est-à-dire, qu'ils n'avaient d'existence que dans notre esprit. Il alla plus loin; il osa avancer que les universaux n'étaient que des mots, des noms, des dénominations.

« Cette opinion, que l'ignorance des docteurs du temps jugea tout à fait nouvelle, produisit une sensation extraordinaire jusque chez les gens du monde, jusqu'à la cour des princes; partout elle eut des partisans fanatiques, et des ennemis plus fanatiques encore : les uns furent les *nominaux*, les autres les *réalistes*; leurs querelles, quelquefois ensanglantées, ont duré plus de trois siècles.

« Les *réalistes* avaient trouvé le moyen de dire, de six manières différentes, que les universaux sont dans les choses, et cela fit six écoles sous autant de chefs. Il serait assez difficile de marquer les nuances qui les séparaient, et je vous fais grâce de toutes ces subtilités inintelligibles.

« Quant aux *nominaux*, il y avait entre eux une différence qui se comprend fort bien, et qu'il est nécessaire de noter. Les uns prétendaient que les idées générales ne sont absolument que des noms, de purs noms : c'étaient les *vrais nominaux*. Les autres voulaient que les noms des idées générales fussent accompagnés d'une perception, ou d'une *conception* de l'esprit. On les appelait *conceptualistes*.

« A la renaissance de la philosophie, les *réalistes* et les *nominaux* étaient tombés dans l'oubli; mais la question qui les avait tant divisés fut agitée de nouveau, et elle l'est encore.

« Bacon, Descartes, Malebranche, se sont peu occupés du rapport des mots aux idées. Hobbes s'en est occupé beaucoup, et il s'est montré extrêmement nominal, plus nominal que les *nominaux*, suivant l'expression de Leibnitz. Il ne suffit pas à Hobbes de ne voir que des noms dans les idées générales; il affirme que toute vérité est nominale, qu'elle n'est que dans les noms : paradoxe bien extraordinaire de la part d'un homme qui, dans ses *Dialogues contre les mathématiciens*, prétend, pour rabaisser l'algèbre, que l'esprit doit nécessairement opérer sur les idées.

« Après Hobbes, Locke, Berkelei, Leibnitz, et plusieurs autres philosophes, Condillac a traité, à plusieurs reprises, des idées générales, et il a répandu beaucoup de lumière sur cette question. Il a vu, il nous a fait voir, bien mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, combien le raisonnement dépend du langage; et il est arrivé à ce résultat, l'un des plus heureux et des plus féconds de la philosophie, que *les langues sont autant de méthodes analytiques* : méthodes pauvres et grossières chez les peuples barbares; riches, mais souvent d'une fausse richesse, chez les peuples polis; moyens de clarté, d'élégance et de raison, quand on sait en faire un bon emploi : instruments de désordre et d'erreur, quand elles sont maniées par la maladresse, par l'ignorance, et par la mauvaise foi; obstacles pour les esprits gâtés par les leçons d'une fausse philosophie, ou par les leçons d'un faux goût; secours admirables pour les Pascal et pour les Racine.

« Telles sont les principales opinions des philosophes anciens ou modernes, au sujet des idées générales.

« Nous accorderons, sans doute, à Platon, que Dieu, avant de créer, connaît toutes les parties de son ouvrage, et qu'il les crée conformément à la connaissance qu'il en a de toute éternité : rien ne nous empêchera de dire avec lui, que cette connaissance est le *type*, l'*archétype*, le *modèle*, l'*idée* de tout ce qui existe et de tout ce qui peut exister; mais quel rapport des idées éternelles, immuables, impérissables, ont-elles aux idées qui sont dans notre esprit? Il s'agissait de rendre raison de l'intelligence de l'homme; et Platon nous parle de l'intelligence divine.

« Nous n'accorderons pas à Aristote qu'il existe des *formes*, comme il l'entend; qu'il y en ait autant, ni plus ni moins, qu'on peut distinguer d'espèces; car alors, chaque forme serait une forme commune à tous les individus d'une même espèce; une forme qui se communiquerait à tous les individus d'une même espèce.

« Une forme commune n'est rien de réel : tout ce qui existe, est singulier et déterminé : une forme qui se communiquerait à tous les individus d'une même espèce, serait hors des individus; elle ne serait pas dans les choses; et, si vous dites que cette forme existe dans chaque individu, alors il y a plus de formes que d'espèces : enfin, quand on aurait prouvé que toutes ces formes, soit spécifiques, soit individuelles, existent hors de nous, en serions-nous plus instruits sur la nature de nos idées?

« Il y a dans les êtres, des qualités qui nous affectent semblablement, et des qualités qui nous affectent différemment : sous le premier point de vue, nous disons que les êtres sont semblables, ou de la même espèce; sous

le second, nous disons qu'ils sont différents, ou d'une espèce différente.

« Les similitudes, les classes, les genres, les espèces, les *formes* communes ou universelles, les natures communes ou universelles, les universaux, ne sont que des points de vue de notre esprit ; et Zénon avait vu les choses mieux que Platon et qu'Aristote.

« Les partisans des *idées en Dieu* étaient donc hors de la question ; et les réalistes ne pouvaient que s'égarer dans leurs subtilités.

« Est-ce à dire que nous consentirons à ne voir dans les idées générales que des mots, de purs mots, des mots sans idées ? Non, certainement ; et je doute qu'aucun philosophe l'ait pensé, que Hobbes même ait pu le penser : il semble le dire, il est vrai ; mais, ou il ne le dit pas en effet, ou il se contredit, comme Descartes le lui prouve fort bien.

« *Le raisonnement*, dit Hobbes, *n'est peut-être rien autre chose qu'un assemblage et un enchaînement de noms, ou appellations, par le mot* est. *D'où il s'ensuivrait que, par le raisonnement, nous ne concluons rien du tout, touchant la nature des choses, mais seulement touchant leurs appellations ; c'est-à-dire que, par le raisonnement, nous voyons simplement si nous assemblons bien ou mal les noms des choses, selon les conventions que nous avons faites, à notre fantaisie, touchant leurs significations.*

« Descartes lui répond : *L'assemblage qui se fait dans le raisonnement n'est pas celui des noms ; mais bien celui des choses signifiées par les noms ; et je m'étonne que le contraire puisse venir dans l'esprit de personne..... Ce philosophe ne se condamne-t-il pas lui-même, lorsqu'il parle des conventions que nous avons faites, à notre fantaisie, touchant la signification des mots ? car, s'il admet que quelque chose est signifiée par ces mots, pourquoi ne veut-il pas que nos discours et nos raisonnements soient plutôt de la chose qui est signifiée, que des paroles seules ?* (*Méditation de Descartes*, t. I, p. 151-52.)

« Descartes a évidemment raison contre Hobbes ; mais ni l'un ni l'autre de ces philosophes ne connaissait le juste rapport des mots aux idées. Hobbes sentait que, dans ses raisonnements, son esprit se portait rarement jusqu'aux idées ; et rien n'est plus vrai. Il en concluait que nous ne raisonnons pas sur les idées ; et rien n'est plus faux. Il fallait se borner à dire qu'il est rare que nous raisonnions *immédiatement* sur les idées. Descartes, profitant de l'aveu de Hobbes, que les mots signifient d'après des conventions, en conclut que le raisonnement, d'après Hobbes lui-même, doit porter sur les choses signifiées, ou sur leurs idées, et ceci est incontestable ; mais il semble croire que le raisonnement porte toujours immédiatement sur les idées, ce qui est une erreur.

« Hobbes se trompe, en pensant que l'esprit ne raisonne pas sur les idées, parce qu'il raisonne sur des mots qui ne sont pas signes immédiats d'idées. Descartes se trompe, en pensant que l'esprit raisonne immédiatement sur des idées, parce qu'il raisonne sur des mots signes d'idées. Nous avons fait voir que les mots, toujours signes d'idées, ou devant toujours être signes d'idées, n'en sont pas toujours des signes immédiats ; qu'au contraire, ils en sont le plus souvent des signes éloignés.

« Condillac accorde prodigieusement aux mots, aux noms, aux dénominations, et en général aux signes de la pensée.

« *Qu'est-ce, au fond, que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un* nom : *ou, si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale.* (*Log.*, p. 132.)

« *Les idées abstraites et générales ne sont donc que des* dénominations. (*Idem*, p. 133.)

« *Si vous croyez que les idées abstraites et générales sont autre chose que des* noms, *dites, si vous pouvez, quelle est cette autre chose ?* (*Langue des calculs*, p. 50.) (7)

« Ces propositions approchent tellement de la vérité, qu'on peut les admettre, et qu'il est inutile de se mettre en frais pour prouver qu'elles sont un peu exagérées. Condillac, d'ailleurs, le dit assez lui-même, lorsque, dans le *Traité des sensations*, il donne des idées générales à la statue qu'il anime, quoique cette statue soit privée de tout langage.

« *Comme la statue n'a l'usage d'aucun signe, elle ne peut pas classer ses idées avec ordre, ni par conséquent en avoir d'aussi générales que nous ; mais elle ne peut pas non plus n'avoir point absolument d'idées générales. Si un enfant, qui ne parle pas encore, n'en avait pas d'assez générales pour être communes, au moins à deux ou trois individus, on ne pourrait jamais lui apprendre à parler une langue ; car on ne peut commencer à parler une langue que parce qu'on a des idées générales : toute proposition en renferme nécessairement.*

« Ce passage est écrit postérieurement à la *Logique* et à la *Langue des calculs*. On ne le trouve que dans la dernière édition du *Traité des sensations* (p. 312).

« Que sont enfin les idées *abstraites* et *générales* ? Que devrons-nous répondre, quand on nous demandera si elles sont de vraies idées ; si elles ne sont que des mots, des noms ; ou si elles seraient tout autre chose ?

« Les idées *abstraites*, quoiqu'elles se généralisent avec la plus grande facilité, quoiqu'elles se généralisent naturellement, et comme à notre insu, ne doivent cependant pas toujours être confondues avec les idées *générales*. Toute idée générale est abstraite, mais toute idée abstraite n'est pas générale : idée abstraite générale et idée générale, c'est la même chose ; idée abstraite et idée générale, ce n'est pas la même chose. Afin qu'on ne perdît pas de vue cette distinction, quelquefois nécessaire, j'ai donné à la dernière leçon un autre titre qu'à la leçon d'au-

(7) Voir les observations de Cardaillac sur ces passages de Condillac au mot ABSTRACTION, *sub fin.*

jourd'hui, quoique l'une et l'autre traitent au fond le même sujet.

« Au lieu d'une simple question qu'on fait sur les idées abstraites et générales, nous devrons donc nous en faire deux.

« 1° Les idées *abstraites* sont-elles des idées, de vraies idées? représentent-elles quelque qualité existant dans les êtres?

« Il faut bien que les idées abstraites représentent des qualités réelles, puisque c'est aux idées qui représentent ces qualités qu'on a donné le nom d'*idées abstraites*. Il n'y a là aucune difficulté.

« 2° Les idées *abstraites générales*, ou, ce qui revient au même, les idées *générales*, sont-elles de vraies idées? représentent-elles quelque qualité existant, soit en nous, soit hors de nous?

« Pour faire la réponse à cette question, nous remarquerons d'abord que tout ce qui existe, ou qui peut exister, est individuel et déterminé; substances, qualités, points de vue, rapports, jugements, idées, signes. Nous remarquerons, en second lieu, qu'il s'en faut bien que tous les hommes soient doués de la même imagination. Les uns ne peuvent s'empêcher de réaliser leur pensée: ils la manifestent au dehors par un accent très-prononcé, par des gestes, et par toute sorte de mouvements. D'autres semblent n'être émus de rien; on dirait qu'ils sont impassibles.

« Au moyen de ces deux observations, on pourra satisfaire, et ceux qui dans les idées générales trouvent de vraies idées, et ceux qui n'y trouvent que des mots.

« Les *idées générales* sont-elles des idées? la question ainsi posée, et prise à la lettre, mérite à peine une réponse, tant elle est identique. Peut-on demander, en effet, si une couleur rouge est une couleur, si un son grave ou aigu est un son?

« *Ce qu'on appelle idée générale*, est-ce réellement une idée, ou ne serait-ce qu'un mot?

« C'est une idée; ce n'est qu'un mot: ce n'est qu'un mot pour celui qui, entendant le nom d'une idée générale, ne se porte pas jusqu'aux choses. C'est une idée pour celui qui se les rend présentes.

« En entendant le mot *gloire*, l'esprit de la plupart des hommes ne va pas certainement au delà du mot. Que ce même son frappe les oreilles du vainqueur de Denain, son imagination lui montrera aussitôt les palmes d'une double victoire; il sentira son front chargé de deux couronnes; et peut-être celle qu'il reçut des mains d'un régent de collége, aux applaudissements de ses jeunes camarades, ne lui paraîtra ni la moins belle, ni la moins glorieuse.

« Il n'y a donc pas, à la rigueur, d'idées générales, puisque ce qu'on appelle *une idée générale*, est, ou une idée individuelle, ou un mot général, je veux dire, un mot appelé *général*. Car chaque mot est individuel, comme chaque idée est individuelle, comme tout est individuel.

« Mais, parce qu'on a donné le nom de *générales* aux idées, quand on les a considérées comme nous venant, ou pouvant nous venir, de plusieurs objets semblables, on a dit que les noms étaient *généraux*, quand on les a considérés comme s'appliquant, ou pouvant s'appliquer aux objets d'une même espèce.

« Aucun homme n'a reçu de la nature une imagination assez puissante pour individualiser toutes les idées générales, à mesure que la succession des mots les fait passer devant son esprit. Il est rare que, dans la rapidité de la parole, nos raisonnements faits avec des mots, pénètrent au delà de ces mots, et qu'ils atteignent immédiatement aux choses.

« Ni vous, Messieurs, ni moi, ne nous sommes fait des idées distinctes, correspondantes aux derniers mots que je viens de prononcer: *rare*, *rapidité*, *raisonnement*, *dans*, *au delà*, etc.; nous n'avons eu ni le temps, ni la volonté de nous en former des images; et il en est ainsi de la presque totalité des mots qui entrent dans nos discours.

« D'où il ne faudrait pas conclure avec Hobbes, que nos jugements et nos raisonnements consistent à saisir des rapports entre des mots, et que la vérité est une chose purement verbale; car alors l'homme le plus savant ne serait guère au-dessus d'un perroquet bien dressé.

« On voit ici la différence qui se trouve entre un ignorant et un homme instruit, qui prononcent les mêmes mots.

« L'ignorant, manquant d'idées, n'applique ses mots à rien, et il ne saurait les appliquer. L'homme instruit, quand il ne les applique pas, a le pouvoir de les appliquer. Ordinairement il se contente du mot; mais il ira aux idées, du moment qu'il en sentira le besoin. C'est ainsi que l'algébriste calcule, ou raisonne, mécaniquement; il opère sur les signes, jusqu'au moment où, arrivé à son équation finale, il demande à ces signes les idées dont ils sont les dépositaires; alors il se trouve riche d'une vérité nouvelle.

« Les idées *générales*, les noms *généraux*, se distribuent en différentes classes, subordonnées les unes aux autres.

« Pour bien comprendre cette distribution, observez que tous les êtres peuvent se classer d'une infinité de manières. Les hommes, par exemple, considérés sous le rapport de l'âge, de la santé, de la richesse, de la science, de la profession qu'ils exercent, du lieu qu'ils habitent, etc., donnent lieu à autant de classes, dont chacune donne lieu, elle-même, à une série de classes.

« Sous le dernier rapport que nous venons d'énoncer, on a d'abord, en commençant par la classe la plus générale, la classe *homme*, qui se divise en *homme-européen*, *homme-asiatique*, *homme-africain*, *homme-américain*; et parce que, soit en parlant, soit en écrivant, les mots *européen*, *asiatique*, viennent à la suite du mot *homme*, on dit qu'ils lui sont *subordonnés*: mais, pour abréger, on supprime ordinairement le nom de la classe plus générale, et l'on dit *Européen* au lieu d'*homme-européen*, *Asiatique*, au lieu d'*homme-asiatique*, etc.

« Ces quatre classes subordonnées et par-

ticulières par rapport à la classe générale *homme*, vont devenir elles-mêmes générales. La classe *Européen*, se subdivisera en *Européen-Français*, *Européen-Anglais*, ou, plus brièvement, en *Français*, *Anglais*, *Italien*, etc. : la classe *Français*, se subdivisera en *Normand*, *Breton*, etc. : la classe *Breton*, en autant de classes subordonnées que la Bretagne comprend de départements; les habitants d'un département, en autant de classes que le département contient d'arrondissements, de cantons, de villes, de villages; que chaque ville contient de quartiers; que chaque quartier contient de rues; que chaque rue contient de maisons, dans lesquelles enfin se trouveront les individus, d'après lesquels et pour lesquels ont été faites toutes les classes.

« Voilà donc, à ne considérer les hommes que sous un seul point de vue, une multitude de classes intermédiaires entre les individus et la classe la plus générale.

« Ces classes sont subordonnées les unes aux autres, et toutes à la classe la plus générale *homme*, qui seule n'est pas subordonnée; mais vous allez voir qu'elle peut l'être à son tour.

« Sortez de l'humanité : cherchez des termes de comparaison parmi les habitants de la terre, de l'air et des eaux; vous ne tarderez pas à vous apercevoir qu'entre un homme, un lion, un aigle et un dauphin, tout n'est pas différent. Le dauphin se meut d'un mouvement spontané, comme le lion, comme l'aigle, comme l'homme; comme eux, il cherche son aliment; il naît, croît, se fortifie, vieillit et meurt. De chacun des termes de la comparaison que nous venons d'établir, il nous vient donc une idée qui représente quelque chose de commun à tous les termes, une idée générale, par conséquent. On a donné à cette idée le nom *animalité*.

« Les idées générales, les classes générales *homme*, *lion*, *aigle*, *dauphin*, sont donc subordonnées à l'idée ou classe plus générale *animal*. L'homme est une *espèce* d'animal : l'homme est une *espèce*, dont animal est le *genre*.

« L'idée générale *animal*, deviendra à son tour une idée spécifique, si nous la subordonnons à une idée plus générale qu'elle ne l'est elle-même. Or, rien n'est plus facile. Je n'entrerai pas dans un détail fatigant pour faire voir que l'animal, c'est-à-dire le corps organisé, vivant et animé, est une *espèce de corps*; le corps, une *espèce de substance*; la substance, une *espèce d'être*; ou, ce qui revient au même, que la classe *animal* est subordonnée à la classe *corps*; la classe corps, à celle de *substance*; celle de substance, enfin, à celle d'*être*.

« Ici, nous sommes forcés de nous arrêter. Nous sommes arrivés à la classe la plus générale, au genre le plus élevé; ou, comme on s'exprime en termes de l'école, au *genre suprême*.

« Maintenant, rapprochons ces différentes classes; et, pour n'être pas trop minutieux, négligeons-en la plus grande partie.

« *Parisien*, *Français*, *Européen*, *homme*, *animal*, *corps*, *substance*, *être*.

« Souvenez-vous du point de vue qui a donné lieu à toutes ces classes : souvenez-vous qu'elles sont toutes relatives aux différents pays qu'habitent les hommes, à la place qu'ils occupent sur la surface du globe; et demandez-vous laquelle de ces classes est la plus propre à vous faire connaître le lieu où se trouve un individu déterminé, Paul, par exemple, que je suppose établi à Paris.

« Il est évident, que les classes *être*, *substance*, *corps*, ne vous apprennent rien de relatif à la position de Paul sur notre planète : il ne l'est pas moins que, si vous cherchez Paul dans la classe générale *homme*, vous userez inutilement la vie à parcourir la terre et les mers, les îles et les continents; que, si vous le cherchez dans la classe moins générale *Européen*, ou même dans la classe encore moins générale *Français*, vous ne serez guère plus heureux; et qu'enfin, il vous deviendra possible, quoique assez difficile, de le rencontrer dans la classe moins générale *Parisien*.

« De même, vous savez d'un homme qu'il est *savant* : jusque-là vous en êtes bien éloigné. On vous dit qu'il est *poëte*; vous en approchez un peu. On ajoute qu'il est *poëte tragique*, vous en êtes plus près; que c'est un *poëte tragique du siècle de Louis XIV*, le champ de vos recherches s'est prodigieusement resserré; enfin, que c'est un *grand poëte tragique*, vous n'avez plus qu'à choisir entre Corneille et Racine.

« Encore un exemple. L'idée générale, ou la classe générale *sentiment*, vous fait connaître d'une manière bien imparfaite l'intelligence de l'homme, ou plutôt, elle ne vous en donne aucune connaissance.

« Divisez cette classe générale en quatre classes subordonnées, *sentiment-sensation*, *sentiment des opérations de l'esprit*, *sentiment des rapports*, *sentiment moral* : vous avez fait un grand pas, mais vous ne touchez point encore à l'intelligence.

« Divisez chacun de ces quatre sentiments en *sentiments confus* et *sentiments distincts* : vous êtes aux *idées*, au commencement de l'intelligence.

« Distribuez la classe des sentiments distincts, ou des *idées*, en *idées sensibles*, *idées intellectuelles*, *idées morales* : l'intelligence se montre presque à découvert.

« Continuez vos classes : que ces trois espèces d'idées soient *absolues* ou *relatives*, et qu'enfin elles soient acquises ou par l'*attention*, ou par la *comparaison*, ou par le *raisonnement*, vous aurez de l'intelligence de l'homme une connaissance, sinon parfaite, du moins égale ou supérieure à la plupart des connaissances dont se vante la philosophie.

« On voit donc que, pour connaître les différents objets de la nature, il ne suffit pas d'en avoir des idées très-générales. Les idées générales représentent exclusivement ce que plusieurs êtres ont de commun : elles ne caractérisent rien. L'idée générale *homme*,

ne vous fera pas connaître le peuple romain ; elle ne vous fera pas connaître César ou Pompée. De l'idée générale *science*, vous ne ferez pas sortir la chimie ou la métaphysique. L'idée générale *substance* ne vous instruira, ni des propriétés des corps, ni des propriétés des esprits : enfin, l'idée la plus générale de toutes, l'*être*, l'*existence*, sera la plus stérile des idées.

« Il est vrai que ces mots, *être*, *substance*, servent à désigner la réalité des choses. La *substance* d'un corps, c'est quelquefois la totalité de ses propriétés et de ses attributs; l'*être*, c'est l'Être des êtres, c'est l'existence divine.

« Connaître ainsi les substances peut être un désir de l'homme, mais un désir qui ne sera jamais entièrement satisfait : connaître ainsi l'existence, ce serait être Dieu.

« Aussi, dans ces manières de s'exprimer, les idées ont-elles perdu leur généralité pour s'individualiser dans leur objet.

« Chez les anciens, Homère était *le poëte*, Aristide était *le juste*, Socrate *le sage*.

« Il y a des philosophes dont l'esprit se trouble et s'anéantit devant l'idée d'*existence*. Qu'a donc cette idée de si mystérieux ?

« L'idée d'*existence* est, ou la plus générale des idées, ou elle est individuelle : elle exprime, ou un point de vue commun à tous les êtres individuels ; ou bien elle a pour objet chacun des êtres individuels pris dans son intégrité, ou même la totalité des êtres.

« Sous le premier point de vue, l'idée d'*existence* n'offre pas plus de difficulté que toute autre idée générale; elle en offre moins, puisqu'elle est la plus générale.

« Sous le second point de vue, elle est nécessairement et évidemment imparfaite. Il n'y a pas là de mystère. Rien n'est moins mystérieux que la certitude de notre impuissance, quand nous voulons saisir la nature intime, l'existence telle qu'elle est, d'un corps déterminé, d'un esprit déterminé ; et, à plus forte raison, quand nous voulons pénétrer l'essence divine, l'être de Dieu. Nous avons prouvé dans la dernière leçon, que la connaissance complète des individus, des existences individuelles, n'est pas à notre portée. Nous avons fait voir que la connaissance complète d'un grain de sable serait, en quelque sorte, la connaissance de la nature entière.

« *Pourquoi y a-t-il quelque chose ? Terrible question !* s'écrie d'Alembert (*Mél.*, t. V, p. 35) : il lui semble que les philosophes n'en sont pas assez effrayés.

« J'avoue que je ne saurais partager le sentiment qui a donné lieu à cette exclamation. *Pourquoi*, se rapporte ou à la cause finale, ou à la cause efficiente.

« *Quelle est la fin ou le but* de l'existence, de toutes les existences, celle de Dieu comprise ? Je l'ignore ; et cette curiosité me paraît tellement hors de proportion avec ma nature, qu'elle ne m'effraye ni ne m'inquiète, qu'elle n'entre pas même dans mon esprit. Je dirai plus : il me paraît absurde de demander le but de l'existence de Dieu. Je doute qu'on sache ce qu'on demande.

« *Quelle est la cause efficiente* de l'existence de toutes les existences ? Une telle question et une telle cause sont de véritables contradictions. Pour produire toutes les existences, la cause efficiente doit exister ; et dès lors, n'étant pas cause de sa propre existence, elle n'est pas cause efficiente de toutes les existences.

« On cherche la *raison* de l'existence : il n'y en a pas. Cette raison, s'il y en avait une, devrait être antérieure à l'existence, ou du moins elle devrait être conçue antérieure à l'existence.

« Ainsi supposée, ainsi conçue, cette raison serait, ou une *cause* qui aurait produit l'existence, ou un *principe* dont l'existence serait une émanation; elle serait donc elle-même une existence dont on continuerait à demander la raison, et à la demander sans fin.

« On peut demander la raison d'une existence particulière : on ne peut demander la raison de toute existence. Cependant, si vous voulez dire que l'existence a sa raison en elle-même, ou qu'elle est elle-même sa propre raison, je ne m'y oppose pas.

« Je ne conçois, ni la création, ni l'existence nécessaire ; j'en ai une entière *certitude*, mais je n'en ai point l'*idée*. Je n'ai idée, ni de l'éternité, ni du passage du néant à l'existence, et je me tiens tranquille. Pourquoi m'effrayer de cette ignorance ? est-ce qu'elle serait moins naturelle que toute autre ? ne m'est-il pas évident que les idées de *création* et d'*éternité* que je n'ai pas, je ne puis pas les avoir ? D'où me viendraient-elles, à moins d'une révélation, quand elles n'ont leur origine dans aucun de mes sentiments ?

« Il ne faut donc pas oublier que le nom d'une idée générale peut en même temps être le nom d'une idée individuelle. Comme nom d'idée générale, il exprime une qualité commune, un point de vue commun à plusieurs êtres : comme nom d'idée individuelle, il est signe d'une existence individuelle, d'un être réel.

« Rien n'est plus facile à acquérir que les idées générales de tous les objets de l'univers : rien n'est plus difficile à acquérir que les idées individuelles de ces objets : les premières se bornent à nous faire connaître quelques qualités, une qualité ; les dernières, si nous les avions complètes, nous feraient connaître la réunion de toutes les qualités des êtres, de toutes leurs propriétés.

« Aussi voyons-nous que les enfants, après les premières impressions qui leur viennent par les sens, et dont ils tirent quelques idées sensibles, se portent aussitôt aux idées les plus générales, *arbre*, *homme*, *bon*, *mauvais*, etc.; et cela doit être, car il est bien plus aisé de saisir les ressemblances, que les différences. On n'obtient les différences que par une application dont le travail se fait sentir ; on aperçoit les ressemblances d'un premier coup d'œil.

« Par les progrès de l'âge, l'enfant distingue l'*arbre cerisier*, l'*arbre prunier*, l'*homme fort*, l'*homme riche*, l'*homme savant*, etc.;

c'est-à-dire qu'il forme des classes moins générales. à mesure qu'il s'instruit.

« Avoir dans son esprit des idées très-générales, des classes très-générales, sans connaître en même temps les séries de classes qui leur sont subordonnées, et qui, par une gradation bien ménagée, conduisent aux individus, c'est donc ressembler aux enfants, c'est ne rien savoir.

« Combien d'hommes, cependant, avec quelques idées générales, parlent hardiment d'architecture, de peinture, de musique! Il est vrai qu'ils prêtent à rire aux connaisseurs, mais le nombre des connaisseurs n'est jamais très-grand. Combien décident sur la guerre, sur la marine, sur toutes les branches de l'administration! Combien aussi se donnent une apparence de profondeur, parce qu'ils font entrer dans leurs discours les mots *philosophie*, *nature*, *métaphysique*, et autres semblables! Malheureusement ils sont trahis par ces mots mêmes: leurs méprises, quand ils en viennent aux applications, rappellent la métaphore et la métonymie, *grands mots que Pradon croit des termes de chimie.*

« Imaginerait-on qu'avec des classes générales, séparées des classes subordonnées qui conduisent aux individus, l'ignorance pût aller au point de confondre un *mouton* avec un *oiseau*? C'est pourtant ce qui est arrivé à une peuplade entière. Lorsque le capitaine Cook aborda pour la première fois à l'île d'Otaïti, les habitants, en voyant un mouton, firent entendre que c'était un oiseau. Nous ne concevons pas d'abord une erreur aussi étrange; mais l'île ne contenait, en quadrupèdes, que le cochon et le chien: ces deux espèces, les oiseaux et une multitude de rats, voilà tout ce que les insulaires connaissaient. Ils savaient que l'espèce des oiseaux est très-variée, car de temps en temps il en paraissait dans leur île, qui ne s'étaient pas montrés auparavant. Voici comment ils raisonnèrent: Cet animal que nous voyons n'est ni un cochon, ni un chien; il faut donc que ce soit un oiseau. Ce raisonnement ressemble à plus d'un raisonnement que nous faisons tous les jours: c'est le sophisme connu sous le nom de *dénombrement imparfait*.

« Que penser, après cela, d'un précepte que donne Buffon dans son discours de réception à l'Académie française? *Avec de l'attention à ne nommer les choses que par les termes les plus généraux, le style aura de la noblesse.*

« Ce précepte, plein de goût quand on l'applique à des sujets qui ont de la dignité ou à des sujets dès longtemps connus, exige dans la pratique un grand discernement. Des idées neuves, des idées jusqu'à vous mal démêlées, veulent des expressions particulières et très-circonscrites. Avec des termes généraux, vous ne serez pas entendu: votre style n'aura ni clarté, ni précision; et si, à propos d'une querelle d'écoliers, vous veniez faire un étalage de la loi politique et de la loi naturelle, vous risqueriez fort de vous rendre ridicule.

« Pour sentir combien la noblesse du style tient à l'emploi des termes généraux, supposez qu'aux obsèques d'un personnage illustre, l'orateur, voulant décrire les cérémonies de la pompe funèbre, s'énonce de la manière suivante: *Les pontifes sacrés, revêtus d'ornements lugubres*, etc.; l'expression générale *ornements* a plus de noblesse, vous n'en doutez pas, que n'en auraient des expressions qui détailleraient toutes les parties de ces ornements; et l'auditoire ne serait pas médiocrement surpris, si on allait lui montrer des surplis et des chasubles. Mais pourquoi ces expressions de détail manqueraient-elles de noblesse? par ce que celui qui, dans un discours solennel, célèbre les vertus d'un héros ou d'un roi, doit oublier tout ce qui n'a pas quelque grandeur.

« Les termes généraux, termes d'ignorance quand ils ne tiennent à rien, annoncent un esprit très-éclairé, quand ils se lient à des termes moins généraux, à des classes moins générales, qui, elles-mêmes, se lient à des classes toujours moins générales, jusqu'à ce qu'on soit arrivé aux choses.

« C'est des individus qu'est sortie la première lumière: c'est sur les individus qu'elle doit se reporter, mais augmentée, fortifiée. D'une première qualité individuelle, nous nous sommes élevés à la classe la plus générale: cette classe s'est distribuée en classes subordonnées, du moment que nous avons aperçu des différences entre les objets qui, d'abord, nous avaient paru semblables. De nouvelles différences ont donné lieu à de nouvelles classes: ainsi, de classe en classe, de différence en différence, de qualité en qualité, nous sommes revenus aux individus, qui n'ont plus été pour nous une seule qualité, mais des assemblages de qualités: alors, notre connaissance a été d'autant plus parfaite que le nombre des qualités bien reconnues, bien constatées, a été plus grand.

« Privés du secours des classes, l'esprit humain languirait dans l'inertie et dans l'ignorance: quelques actes d'attention, quelques comparaisons lui donneraient à peine l'idée des objets nécessaires à la conservation du corps. La faculté de raisonner, abandonnée à elle-même, resterait dans une inaction forcée, et serait à jamais stérile. Le raisonnement consiste dans un rapport particulier entre deux jugements ou deux propositions, dans le rapport du contenant au contenu. *Dieu est juste, donc il récompensera la vertu.* Voilà un exemple de raisonnement; et vous voyez que le second jugement, *Dieu récompensera la vertu*, se trouve dans le premier, *Dieu est juste*. Or, si nous n'avions point de classes, d'idées générales; si nous n'avions ni genres ni espèces, il nous serait impossible de voir des jugements ainsi renfermés les uns dans les autres, ou des propositions comme conséquences d'autres propositions; et la raison en est évidente, car il nous serait impossible de former des propositions. *Paul est joueur; les joueurs sont malheureux:* dans la première de ces deux propositions, on met un individu dans l'espèce, *Paul* dans l'espèce

des *joueurs:* dans la seconde, *les joueurs sont malheureux*, on met l'espèce dans le genre, la classe des *joueurs* dans la classe plus générale des *malheureux*. Enoncer une proposition, c'est dire qu'on a mis un individu dans une classe, ou une classe dans une autre classe : sans classes, sans idées générales, sans genres et sans espèces, ne pouvant faire des propositions, comment pourrions-nous faire des raisonnements?

« Il est vrai que les enfants, avant l'usage de la parole, donnent quelques signes de raisonnement: aussi, ne sont-ils pas totalement dépourvus d'idées générales. Je ne crois pas, du moins, qu'on puisse leur refuser celles de *bien être* et de *mal être;* mais le peu de raisonnement dont ils semblent donner des preuves, mérite-t-il, en effet, le nom de raisonnement? L'enfant qui s'est brûlé à la flamme d'une bougie, se gardera d'en approcher la main une seconde fois. Est-ce à dire qu'il a fait un syllogisme? Il lui suffit de se souvenir de la douleur qu'il a éprouvée: l'enfant se conduit comme s'il avait raisonné; il ne raisonne pas encore; je veux dire qu'il ne raisonne pas explicitement.

« C'est donc aux idées générales, à leur distribution en différentes classes, que l'homme doit les sciences et tous les avantages qu'il en retire, puisque c'est à ces distributions qu'il doit l'exercice de la faculté de raisonner.

« Mais, en reconnaissant les services que nous rendent les idées générales, reconnaissant combien elles sont nécessaires pour le développement de l'intelligence, il ne faut pas oublier que cette nécessité est, en même temps, une preuve manifeste de la faiblesse de notre nature. Le raisonnement, privilége de l'homme, est le privilége d'un être imparfait.

« L'intelligence infinie cesserait d'être elle-même, si elle pouvait devoir quelque chose au raisonnement. A ses yeux, il n'y a ni classes, ni genres, ni espèces. Les classes n'offrent que des points de vue; les principes et les conséquences montrent les choses successivement; et l'intelligence infinie embrasse tout, elle voit tout, et tout à la fois.

« Nous-mêmes, quand les objets nous intéressent vivement, nous dédaignons les idées générales et leurs classes; nous nous méfions aussi des inductions et des analogies; il nous faut des idées très-spécifiques, des idées individuelles, nous voulons connaître les objets par des idées immédiates.

« Ce n'est point par les idées générales de rouage, de ressort, que l'horloger connaît une montre: ce n'est point par les idées générales d'étoffe ou de draperie, que le marchand connaît son magasin: ce n'est pas surtout par des idées générales qu'une mère connaît ses enfants. Elle est sans cesse occupée à les observer, à les étudier; elle cherche à pénétrer jusqu'au fond de leur âme, pour en découvrir les mouvements les plus cachés; et rien ne lui échappe de ce qui peut annoncer la diversité de leurs goûts, ou la différence de leurs caractères. Sans cette curiosité active, dont la nature a fait le besoin de son cœur, comment pourrait-elle régler sa conduite, encourager, réprimander, caresser et punir à propos?

« *Il est à croire*, dit Rousseau, *que les événements particuliers ne sont rien aux yeux du Maître de l'univers; que sa providence est seulement universelle; qu'il se contente de conserver les genres et les espèces, et de présider au tout, sans s'inquiéter de la manière dont chaque individu passe cette courte vie. Un roi sage qui veut que chacun vive heureux dans ses États, a-t-il besoin de s'informer si les cabarets y sont bons?* » (*Lettre à Voltaire.*)

« Un roi sage, s'il veut mériter ce titre, s'informera si les cabarets sont bons: un roi sage veille sur tout son peuple. Les voyageurs excitent sa sollicitude, autant que ceux qui vivent tranquillement auprès de leur foyer.

« C'est parce que les rois et les législateurs sont hommes, parce que leur intelligence et leur puissance sont limitées, que, ne pouvant établir des rapports immédiats avec chacun des individus soumis à leur sagesse ou à leur empire, ils se voient forcés de les considérer en masse.

« Dire que la Providence est universelle, et n'est qu'universelle, c'est dire que Dieu gouverne le monde par des lois générales, par des volontés générales, et non par des volontés particulières; c'est dire qu'il gouverne tous les êtres par ce qu'ils ont de commun; c'est dire qu'il n'agit que sur des qualités communes; c'est en faire un législateur humain, un roi de la terre.

« Deux feuilles d'un même arbre, vues de près, ne sont pas semblables: deux gouttes d'eau regardées avec le microscope nous présentent bientôt des différences. Les similitudes tiennent à la grossièreté de nos sens, et aux bornes de notre esprit. Il ne faut pas transporter à Dieu ce qui n'est que de l'homme. Dieu connaît les êtres, tels qu'ils sont en eux-mêmes: il les voit tous, différents les uns des autres; et, comme la manière dont il agit sur eux varie, suivant la connaissance qu'il en a, il s'ensuit que Dieu agit sur chaque être d'une manière spéciale, c'est-à-dire, qu'il n'agit point par des lois générales et uniformes.

« Je crois qu'on se rendra à ces raisons, après les avoir attentivement examinées. Cependant, nous ne changerons rien au langage reçu, et nous continuerons à nous énoncer comme s'il existait en effet des lois générales. Nous dirons que la gravitation est une loi générale dans l'ordre physique; que le désir du bonheur est une loi générale dans l'ordre moral. Il est vrai, qu'à parler mathématiquement, deux atomes, par cela seul qu'ils occupent deux lieux différents dans l'espace, ne sauraient tendre de la même manière vers aucun des points matériels de l'univers; ni deux êtres sensibles avoir précisément la même manière de vouloir être heureux: mais ces différences nous échappent; et, s'il n'y a ni similitudes, ni lois gé-

nérales pour la nature, il y en a pour nous.

« Ceci peut concilier ceux qui veulent que les classes, les genres, les espèces, aient leur fondement dans notre propre nature, et ceux qui les fondent sur la nature des choses. Les genres, les espèces, sont des ressemblances; et, à la rigueur, les ressemblances ne sont que dans l'esprit de l'homme; mais, quoique dans les choses tout soit différent, tout n'est pas également différent. Deux chênes diffèrent l'un de l'autre; ils diffèrent encore plus des ormes, des peupliers. Deux oranges se distinguent entre elles; mais elles se distinguent bien mieux des pêches, ou des pommes. Il y a donc, dans les êtres, des différences à tous les degrés: or, ce sont les moindres différences qui sont pour nous des ressemblances; et cela suffit pour autoriser, je ne dis pas pour justifier, ceux qui prétendent que les classes, les genres, les espèces, ont leur fondement, ou du moins un de leurs fondements, dans la nature des choses.

« Nous ne transigerons pas ainsi avec certains philosophes qui confondent les idées générales avec les idées collectives, comme d'autres les ont confondues avec les idées composées.

« L'idée *collective* consiste dans la répétition d'une même idée. Telles sont les idées d'un sénat, d'une armée, d'une forêt, d'une ville, d'un nombre; je ne dis pas *de sénat, d'armée*, etc. Ces dernières idées sont générales: elles expriment ce qu'il y a de commun entre les sénats de Rome, de Carthage, d'Athènes, de France, d'Angleterre, de Russie; entre les armées de Darius, d'Alexandre, de Charles XII; entre les forêts du Nord et celles du Midi, etc.: au lieu que l'idée *d'un sénat* est la répétition de l'idée de sénateur; l'idée *d'une armée*, la répétition de l'idée de soldat; l'idée *d'une forêt*, la répétition de l'idée d'arbre; l'idée *d'une ville*, la répétition de l'idée de maison; l'idée *d'un nombre*, la répétition de l'idée de l'unité.

« On a donc cru que les idées générales étaient pareillement la répétition d'une même idée, une collection d'idées semblables; que l'idée générale, *blancheur*, s'obtenait en ajoutant la blancheur de la neige à celle de l'ivoire, à celle du lait; que l'idée générale de la *figure humaine* résultait de la réunion de la figure d'un enfant, d'un vieillard, d'un blanc, d'un nègre. Imaginez le singulier visage qu'on aurait avec l'idée générale de la figure humaine ainsi conçue.

« Il en est de l'idée générale, *figure humaine*, comme de l'idée générale, *homme*. Cette idée, *homme*, ne présente, ni enfant, ni vieillard, ni guerrier, ni magistrat, ni savant, ni ignorant: elle ne représente rien de ce qui caractérise les individus: elle se borne à nous faire connaître des qualités communes à tous les hommes. De même, l'idée générale, *figure humaine*, ne présente aucun caractère de beauté ou de laideur, de jeunesse ou de vieillesse: elle nous fait connaître les seuls traits, qui distinguent la figure de l'homme de la figure de l'animal.

« Avant de terminer ce que je me suis proposé de vous dire aujourd'hui sur les idées générales, je dois répondre à une question qu'on m'a faite. On veut savoir si l'idée de la *vertu* doit être rangée parmi les idées abstraites, ou parmi les idées générales, ou parmi les idées composées.

« Qu'est-ce que la vertu?

« La vertu, nous répond la saine philosophie, *est un désir constant de rendre toutes nos pensées, toutes nos actions, conformes aux lois divines et humaines.*

« Ecrivons ces paroles en lettres d'or; et méditons-les, jusqu'à ce que nous puissions nous les appliquer.

« Gravons surtout en caractères d'or ces paroles plus belles, plus simples: La vertu consiste à *aimer Dieu par-dessus tout, et le prochain comme nous-même.*

« *Sacrifiez votre intérêt à l'intérêt général;* vous méritez le nom de vertueux.

« Vous serez vertueux, *si vous immolez vos passions à la raison.*

« Toutes ces définitions ont obtenu vos suffrages, parce que dans toutes vous avez reconnu le modèle de ce qu'il y a de meilleur dans la nature humaine.

« Mais pourquoi quatre définitions d'une même chose? Gardez-vous de vous en plaindre: désirez plutôt qu'on les multiplie. Chacune montre la vertu sous de nouveaux points de vue; et, mieux nous la connaîtrons, plus nous aurons de motifs de l'aimer.

« Rappelez ici ce que nous avons dit ailleurs, et plus d'une fois, combien est abusive la méthode qui, supposant aux mots une acception toujours la même, ne peut faire connaître les choses que d'une manière extrêmement imparfaite.

« Il faut quelque discernement pour choisir, entre plusieurs définitions, celle qui convient le mieux au sujet que l'on traite. Si, dans un discours politique vous faisiez consister la vertu à aimer Dieu par-dessus tout: si, dans un discours religieux vous la définissiez par la préférence de l'intérêt général à l'intérêt particulier, vous pourriez dire des choses très-vraies, mais très-déplacées. Parlez-vous sur la morale, sur cette partie de la morale qui cherche à relever la dignité de l'homme? Montrez-nous la vertu dans le triomphe de la raison sur les passions, etc.

« Comme c'est au choix du terme propre qu'on distingue celui qui sait écrire, c'est au choix de sa définition qu'on reconnaîtra celui qui sait raisonner.

« Nous pouvons répondre maintenant à la question qu'on nous a adressée: L'idée de la vertu est-elle simple ou composée, abstraite ou concrète, générale ou individuelle?

« Elle est *composée*, puisqu'on peut la définir. Cette réponse suffirait; mais revenez à la première définition, et faites le compte des idées qu'elle renferme, *désir, conformité, action, pensée, loi, Dieu, homme.*

« Elle est *abstraite;* car vous l'avez séparée de plusieurs autres idées avec lesquelles elle était unie. Fénelon était un écrivain illustre; il était archevêque, précepteur d'un prince,

académicien, etc. Mais, quand vous vous souvenez qu'il disait : *Je préfère le genre humain à ma patrie, ma patrie à ma famille, ma famille à moi-même ;* quand vous vous le représentez, sacrifiant aux décisions de l'autorité ce que l'homme de génie a de plus cher, son opinion, sa pensée : alors, oubliant toutes ses autres qualités, il ne reste dans votre esprit que l'image de sa vertu.

« L'idée de la vertu est *générale;* elle est très-générale. Nul individu de notre espèce, heureusement pour l'humanité et pour les sociétés humaines, ne saurait avoir été toujours étranger à la vertu, ni en avoir effacé toutes les traces. Où est l'âme assez dégradée pour n'en rien conserver? Dans quel cœur sa flamme est-elle éteinte, au point de ne jamais laisser échapper quelque étincelle? Mais elle brille surtout dans les Socrate, les Marc-Aurèle, les Fénelon, les Vincent de Paul.

« La philosophie n'offre pas de question plus féconde en résultats utiles que celle des idées générales : aucune n'a un rapport plus direct à la conduite que nous devons tenir dans la recherche de la vérité. Comme les idées générales, et les noms généraux, sont presque toujours une même chose pour notre esprit, et que les noms propres n'entrent pas dans les langues des sciences, on voit que traiter des idées générales, expliquer leur formation, montrer leur indispensable nécessité, et faire sentir en même temps combien elles nuisent quand elles sont mal faites, c'est traiter en effet de l'influence des langues sur la marche directe ou rétrograde, ou sur l'immobilité de l'esprit humain; mais ces importantes considérations appartiennent à la logique plutôt qu'à la métaphysique.

« C'est à la logique à nous dire pourquoi, avant l'invention de ses signes, la science des nombres méritait à peine le nom de *science;* pourquoi la littérature française n'exista que du moment où la langue eut dépouillé sa barbarie; pourquoi les Chinois, tant qu'ils conserveront leur langue, resteront en arrière des lumières des Européens, etc.

« C'est à la logique à décider si les idées générales sont des *principes*, ou des *conséquences*. Pour résoudre cette question, elle distinguera les connaissances acquises par la simple *observation* des connaissances acquises par le *raisonnement*. Les unes et les autres supposent, il est vrai, quelques idées individuelles; mais, d'un côté, l'esprit se porte à l'instant aux idées les plus générales, pour revenir aux individus par des idées toujours moins générales, tandis que, de l'autre, avançant par un mouvement progressif, il voit ses idées s'étendre à mesure qu'il s'élève.

« Les idées les plus générales sont les *principes* ou les *commencements* des sciences d'observation; elles sont les *derniers résultats* des sciences de raisonnement.

« N'oubliez pas, Messieurs, tout le mal qu'ont fait et que font encore tous les jours les idées générales; mais n'oubliez pas le bien qu'elles font, et le plus grand bien qu'elles pourraient nous faire.

« N'oubliez pas surtout que l'intelligence suprême, embrassant tout, et tout à la fois, n'a besoin ni de nos idées générales, ni de notre raisonnement, et que toutes les sciences dont s'enorgueillit le génie de l'homme ne sont qu'un *magnifique témoignage* de son impuissance. » (Laromiguière, *Leçons de philosophie.*)

Nous avons dit que le vocabulaire d'une langue était tout entier composé de termes abstraits et généraux. C'est en effet une chose remarquable que le peu de place qu'y occupent les *noms propres*. Il semble pourtant que si le langage eût été d'invention humaine, il eût dû se composer de noms propres. Il était naturel, en effet, de désigner d'abord par un mot particulier chacun des individus organiques ou inorganiques avec lesquels on était immédiatement en rapport. Mais si le langage s'était borné à nommer seulement les individus, comme le nombre de ceux-ci est infini, il aurait fallu, pour former une langue parfaite, que le nombre des mots eût été aussi infini, et, dans cette hypothèse, il aurait surpassé la capacité des hommes les plus habiles. En outre, comme les individus n'ont qu'une existence passagère et fugitive, le langage des hommes qui vivaient il y a un siècle serait aujourd'hui absolument inconnu. Enfin, le langage de chaque province, de chaque ville, de chaque hameau, eût été nécessairement partout différent, et eût changé partout, à chaque instant, puisque telle est la nature des individus à laquelle il eût été assujetti.

Si le langage ne se fût composé que de noms propres, aucune proposition générale n'eût été possible, parce que, dans cette hypothèse, tous les termes de la langue auraient été particuliers : point de proposition affirmative, parce qu'il n'existe point dans la nature d'individu qui soit autre que lui-même. Il n'y aurait donc eu de propositions possibles autres que des négations particulières. Ainsi, le langage n'aurait pu servir à la communication des vérités générales affirmatives; il n'y aurait point eu de démonstration (8); par conséquent point de sciences, qui ne sont que les résultats d'un ensemble de démonstrations; point d'arts, puisque ceux-ci ne sont que des applications pratiques des théorèmes des sciences.

Mais puisqu'il n'en est pas ainsi, puisque les mots ne sont pas les signes des objets extérieurs individuels, il n'est pas de leur essence de représenter autre chose que des idées générales. Et, en effet, les adjectifs, les pronoms, les verbes, les participes, les adverbes, les articles, les prépositions, les conjonctions, les interjections, sont tous, sans exception, des termes généraux. Il en est de même de tous les substantifs, à l'exception des noms propres (9).

(8) Syllogizari non est ex particulari,
Neve negativis, recte concludere si vis.

(9) Quand nous disons que nous avons l'idée ou la notion d'une chose, nous voulons dire que cette chose, grâce à ses qualités ou propriétés sensibles, a pénétré jusqu'à nous par l'entremise de nos organes

Cependant, tous les objets sensibles sont des individus; il en est de même des objets de la conscience, de tous les objets de nos jouissances et de nos désirs, de nos espérances et de nos craintes. On peut avancer sans témérité que, sur la terre et dans les cieux, Dieu n'a créé que des individus.

Comment se fait-il donc que les mots généraux tiennent tant de place dans les langues, et les noms propres si peu?

C'est que les objets désignés par des noms propres n'ont qu'une existence locale, et ne sont connus que d'un village ou d'un canton; les autres hommes qui parlent la même langue et le reste du genre humain les ignorent. Les noms par lesquels on les désigne, étant particuliers à la localité et ne se traduisant point dans les autres langues, ne font pas plus partie du langage que les coutumes d'un hameau ne font partie de la législation d'un peuple.

Il faut observer, de plus, que l'essence de tout objet nous étant impénétrable, les individus ne se montrent à nous que par leurs propriétés, telles que le nombre de leurs parties, leurs qualités sensibles, leurs relations à d'autres individus, leur situation, leurs mouvements. C'est par là qu'ils nous sont utiles ou nuisibles, qu'ils excitent en nous des espérances ou des craintes, qu'ils servent d'instruments à nos desseins; c'est enfin par l'expression de leurs attributs que nous pouvons communiquer à nos semblables la connaissance que nous avons acquise de chacun d'eux.

La nature même de ces attributs exige qu'ils soient exprimés par des mots généraux. En effet, quelle que soit la créature individuelle que nous observions, ouvrage de Dieu ou des hommes, tous ses attributs sont communs à plusieurs individus; l'expérience nous l'apprend, ou nous le présumons ainsi, et nous leur donnons le même nom dans tous les sujets auxquels ils appartiennent.

Il n'y a pas seulement des attributs d'individus, il y a des attributs d'attributs, qu'on pourrait appeler *attributs secondaires*. La plupart des attributs sont susceptibles de degrés et de modifications diverses, qui ne peuvent s'exprimer que par des mots généraux.

Ainsi, la mobilité est une propriété des corps, mais les directions du mouvement peuvent varier à l'infini, et d'ailleurs, il peut être rapide ou lent, uniforme, accéléré ou retardé. Puisque tous les attributs primaires ou secondaires s'expriment par des mots généraux, il suit de là que tout ce qui est affirmé ou nié du sujet d'une proposition ne peut être exprimé que par un terme général.

Les sujets des propositions peuvent être aussi des termes généraux. Voici de quelle manière :

Les mêmes facultés par lesquelles nous distinguons et nommons les différents attributs de chaque sujet nous font remarquer que plusieurs sujets ont des attributs qui sont les mêmes, et d'autres qui sont différents. C'est un moyen très-naturel que nous avons de ramener l'immensité des individus à un nombre limité de classes, que l'on appelle *genres* et *espèces*.

Tous les individus à qui certains attributs sont communs, nous les rangeons dans la même classe, et nous donnons à cette classe un nom qui ne désigne pas un certain attribut, mais la collection de tous les attributs qui distinguent cette classe; de sorte que, en affirmant ce nom d'un individu, nous affirmons qu'il a tous les attributs qui caractérisent la classe dont il s'agit. La *fourmi*, l'*aigle*, le *lion*, sont des classes d'animaux. Nous distribuons de la même manière toutes les substances végétales et minérales.

Non-seulement nous classons les substances, nous classons aussi les qualités, les relations, les actions, les affections, les passions, toutes choses, en un mot.

Dans les classes, on distingue divers degrés qui rentrent les uns dans les autres, tels que les *espèces*, les *genres*, les *familles*, les *ordres*, etc.; quelquefois une espèce se divise elle-même en espèces subordonnées, et la subdivision se poursuit aussi loin que l'exigent les méthodes de la science, ou les besoins du langage.

Dans cette distribution des choses, il est évident que le nom de l'espèce exprime plus d'attributs que celui du genre. Chaque espèce comprend d'abord tout ce qu'il y a dans le genre, et, de plus, les attributs qui la distinguent des autres espèces du même genre; et à mesure que les subdivisions s'étendent, l'espèce inférieure embrasse toujours un plus grand nombre d'attributs, en même temps qu'elle s'applique à un moindre nombre d'individus.

De là cet axiome logique, que plus un ter-

ou de nos sens. Mais au lieu de parler seulement de cette chose individuelle, comme c'est notre intention de le faire, nous disons à notre insu et sans le vouloir que nous en avons pris ou reçu une notion générale. Car, bien qu'à l'instant même où cette chose vient frapper nos sens, l'acte d'appréhension ou de perception que nous faisons pour la saisir ne porte que sur son individualité, cependant, il est si vrai que la généralité s'y trouve unie d'une manière inséparable, que nous n'avons aucun moyen de ne parler que de son individualité, et que, pour la désigner, nous sommes contraints d'avoir recours à des idées ou notions générales. La pensée ou le *moi* est une chose générale qui ne peut rien admettre dans son sein qui ne soit de même nature qu'elle, ou qu'elle ne le rende identique à elle en se l'appropriant : il s'ensuit que, quand nous prenons idée d'une chose, c'est le général qui est en elle que nous saisissons, ou plutôt nous restituons à son individualité la généralité qui s'y trouve cachée ou contenue, et que nos sens n'avaient pu saisir.

Lorsque je dis, par exemple, *ce livre*, *cette maison*, à coup sûr j'ai l'intention de désigner une chose individuelle, et pourtant je n'y réussis pas, il m'est tout à fait impossible de dire ce que je veux dire et de ne dire que cela ; car malgré moi j'associe la notion générale *livre*, *maison*, à une autre notion générale exprimée par les mots *ce*, *cette*, ou par tout autre signe du discours ou du geste qui convient aussi bien au livre qu'à mille autres choses. Mes sens se sont arrêtés sur une chose singulière ou individuelle, sur une seule chose en un mot, et cependant je ne puis la désigner ni dire ce qu'elle est sans éveiller des idées générales.

me général a de compréhension, moins il a d'extension; et que plus il a d'extension, moins il a de compréhension.

Ainsi, dans cette suite de termes généraux subordonnés : ***animal***, ***homme***, ***Français***, ***Parisien***, chaque terme comprend un plus grand nombre d'attributs que le précédent, et s'étend à un moindre nombre d'individus.

On trouve des noms de genres et d'espèces dans les langues informes des tribus les plus sauvages, comme dans les langues polies des nations civilisées. Les ignorants pratiquent les lois de la généralisation et de la classification sans les connaître, comme ils voient les objets et font un bon usage de leurs yeux sans connaître la structure de l'œil et sans avoir étudié la théorie de la vision.

Chaque genre et chaque espèce peuvent être ou le sujet ou le prédicat de propositions innombrables ; car chaque attribut, renfermé dans le genre ou dans l'espèce, peut en être affirmé ; le genre peut être affirmé de l'espèce ; et le genre et l'espèce peuvent l'être de tous les individus qu'ils embrassent. Ainsi, par exemple, on peut affirmer de l'homme tout attribut commun à l'espèce, et en faire ainsi le sujet d'un nombre infini de propositions.

Ce que nous avons dit de l'extension et de la compréhension des termes généraux s'applique aux propositions ; les termes généraux leur communiquent l'extension et la compréhension qui est en eux. C'est là une des plus nobles propriétés du langage, et ce qui lui donne la vertu d'exprimer avec facilité et promptitude les résultats les plus élevés de la science, et les vérités les plus générales que l'entendement humain puisse concevoir.

Si le prédicat est un *genre* ou une *espèce*, la proposition a la même compréhension que le prédicat lui-même. Quand je dis que cette montre est d'or, j'affirme d'elle, par cette seule proposition, toutes les propriétés connues de ce métal ; quand je dis d'un homme qu'il est géomètre, j'affirme de lui tous les attributs qui sont propres à l'animal, tous ceux qui sont propres à l'homme, et tous ceux qui sont propres à l'homme qui a étudié la géométrie ; quand je dis que l'orbite de la planète de Mercure est une ellipse, j'affirme de cette orbite toutes les propriétés géométriques de cette figure, celles qui pourraient être découvertes un jour, comme celles qui sont connues aujourd'hui.

De même, si le sujet d'une proposition est un *genre* ou une *espèce*, la proposition a la même extension que le sujet; ainsi, quand on démontre que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, cette propriété s'étend à tous les triangles rectilignes qui ont existé, qui existent, et qui pourraient exister.

C'est par cette extension et cette compréhension des propositions que la connaissance humaine se condense en quelque sorte sous une forme adaptée à la capacité de notre intelligence, et qu'elle acquiert une simplicité admirable, sans rien perdre de sa certitude et de sa clarté.

Les propositions générales peuvent se comparer au germe d'une plante, qui, selon quelques philosophes, ne contient pas seulement la plante qui va naître, mais encore les graines qu'elle portera et toutes les plantes qui en naîtront dans un avenir sans bornes.

Il y a pourtant cette différence que le temps et des circonstances dont la réunion n'est pas en notre pouvoir doivent concourir au développement de tous ces germes, au lieu qu'une proposition générale est toujours prête à rendre intactes les vérités particulières qui lui ont été confiées.

Ainsi, la sagesse des siècles et les plus sublimes théorèmes de la science pourraient être déposés, comme l'Iliade, dans une coquille de noix, qui les transmettrait aux générations futures. Cet effet miraculeux du langage réside tout entier dans les termes généraux, annexés aux divisions et aux subdivisions des choses.

Ce qui précède suffit pour montrer que non-seulement tout langage, mais toute proposition serait impossible sans les termes généraux ; que ces termes forment le fond des langues, et seuls leur communiquent cette inappréciable propriété d'exprimer sans effort et avec rapidité toutes les vérités de l'expérience et toutes les découvertes de la science.

Nouvelles recherches sur l'origine des idées générales, par l'abbé Rosmini. Examen critique de la théorie de Dugald-Stewart. (Extrait du *Nouvel essai sur l'origine des idées*, traduit par M. l'abbé André.)

Locke dit à Reid : « Les idées doivent exister avant les jugements, parce qu'il est absurde d'admettre le rapprochement de deux choses avant qu'elles existent et qu'elles puissent être rapprochées. » La raison sur laquelle il s'appuie ici paraît évidente.

Reid répond à Locke : « Les jugements précèdent les idées, parce qu'il est impossible de se former l'idée d'une chose avant de juger qu'elle est. » Cette raison ne paraît pas moins évidente. Qui donc conciliera ces deux propositions, qui semblent à la fois vraies et qui sont néanmoins contradictoires?

Nous avons vu plus haut que la difficulté qu'elles renferment se réduit, en dernière analyse, à trouver l'origine de l'idée de l'être. Nous espérons que le système démontré dans la suite de cet Essai résoudra cette question (10), qui constitue le vrai sujet de ce livre.

DUGALD-STEWART.

ART. I — *Divers aspects de la difficulté.*

Je l'ai déjà dit, tous les principaux philosophes ont échoué devant cette difficulté.

(10) Cette question n'a point été résolue par Rosmini, ainsi que nous le ferons voir ailleurs, mais cela n'ôte rien à la force des raisonnements critiques qu'on va lire.

C'était comme un écueil situé dans la direction de leurs explorations philosophiques.

La même chose arrive dans la solution des grands problèmes: un grand problème n'est qu'une grande difficulté à vaincre. Mais il ne faut pas croire que le philosophe se propose à lui-même les difficultés librement et par choix, comme s'il les avait toutes connues, toutes entrevues d'avance; comme s'il dépendait de lui de s'occuper de l'une plutôt que de l'autre, de consacrer ses méditations à tel problème de préférence à tel autre. Si les problèmes difficiles n'ont été résolus qu'après une longue suite de siècles, cela est venu moins de l'extrême difficulté qu'ils présentaient, que de ce qu'ils n'étaient pas connus. Une difficulté soumise à la méditation des hommes est, on peut le dire, à moitié vaincue: et ce sont quelquefois des circonstances tenant au pur hasard qui signalent ces difficultés à l'attention des savants. Les sciences mathématiques doivent aux oscillations d'une lampe qui frappa les regards de Galilée, la théorie des arcs isochrones; et la loi de la gravitation universelle fut découverte à l'occasion de la chute d'une pomme sur la tête de Newton.

Cependant, il ne suffit pas que les difficultés soient exposées d'une manière quelconque à l'attention de l'homme pour qu'elles soient résolues: il faut qu'elles y soient bien exposées. Si leur solution souffre des retards, on doit l'attribuer en grande partie au temps qu'il faut pour que l'état de la question soit présenté à l'esprit avec simplicité et dans toute son étendue, en sorte qu'elle s'offre directement à l'entendement, et que nous n'y réfléchissions pas seulement d'une manière accessoire, à l'occasion d'un objet étranger qui occupe notre pensée.

Telle est aussi l'histoire de notre difficulté: elle a été rencontrée par presque tous les philosophes, mais presque tous ont passé légèrement sur elle, parce qu'elle n'était pas l'objet immédiat de leurs méditations. Plusieurs ne l'ont entrevue que confusément et sous une forme accidentelle.

Nous faisons ces réflexions, parce qu'elles sont pour eux une excuse honorable, un moyen de justification: car, il faut certainement le croire, s'ils avaient eu le pouvoir de se la poser aussi clairement que nous le faisons, aidés des travaux qu'ils nous ont laissés et dont nous profitons, ils l'auraient résolue aussi bien que nous.

Reprenons donc les différentes circonstances que nous avons signalées jusqu'ici comme ayant mis la difficulté dont il s'agit sous les yeux des philosophes modernes. Elle se présenta à Locke quand il se vit obligé de parler de l'idée de substance, et quand, voulant définir le mot *connaissance*, il s'aperçut qu'il était contraint de recourir à des jugements. Condillac s'en approcha de très-près quand il lui fallut distinguer les idées des sensations, et parler des idées générales. Reid, s'efforçant de rendre raison de la croyance que nous avons de l'existence des corps, comprit sans peine que Locke, en faisant commencer le développement de l'esprit humain par des idées acquises, était dans l'erreur, et qu'il fallait supposer, préalablement à l'acquisition des idées, un jugement primitif et naturel.

Comment Dugald-Stewart, naguère l'ornement de l'école écossaise, l'a-t-il considérée, lui qui a si bien mérité de la science? — Il s'en est approché à son tour de fort près, mais il ne l'a pas résolue. Il l'a abordée dans le raisonnement où il prend à tâche d'expliquer la manière dont l'homme peut se former les idées en imposant des noms aux choses. Appliquons-nous à saisir ce qui s'est passé dans sa pensée.

ART. II. — *Stewart appuie sa théorie sur un passage de Smith.*

Dans le chapitre de ses ***Eléments de la philosophie de l'esprit humain*** où il parle de la faculté d'abstraire, il rapporte un passage de Smith, extrait de sa dissertation sur ***l'Origine des langues***. Comme ce passage contient l'idée principale de la théorie de Stewart sur l'abstraction, je vais le transcrire.

« L'invention de certains noms particuliers pour désigner des objets particuliers, c'est-à-dire la création des noms substantifs, a dû être l'un des premiers pas vers la formation du langage. La caverne particulière qui servait d'abri au sauvage contre l'intempérie de l'air; l'arbre particulier dont le fruit apaisait sa faim; la fontaine particulière dont l'eau étanchait sa soif, furent ***sans doute*** les premiers objets qu'il désigna par les mots ***caverne, arbre, fontaine***, ou par tout autre terme qu'il trouva bon d'employer, dans son jargon primitif, pour exprimer ces idées. Lorsque ensuite ce sauvage eut acquis plus d'expérience et eut occasion d'observer et surtout de nommer d'autres cavernes, d'autres arbres, d'autres fontaines, il dut ***naturellement*** (11) donner à chacun de ces nouveaux objets le même

(11) Tout ce morceau de Smith, qu'il soit vrai ou faux, n'est assurément pas une description de faits: c'est un pur travail de l'imagination, cherchant ce qui lui paraît vraisemblable dans l'hypothèse d'un homme sauvage. Il ne faut donc pas croire que toute la philosophie de Smith, de Stewart et de plusieurs autres philosophes modernes, repose uniquement sur les observations et sur les faits: l'imagination trouve aussi une place chez ces auteurs, et même une très-large place, comme on le voit ici. La question est capitale en philosophie: c'est d'elle que dépend même la philosophie tout entière. Or, quelle est la méthode que suivent Smith et Stewart pour résoudre cette importante question? Ils commencent par établir des bases sur lesquelles doit s'élever leur futur raisonnement; et ces bases, ils les demandent à l'imagination; c'est-à-dire ils commencent par rechercher, avec leur imagination, quelle serait la marche la plus vraisemblable d'un sauvage (dans l'hypothèse où il serait d'abord dépourvu d'idées et de mots) pour se former en même temps des mots et des idées. Après avoir exposé fort élégamment le petit roman de ce sauvage, ils en tirent les conséquences. Voilà quelle est la méthode philosophique des auteurs dont nous parlons. Il est vrai qu'ils ont soin de parsemer leur récit d'expressions qui vous encouragent, *La chose est certaine, il a dû naturellement en être ainsi*, et au

nom qu'il avait déjà l'habitude d'appliquer à un objet semblable et à lui connu depuis longtemps. C'est ainsi que ces mots qui originairement étaient des noms propres et désignaient des objets individuels, devinrent insensiblement des noms communs et désignèrent chacun une collection d'individus.

« C'est, continue Smith, cette application du nom d'un individu à un grand nombre d'objets semblables, qui doit avoir suggéré la première idée des classes ou collections indiquées par les noms de *genres* et *d'espèces*, et dont l'ingénieux Rousseau a tant de peine à concevoir l'origine. Ce qui constitue une espèce, ce n'est qu'un certain nombre d'objets liés ensemble par une mutuelle ressemblance, et qui dès lors sont désignés par un même nom, également applicable à tous (12). »

Il semble, au premier abord, que la manière dont ce passage explique la formation des idées de genre et d'espèce, soit très-simple et très-naturelle. Et en effet, on ne découvre point l'erreur et l'insuffisance de cette explication, si on ne la soumet à un examen scrupuleux. Il faut la traiter avec cette rigueur, pour comprendre qu'elle est spécieuse et séduisante, mais non point solide et vraie. Je suis donc d'avis de la ranger parmi ces explications qui présentent à l'esprit une belle forme de raisonnement, et qui, à la faveur de cet extérieur séduisant, font oublier aux lecteurs trop confiants l'examen de chacune des parties dont elles se composent. Les lecteurs dont nous parlons, croyant sentir parfaitement la justesse du raisonnement, ne doutent pas de la vérité des choses qu'il renferme : sans se donner la peine de rendre les idées claires et nettes, ils les admettent avec confiance, parce que, prévenus en leur faveur, ils les supposent justes et pleines d'exactitude. Mais nous, instruits par l'expérience, qui, au fond de raisonnements fort plausibles en apparence, nous a fait découvrir tant de fois et quand nous nous y attendions le moins, de funestes erreurs d'où découlait une longue suite de conséquences pareillement erronées, nous nous croyons en droit et en devoir d'examiner profondément, avant de l'admettre, le raisonnement que nous venons de transcrire.

Art. III. — *Première inexactitude du passage de Smith : — Il ne distingue pas les différentes espèces de noms qui indiquent des collections d'individus.*

Et d'abord, je remarque que, dans le passage de Smith, on parle des noms communs comme s'ils étaient tous d'une seule espèce. Mais comme on sait qu'il y a plusieurs sortes de noms communs, je dois examiner s'il n'y a point quelque inexactitude à en parler sans en indiquer les différentes espèces, et si le raisonnement s'applique également à toutes les espèces, ou s'il n'est valable que pour une espèce en particulier.

La notion qu'on y donne du nom commun est qu'il signifie une collection d'individus. Voyons donc d'abord si cela convient à toutes les espèces de noms communs, ou si, selon la propriété du langage, tous les noms qui indiquent une collection d'individus sont communs.

La première classe de noms employés pour indiquer une collection d'individus sont les noms de nombre, deux, trois, quatre, cinq, etc. Laissons de côté l'abstraction qu'ils renferment et qui fait qu'on ne peut les appliquer à une espèce d'individus sans indiquer de quelle espèce il s'agit, par exemple, deux, trois, quatre, cinq hommes, etc., et considérons-les seulement d'après la propriété qui leur appartient de nous représenter une collection d'individus.

Or, quand je dis : dix hommes, dix villes, etc., j'indique certainement une collection d'individus ; cependant, on ne pourra pas dire pour cela que le nombre dix soit commun à chaque ville, à chaque homme. Il n'est donc pas vrai que tous les noms qui indiquent une collection d'individus puissent être appelés *communs*, car le terme commun veut simplement dire : applicable à chacun de plusieurs individus (13).

Les noms de nombre sont donc une espèce de noms qui expriment, non pas une collection d'individus, mais combien cette collection est nombreuse ; ou, pour mieux dire, ces noms expriment le nombre dont elle se

ces semblables. Comment, après cela, ne pas les croire ? ils vous l'affirment sur la foi et sur l'autorité de leur propre imagination !

Quoi qu'il en soit, nous croyons avoir encore le droit d'examiner, 1° si ce qui devrait arriver *certainement* et *naturellement*, d'après leur imagination, est d'accord avec les faits réels, avec ce que l'observation atteste dans des cas semblables ; 2° si, par conséquent, l'hypothèse qu'ils établissent, d'un sauvage totalement privé d'expressions et d'idées, est possible. Or c'est dans cette hypothèse que, au fond, tout leur système vient se résumer. Nous allons tâcher d'entreprendre l'examen dont nous venons de parler ; c'est le but auquel se rapportent les diverses observations qui suivent sur ce passage de Smith et sur les théories de Stewart.

(12) Stewart avoue que Condillac considère sous le même aspect la marche de l'esprit humain dans la formation des genres et des espèces. On sait que le mérite de Condillac consiste à avoir appelé l'attention des philosophes sur la relation réciproque de la parole et de la pensée. J'aurais donc pu, en parlant de son système, exposer quelques-unes des réflexions que je fais ici sur le système de Stewart, par rapport à la manière d'expliquer la formation des genres et des espèces. Mais j'ai cru plus à propos de les réserver pour cet article, afin de ne pas m'appesantir trop longuement sur Condillac. Le lecteur saura bien rapporter à la théorie de Condillac plusieurs des remarques que j'applique aux doctrines de Smith et de Stewart.

(13) Le mot *dix* est commun à toutes les espèces de choses dont le nombre est dix ; mais cette communauté n'empêche pas que notre observation ne soit vraie, puisque ce n'est pas un nom commun pour chaque objet de la collection qu'il exprime. S'il est commun à toutes les choses dont le nombre est dix, c'est qu'il contient une abstraction que nous écartons de ce raisonnement, comme nous le disions tout à l'heure, pour ne pas le rendre inintelligible.

compose. Le nombre n'exprime donc pas une collection indéterminée d'individus ; mais il la détermine, puisqu'il en fixe le nombre.

Une seconde espèce de noms qui indiquent une collection d'individus, ce sont ceux qui, désignant une collection, n'en déterminent pas précisément les bornes, et en indiquent cependant, en général, la quantité. Tels sont les mots *peu*, *quelques-uns*, *beaucoup*, *trop*, etc. Ces mots s'appliquent tous à des collections d'individus, sans pourtant qu'on puisse les appeler noms *communs*, puisqu'ils ne peuvent être appliqués à chaque individu de la collection.

Il y a une troisième espèce de noms qui représentent des collections et qui n'expriment ni le nombre des individus dont elles se composent, ni leur quantité relativement plus ou moins considérable ; ils lient ensemble une certaine multitude d'individus d'après quelque idée qui leur est jointe. Tels sont les noms: *peuple*, *tribu*, *assemblée*, *famille*, etc.; tous ces noms indiquent des collections d'individus, et quoiqu'ils n'en expriment pas le nombre, ils font cependant entendre une multiplicité de personnes, à cause des différentes idées qui les accompagnent et auxquelles ils se rapportent. Ainsi, le mot *famille* ne nous dit pas le nombre précis des membres qui la composent, ni même si ce nombre est grand ou petit; cependant, de sa nature, le mot *famille* indique une collection d'individus moindre que celle que l'on exprimerait par le mot *nation*. Ces noms, quoiqu'ils désignent une collection d'individus, ne peuvent non plus être appelés noms *communs*, parce qu'ils ne sont pas applicables à chacun des individus qui sont compris dans la collection.

Tous les noms pluriels expriment des collections d'individus, et forment une quatrième classe qui ne détermine rien sur leur nombre. Ainsi, en disant: *des hommes*, *des animaux*, *des maisons*, etc., nous entendons fort bien qu'il s'agit d'une collection de ces différentes espèces de choses ; mais nous ne savons rien du nombre d'individus que comprennent ces collections. — Ces noms ne sont pas, non plus, *communs* à plusieurs individus ; ils expriment des collections d'un nombre tout à fait indéterminé.

Nous devrions nous arrêter un peu pour réfléchir sur le vague de ces mots. Mais, pour ne pas interrompre la série de nos observations sur les noms, continuons, pour le moment, à énumérer leurs différentes classes, en recherchant quelles sont celles que l'on peut facilement confondre avec le genre des noms communs.

Art. IV. — *Seconde inexactitude : — Il ne distingue pas les noms indiquant des collections d'individus, et les noms indiquant des qualités abstraites.*

Il est des noms qui n'indiquent pas des individus, mais seulement leurs qualités essentielles ou accidentelles, considérées à part, sans fixer l'attention sur ce qui compose d'ailleurs l'individu. Il est impossible de nier ou de dissimuler ce fait. Ainsi, les mots *humanité*, *animalité*, etc., indiquent des qualités essentielles ; ceux de *blancheur*, de *dureté*, de *fluidité*, etc., des qualités accidentelles.

On aurait pleinement le droit de les appeler noms *généraux*, parce qu'ils n'expriment pas des individus, mais des qualités communes à plusieurs individus. Cependant, on ne peut pas proprement les appeler noms *communs*, parce que ce ne sont pas des noms communs à plusieurs individus, mais des noms de qualités particulières qui se trouvent dans plusieurs individus.

Il est si vrai que nous n'avons aucun droit de les appeler *communs*, qu'ils ont une propriété singulière qui les distingue de tous les autres noms et leur assigne une place à part : c'est qu'on ne peut les employer au pluriel. Chacun d'eux n'exprime qu'une seule chose, une chose abstraite et entièrement simple (14), qui ne peut être confondue avec aucune autre et qui, par conséquent, est unique et indivisible. Ce serait donc une manière de s'exprimer impropre et inexacte que de dire : *les humanités*, *les animalités*, *les végétations*, *les blancheurs*, etc. On dit : *l'humanité*, *l'animalité*, *la végétation*, *la blancheur*, etc. Ces noms ne sont donc pas imposés à plusieurs individus, mais seulement à une propriété spéciale de plusieurs individus. Ces noms ne représentent donc aucune collection d'individus et ne peuvent être appelés *communs*, mais simplement *généraux* ou *abstraits*.

Art. V. — *Troisième inexactitude : — Il confond les noms indiquant des collections d'individus, et les noms indiquant des qualités générales, avec les noms communs.*

De ces noms, ou, pour mieux dire, de l'idée qu'ils expriment (15), viennent ces autres

(14) Ce n'est pas à dire qu'on ne puisse analyser ces *idées abstraites* et les résoudre en idées plus simples : au contraire, toutes celles qui expriment les espèces des choses, comme *arbre*, etc., ne sont, d'après moi, qu'un *ensemble*, une réunion de qualités simples. Mais je dis que nous les joignons ensemble (ce n'est pas ici le lieu de parler de la manière dont nous le faisons), et que nous les considérons après cela comme une chose une et indivisible. Nous avons besoin de cette opération par laquelle on unit plusieurs qualités en une seule idée, pour inventer les noms communs.

(15) En effet, il n'est pas nécessaire que le nom désignant l'idée abstraite existe pour que l'on ait le nom *commun* désignant l'être qui possède la propriété abstraite. Il y a, dans le langage, beaucoup de noms *communs* qui manquent de l'*abstrait* correspondant : ainsi les noms *arbre*, *caverne*, *source*, n'ont pas, dans notre langue, les abstraits correspondants, qui seraient *arboréité*, *cavernité*, etc.

L'existence de ces noms, comme celle de tous les autres, dépend du besoin qu'ont eu les hommes de les employer ; car le besoin seul d'employer le nom fait qu'on l'invente. Mais si les langues n'indiquent pas toujours toute la succession des idées, parce que cela n'est pas toujours nécessaire aux hommes, qui, pour exprimer leurs idées, font usage des langues, il ne s'ensuit pas que cette succession des

noms que l'on appelle très-justement *communs*, parce qu'ils appartiennent à chaque individu d'une espèce ou d'une collection donnée. Tels sont, par exemple, ces mots : *homme*, *animal*, *végétal*, *caverne*, *arbre*, *source*, etc., comme aussi les adjectifs *blanc*, *dur*, etc., soit qu'on les prenne comme de purs adjectifs, soit que, au moyen d'une ellipse par laquelle on sous-entend le substantif, on les emploie au lieu des substantifs.

Mais si nous ne mettons une circonspection extrême à analyser la valeur de ces noms, nous serons induits en erreur à cause de la merveilleuse perfection du langage dont nous nous servons aujourd'hui. Nous sommes toujours portés à croire qu'à une seule expression correspond une seule idée; mais il n'en est point ainsi : et même il est très-rare que l'on trouve des mots qui expriment plutôt une idée qu'un ensemble d'idées. Telle est la nature du langage, et principalement de nos idiomes, qu'une seule parole suffit souvent pour réveiller une idée extrêmement complexe, c'est-à-dire composée de beaucoup d'autres. Et non-seulement nous exprimons par un seul mot toutes ces idées, mais nous manifestons en même temps le nœud qui les unit ensemble, et qui les fond dans une parfaite unité. C'est pour cela qu'après avoir analysé la valeur d'une expression, nous pouvons souvent la décomposer en une proposition entière, et même parfois en plusieurs propositions.

Or, telle est l'histoire des noms dont il s'agit. Le nom d'homme, par exemple, équivaut à cette proposition : *un être qui a l'humanité ;* le nom d'arbre : *un être qui a les propriétés qui constituent l'arbre, et qui, s'il fallait les traduire par une expression que nous n'avons pas dans notre langue, devraient être exprimées par le mot* ARBORÉITÉ. On peut appliquer le même raisonnement à tous les autres noms du même genre. Ces noms sont ceux au moyen desquels on attribue à des êtres une qualité qui se trouve leur appartenir. C'est assez dire qu'ils renferment en eux un jugement par lequel, soit qu'on les profère, soit qu'on les pense, on attribue un prédicat à un sujet ; car c'est uniquement pour abréger que nous exprimons cette opération par un seul mot qui nous donne le résultat de l'opération intellectuelle en nous énonçant le rapport saisi par nous entre ce prédicat et ce sujet. Or, il n'y a que ces noms qui puissent être proprement appelés noms *communs*, parce qu'ils conviennent à chacun des individus d'une certaine classe. Ainsi, le mot *homme* convient à chacun des hommes ; le mot *arbre* convient à un arbre quelconque pris entre tous les arbres ; le mot *caverne*, à toute caverne, sans distinction. On peut en dire autant de tous les autres.

Mais, puisque par *nom commun* on ne doit entendre que la propriété qu'a ce nom d'exprimer un individu d'une certaine classe, et un individu quelconque, c'est-à-dire indifféremment tel ou tel, entre ceux qui ont la qualité déterminée par ce nom, on ne saurait prétendre que l'opinion de Smith soit exacte et vraie, quand il affirme que chaque nom commun désigne une collection d'individus. Au contraire, tout nom commun ne désigne jamais qu'un seul individu, mais il le désigne au moyen d'une qualité commune à plusieurs ; et voilà pourquoi le même nom peut être attribué à un individu, puis à un autre, puis à un autre encore, et ainsi de suite à chacun de ceux qui ont la qualité exprimée par le nom. S'il était vrai que le mot *arbre* indiquât une collection d'arbres, en l'employant au pluriel, en disant : *des arbres*, nous devrions exprimer plusieurs collections d'arbres ; or, par ce mot pluriel, personne n'a jamais cru exprimer plusieurs collections d'arbres, mais simplement plusieurs arbres pris individuellement.

ART. VI. — *Quatrième inexactitude : — Il méconnaît la véritable distinction entre les noms communs et les noms propres.*

On peut déjà remarquer combien il faut être en garde contre le raisonnement de Smith, puisqu'en si peu de lignes il renferme tant d'inexactitudes (16). Ce raisonnement, au premier abord, paraît néanmoins fort spécieux, et il provoque en nous une sorte d'assentiment instinctif, parce qu'il semble se borner à décrire un fait très-naturel et fort vraisemblable.

On y affirme que les noms communs ne font qu'exprimer des collections d'objets ; or, nous avons passé en revue les quatre

idées ne soit, dans l'esprit, complète et *continue*. Si la succession des idées était interrompue dans l'esprit, il s'ensuivrait que l'esprit irait par sauts et par bonds, et sans raisonnement intérieur, ce qui est absurde. Il est encore plus absurde de supposer l'existence des idées composées, sans admettre celle des idées simples qui les composent. Il faut donc le reconnaître : à quelque époque que le nom commun, le nom d'*arbre*, par exemple, ait été inventé, on a eu dans l'esprit l'idée abstraite qui lui correspond et qui, dans cet exemple, serait exprimée par *arboréité*. De ce que cette idée n'est pas exprimée par un mot, il ne s'ensuit nullement qu'elle n'ait pas été nécessaire pour former le nom d'*arbre*, parce que cette idée, décomposée dans ses éléments constitutifs, indique uniquement « quelque chose doué de ces propriétés qui, s'il fallait les exprimer par un seul mot, devraient être appelées *arboréité*. »

(16) J'ai jugé à propos d'analyser avec un peu d'attention le passage de Smith, signalé et transcrit par Stewart comme un morceau d'une grande valeur, afin de détromper la plupart de nos jeunes étudiants, et tant d'hommes superficiels qui s'imaginent que la pensée philosophique est une prérogative exclusivement réservée aux nations qui habitent au delà des Alpes et des mers qui entourent notre beau pays (l'Italie).

L'amour de la vérité me force à dire que les étrangers nous dépassent pour le style et le ton philosophiques beaucoup plus que pour les choses. Mais ce n'est pas pour les mépriser que je fais cette remarque : c'est pour encourager, pour exciter nos compatriotes, en leur apprenant que c'est particulièrement le style et la méthode qui donnent la célébrité et la gloire aux livres et aux auteurs.

espèces de noms qui expriment des collections d'objets, et nous n'en avons trouvé aucun qui fût commun à plusieurs individus.

Nous avons ensuite examiné les noms généraux et abstraits, indiquant des qualités particulières, essentielles ou accidentelles; et nous avons vu qu'il n'est pas encore possible de les appeler communs, mais seulement qu'ils indiquent une qualité commune.

Enfin, de ces noms, ou plutôt des idées qu'ils nous représentent, nous avons vu dériver les noms communs; nous en avons scruté la nature, qui consiste uniquement à exprimer un jugement par lequel on attribue une qualité à un sujet, ou bien, à désigner un objet par une de ses qualités, qui l'indique ou nous conduit à le reconnaître, et qui, commune à plusieurs objets, fait que le même nom peut convenir à chacun de ceux qui possèdent la même qualité. Mais, allons plus avant.

Maintenant que la nature des noms *communs* nous est connue, voyons quelle est celle des noms *propres*.

Les uns et les autres n'expriment que des individus et non des collections d'individus, mais avec cette différence: quand le nom commun exprime un individu, il le désigne et le distingue au moyen d'une de ses qualités; le nom propre ne désigne et ne distingue point l'individu par une de ses qualités; il nomme directement et formellement l'individu lui-même, et, pour ainsi dire, son individualité. Or l'individualité d'un objet n'est communicable à aucun autre objet, puisque, par le mot individu, on exprime précisément ce qu'un être a de tellement propre, de tellement exclusif, que cela le fait être ce qu'il est, et rien autre chose. Le nom propre ne peut dès lors convenir qu'à un seul objet, parce qu'il exprime, comme je le disais, ce qui fait qu'il est seul et unique. Le nom commun, au contraire, désignant l'être au moyen d'une qualité qui peut pareillement se trouver en beaucoup d'autres êtres, ne l'indique pas avec une précision telle qu'il le distingue et le sépare de tous les autres. De là vient que le nom commun, quoiqu'il s'applique à un individu, peut s'appliquer encore à tout autre qui possédera la qualité à laquelle le nom se rapporte et qu'il exprime. Ainsi, le mot *homme* désigne un seul homme, et non plusieurs; mais, comme il l'indique par une qualité commune, l'humanité, il ne me le désigne pas d'une manière assez précise pour que je puisse le distinguer et le séparer de tous les autres hommes. Et même, de sa nature, ce mot me permet de penser indifféremment à tel homme ou à tel autre. Mais, si je désigne cet homme par le nom de *Pierre*, ce signe le sépare de tous les autres hommes; et cela, parce que je n'ai pas déduit ce nom de Pierre d'une qualité commune, mais parce que je l'ai pris pour signifier directement cette individualité par laquelle Pierre a un être qui lui est propre, distinct de tout autre et entièrement incommunicable.

ART. VII. — *Cinquième inexactitude : — Il ignore la raison pour laquelle les noms sont appelés propres et communs.*

Les idées attachées aux expressions *nom propre* et *nom commun* étant ainsi éclaircies, considérons de plus près le raisonnement de Smith.

Quand j'impose un nom propre à un être, c'est pour indiquer son individualité. Mais, comme ce nom n'a pas une relation nécessaire avec cette individualité, je serai toujours libre d'employer le même nom propre pour exprimer l'individualité d'un autre être, différent de celui auquel j'ai déjà imposé cette dénomination.

Et la chose n'est pas sans exemples. Un père à qui le Ciel a donné douze enfants, peut imposer successivement à chacun d'eux le nom propre de Pierre. — Bien plus, supposons que tous ceux qui sont actuellement au monde et qui ont, à leur naissance, reçu le nom de Pierre, se réunissent ensemble. Nous aurons, dans cette supposition, non plus douze personnes portant le nom de Pierre, mais peut-être plusieurs milliers d'hommes auxquels ce nom sera appliqué. Or, je dis: de ce que le nom de Pierre se trouve appliqué à cette multitude de personnes, s'ensuivra-t-il qu'on aura le droit d'affirmer que c'est un nom commun? Assurément, non. Il demeure ce qu'il était d'abord, un nom propre et pas autre chose, quoique, de fait, il soit devenu commun à tant de personnes. Et la raison en est claire: un nom est propre ou commun, non parce qu'on l'emploie pour désigner un ou plusieurs objets, mais parce qu'on les désigne de telle ou telle manière. Si ce nom indique les objets en les désignant par une qualité commune, comme le mot *homme*, qui désigne les hommes par l'humanité, c'est un nom commun. S'il les nomme sans les indiquer par une qualité commune, mais simplement comme individus, sans qu'il y ait, entre les objets et le nom, d'autre relation que celle que veut bien y trouver celui qui l'invente, c'est un nom propre. Si donc tous les hommes portaient le nom de Pierre, qu'en résulterait-il? Une seule chose: que chacun aurait deux noms, le nom d'homme qui serait commun, et le nom de Pierre qui serait propre. Et au fond, on a maintenant habituellement deux noms, un nom commun à tous les individus d'une famille, et un nom propre. Peu importe que les noms propres soient différents ou identiques, puisqu'il pourrait n'y en avoir qu'un seul. Et, de fait, les noms propres sont en fort petit nombre, eu égard à la multitude des hommes.

Cela posé, une nouvelle erreur se découvre dans le raisonnement de Smith. Cet auteur affirme que le sauvage change les noms propres en noms communs par la simple application qu'il en fait à plusieurs objets, et il ne donne d'autre raison de cette assertion que son assertion même, comme si le nom propre devenait commun sitôt qu'on l'a simplement appliqué à plusieurs individus. Or, tant s'en faut que le nom propre devienne

commun lorsqu'on l'applique à plusieurs individus, que quand même le nom de Pierre serait imposé, comme nous l'avons dit, à tous les hommes d'une province, d'un royaume ou de tout l'univers, il ne cesserait jamais d'être un véritable nom propre, parce qu'il ne désignerait point les hommes par une qualité commune, mais par l'individualité de chacun.

Supposons donc que le sauvage eût imposé un nom propre à la première caverne qu'il aurait connue, et où il se serait abrité contre les injures de l'air; qu'il en eût imposé un second au premier arbre dont les fruits auraient soulagé sa faim, et un troisième à la première source où il aurait apaisé sa soif; supposons également qu'après avoir vu une, deux, trois cavernes, un, deux, trois arbres ou sources semblables, il eût donné à ces cavernes, à ces arbres, à ces sources, qui auraient frappé successivement ses yeux, le même nom qu'aux objets de cette nature qui lui auraient été précédemment connus: nous aurons quatre cavernes, quatre sources, quatre arbres auxquels le même nom sera appliqué.

Mais il reste à savoir si le sauvage, qui applique ce nom à quatre choses semblables, le leur applique comme nom propre ou bien comme nom commun. Or, dans aucun des deux cas, on ne peut dire que le nom qu'il transporte à chacune des quatre cavernes, à chacun des quatre arbres, à chacune des quatre sources, désigne des collections d'individus, comme Smith l'affirme. En effet, ces noms ne désigneront jamais qu'une seule des quatre cavernes, qu'un seul des quatre arbres, qu'une seule des quatre sources, et, conséquemment, ne deviendront jamais des noms collectifs, si on ne les emploie au pluriel, et si, au lieu de dire: une caverne, un arbre, une source, on ne dit: des cavernes, des arbres, des sources. Que les noms imposés par le sauvage aux quatre objets, soient considérés comme des noms propres ou comme des noms communs, il n'en résultera qu'une seule différence pour la nature de ces noms. Si on les emploie comme noms communs, ils désigneront les objets d'après leurs qualités communes, c'est-à-dire d'après les qualités que renferme l'idée de caverne, d'arbre, de source. Si on les emploie comme noms propres, ils désigneront chacune des quatre cavernes, chacun des quatre arbres, chacune des quatre sources, non d'après leurs qualités, mais en elles-mêmes, comme des choses individuelles. Pour lors ces noms seront appliqués d'après un choix arbitraire, sans avoir la moindre relation avec la nature de la chose qu'ils expriment.

Art. VIII. — *Sixième inexactitude: — Il ne remarque pas que les premiers noms imposés aux objets ont été des noms communs.*

Pour moi, il me paraît plus vraisemblable que les noms imposés par le sauvage à son *arbre*, à sa *caverne*, à sa *source*, auraient été communs dès le principe.

Il est à remarquer qu'on n'impose pas, en général, des noms propres aux objets du genre de ceux dont nous parlons, c'est-à-dire aux cavernes, aux arbres, aux sources, etc.; mais plutôt aux personnes, aux lieux, aux fleuves, etc.; parce qu'il est nécessaire que ces choses ne soient pas confondues ensemble. Mais il n'est pas également nécessaire, généralement parlant, d'individualiser ainsi, par l'imposition d'un nom propre, un arbre, une caverne, une source; et si on y est obligé, on le fait ordinairement à raison des circonstances.

On dira, par exemple, la caverne de Polyphème, en la désignant ainsi par le nom de celui qui en fit son asile; la caverne d'Hébron, du pays où elle se trouve; le cèdre du Liban, la rose de Jéricho, le palmier de Cadès, d'après les lieux qui produisent ces plantes; la source de Jacob, d'après celui qui la fit jaillir, la découvrit, ou bien y puisa; la source de l'eau Salutaire, d'après les propriétés salutaires de cette eau, et ainsi du reste. Mais les hommes ne sentent pas la nécessité d'inventer des noms propres pour les imposer à toutes ces choses.

Dès lors, on voit pourquoi les noms propres, c'est-à-dire les noms qui s'emploient pour signifier la substance individuelle de la chose, ne sont pas, à beaucoup près, les plus nombreux; et pourquoi, dans toutes les langues, même les plus riches et les plus étonnantes par leur luxe d'expressions, ils manquent pour une infinité d'objets; tandis qu'il n'y a pas une chose qui n'ait un nom commun. Les noms de cette espèce sont beaucoup plus nécessaires que les noms propres; et il est vraisemblable que les hommes n'ont inventé ceux-ci qu'après s'être aperçus que, sans eux, les choses semblables étaient confondues l'une avec l'autre. Or il est des choses semblables qu'il faut nécessairement distinguer, et, par conséquent, dénommer individuellement, afin d'obtenir cette distinction. C'est pourquoi il aura fallu établir, pour chacune de ces choses, un nom qui désignât cette nature propre et individuelle qui seule fait qu'un objet est tellement séparé de tous ceux de son espèce, qu'il ne saurait être confondu avec aucun autre.

Ce qui mérite ici d'attirer toute notre attention, c'est que, pour imposer un nom à cette propriété particulière d'un être qui l'individualise et l'isole de tous ceux de son espèce, il faut une puissance d'abstraction beaucoup plus énergique que pour lui en imposer un tiré d'une de ses qualités communes. En effet, les qualités communes des êtres corporels, puisqu'on parle des corps, sont les premières qui frappent nos sens, les premières qui nous sont connues; de sorte qu'il est beaucoup plus vraisemblable que nous nommerons un être d'après ces qualités communes, que d'après sa propre substance individuelle, qui, loin de tomber sous nos sens, n'est séparée de toutes les autres qua-

lités qu'au moyen d'une abstraction, ou plutôt d'une suite d'abstractions. Si donc il faut tracer le développement de l'esprit humain, je crois, et, ce me semble, à bon droit, que c'est seulement après un long espace de temps, après avoir confronté bien des fois entre eux les objets d'une même espèce, que l'homme voit clairement, et d'une manière précise, que, outre les qualités communes qui tombent sous les sens, il y a, dans chaque être, quelque chose de propre et d'unique, quelque chose qui fait que, malgré son extrême ressemblance avec les autres êtres, il ne se confond jamais avec eux; qu'il a en lui quelque chose qui le sépare de tous, et que ce quelque chose, c'est lui-même.

Je suis donc convaincu que le sauvage supposé par Smith ne songerait guère à imposer d'abord un nom propre à son arbre, à sa caverne, à sa fontaine, et qu'au contraire il attendrait longtemps. Il n'aurait recours à ce moyen que quand, après avoir connu une multitude de cavernes, d'arbres, de fontaines, son esprit serait parvenu à distinguer l'individualité de chacun de ces êtres, et surtout à sentir profondément le besoin de désigner cette individualité par un nom propre, afin qu'en parlant à sa femme ou à ses enfants, il fût en état d'indiquer telle caverne, tel arbre, telle source, d'une manière si précise qu'il leur fût impossible de les confondre avec d'autres. J'avoue toutefois que j'ai de la peine à croire qu'il éprouvât jamais ce besoin dans l'état sauvage, ni même longtemps après en être sorti, si ce n'est quand il aurait fait dans la civilisation des progrès déjà sensibles. Car, s'il se voit dans la nécessité de désigner individuellement ces objets, il est hors de doute que, pour atteindre son but, il aura d'abord recours à un expédient moins difficile que ne le serait l'invention des noms propres. Il emploiera plutôt les signes, et fera connaître son objet par l'ensemble du discours, par les additions accidentelles dont nous avons parlé, ou par quelque autre moyen que lui suggérera son esprit.

Comme il est impossible de juger qu'un nom est commun en examinant simplement s'il est appliqué à plusieurs individus, puisque plusieurs individus pourraient être appelés du même nom propre; il est pareillement impossible d'affirmer qu'un nom est propre parce qu'on saura qu'il est employé pour désigner un seul individu, puisqu'un nom commun peut n'être appliqué qu'à un seul individu. Supposons, pour exemple, qu'il ne restât plus qu'un seul homme de tout le genre humain : cet homme n'aurait aucun besoin de nom propre; le nom commun d'homme lui suffirait, parce qu'il ne courrait plus risque d'être confondu avec personne. Mais ce nom ne cesserait point pour cela d'être commun ; car il indiquerait toujours un individu, non par sa propre individualité, mais par l'humanité qu'il possède. Il est vrai que cette qualité, il la possède seul, puisque les autres hommes ne sont plus ; mais une infinité d'individus pourraient également la posséder, et alors le même nom leur devrait être appliqué : or, c'est précisément ce qui constitue la nature du nom commun.

Et ceci, qu'on le remarque bien, n'est plus une simple conjecture, ni le fruit de l'imagination, comme le tableau que Smith nous a tracé : c'est un fait réel que nous lisons dans les saintes Ecritures, lesquelles nous parlent d'un temps où il n'y eut qu'un seul homme sur la terre, et nous apprennent que cet homme ne reçut pas de nom propre, dont il n'avait d'ailleurs aucun besoin, mais que le nom commun d'*homme* lui fut imposé, puisque, en hébreu, *Adam* signifie *homme*. Pour nous assurer que ce nom était véritablement un nom commun, nous n'avons qu'à en considérer l'origine ; il venait du mot *terre*, élément dont les Livres saints nous enseignent que l'homme a été composé, et devait signifier « un être formé de terre. » La première personne qui ait reçu un nom ne fut donc pas désignée par un mot pris de son individualité, mais par un mot tiré d'une qualité commune à tous les hommes qui devaient lui succéder : or, d'après la doctrine que nous avons exposée, cette circonstance en faisait un nom commun.

Loin de recourir à un sauvage imaginaire, et de se perdre à former des hypothèses suivant une méthode antiphilosophique, s'il en fut jamais, j'aurais désiré que nos philosophes, comme leur sagacité donnait lieu de l'attendre, eussent au moins consulté les monuments de l'antiquité où sont consignés les faits réels et véritables.

La connaissance de ces faits aurait suscité dans leur esprit des doutes sur la valeur de cette assertion, qui paraît si incontestable au premier abord : « Les noms propres ont été inventés avant les noms communs. »

Ce sont précisément ces propositions revêtues d'une apparence d'évidence qui cachent et recèlent les erreurs les plus pernicieuses; et il est d'autant plus difficile de pénétrer jusqu'à elles, que cet asile est plus sûr. Car cette fausse évidence fait admettre sans défiance ces sortes de propositions, même par des hommes d'ailleurs circonspects, parmi lesquels on s'accorde à ranger Dugald-Stewart. Il est très-facile alors de se croire dispensé de l'étude attentive et pénible des faits.

Si, comme je l'ai dit, nos illustres philosophes avaient considéré ce qui avait véritablement lieu lorsque les premiers hommes imposaient des noms, ils auraient reconnu à n'en plus douter, que les noms de la date la plus reculée n'étaient jamais arbitraires, comme le sont les noms propres, c'est-à-dire qu'ils n'exprimaient jamais l'individualité de la chose, mais en désignaient toujours une qualité qui pouvait être commune à d'autres. Caïn signifiait possession, chose acquise, possédée : Adam lui imposa ce nom en disant : *Avec l'aide de Dieu, j'ai possédé quelque chose de nouveau.* (*Gen.* IV, 1.) Il est évident que ce nom est commun, puisqu'il convient également à tout ce qu'on acquiert ou qui vient à tomber en notre possession. Abel veut dire *vanité;* Eve, *chose*

vivante; Seth, *être substitué;* Enoch, *dédié;* Lamech, *pauvre, humilié.* Or tous ces mots sont des noms communs. Il en faut dire autant de tous les noms hébreux de personnes ou de choses; car ils sont tous formés de manière que l'individu est désigné par une qualité commune, d'où il résulte que ce sont de véritables noms communs (17).

On peut faire la même observation sur les noms grecs et sur les noms de l'antiquité tout entière. On peut même dire avec raison que l'antiquité n'a point connu de procédé pour créer des noms véritablement propres, c'est-à-dire des noms n'indiquant pas une qualité commune, mais désignant l'individualité même de l'objet, des noms, en un mot, tels que sont maintenant dans les langues modernes : *Pierre, Paul*, etc.; comme le sont aussi les mots : *Italie, France, Angleterre*, etc., *Adige, Tibre, Pô*, etc. Ces noms ne sont eux-mêmes devenus véritablement propres que du moment où leurs étymologies ont été perdues, ou bien depuis qu'on n'y a plus fait attention en les proférant.

D'ailleurs, ces noms propres des langues modernes, que l'antiquité nous a transmis, sont eux-mêmes une preuve de ce que j'avance : en effet, ce qui nous reste de leurs étymologies montre évidemment que, dans l'antiquité, ils avaient tous une signification spéciale, et que ce n'étaient point des sons arbitraires (18); en d'autres termes : l'antiquité avait désigné ces personnes, ces pays, ces fleuves particuliers, par des noms communs, c'est-à-dire par des noms qui les déterminaient, non au moyen de leurs particu-

(17) Le plus ancien document que fournisse l'histoire relativement à l'imposition des noms, est le célèbre passage de la *Genèse* (chap. II), où il est rapporté qu'Adam imposa leur nom à tous les animaux sortis des mains de Dieu. Ensuite l'historien sacré ajoute : *Omne enim, quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum nomen ejus.* Eusèbe, expliquant ce passage, dit que Moïse voulait faire entendre par ces paroles que les noms imposés par Adam aux animaux exprimaient leur nature : *Cum ait*, ipsum erat nomen ejus, *quid aliud quam appellationes uti natura postulabat, inditas esse significat?* (*Præp. evang.*, lib. XI, cap. 6.) Or ces noms imposés, après la création, aux différentes espèces d'animaux, de manière à exprimer leur nature, ne sont-ce pas là véritablement des noms communs? Voilà donc le document le plus ancien et le plus sacré que nous ayons sur la première formation du langage, qui nous enseigne expressément que les premiers noms donnés aux objets n'ont pas été des noms propres, mais des noms communs. L'opinion d'Eusèbe s'accorde merveilleusement avec les traditions hébraïques, et se trouve parfaitement conforme au sentiment des rabbins. Si l'on était curieux d'en voir le recueil, on n'aurait qu'à lire Jean Buxtorf le fils (*Dissert. philologico-theolog.* I, § 24), ou Jules Bartolocci (*Biblioth. magnor. rabb.* t. I), ou tout autre écrivain de ce genre.

Mais les antiquités hébraïques ne sont pas les seules qui nous attestent que les noms les plus anciens, les noms primitifs, ont été des noms *communs*, c'est-à-dire exprimant la nature ou les qualités, et non l'individualité des objets nommés; c'est le sentiment de toute l'antiquité, et le caractère de toutes les langues anciennes. Si le temps ne me manquait ici, il me serait facile d'entasser les preuves de cette assertion. Il me suffit d'observer que le Cratile de Platon est, en substance, consacré à démontrer que les noms ont été primitivement imposés aux choses, non par des caprices, mais par la raison; que quand on doit en imposer de nouveaux, il faut, à l'exemple de ceux qui les premiers ont nommé les objets, chercher des noms qui expriment les qualités et la nature des objets que l'on veut désigner; enfin, que quand on est contraint d'employer les noms déjà imposés, il faut les employer avec toute la propriété nécessaire pour qu'ils correspondent exactement à leur signification.

C'est en grande partie cette idée, que les noms les plus anciens étaient communs, c'est-à-dire indiquaient les *qualités communes*, les *espèces*, les *essences* (ce qui est la même chose), qui a donné naissance à l'opinion, universellement répandue chez les anciens, que toute la sagesse consistait dans la science des noms; qu'on devait les conserver religieusement et sans altération, puis les transmettre à ses enfants comme on les avait reçus de ses pères, ainsi qu'un héritage précieux et sacré, qui renfermait, avec le dépôt de la religion et du savoir, le secret de la félicité humaine.

Telle a été aussi la source des superstitions relatives à l'emploi de certains mots : car, ce respect qu'on avait pour les noms, cette importance que leur attachaient les vieillards en ordonnant de les garder intacts et de les transmettre à la postérité, donnèrent lieu dans la suite à une vénération aveugle et confuse; ceci amena des excès, comme il arrive à toutes les choses dont la passion s'empare, et cette vénération excessive pour les anciens noms fournit à l'imagination l'occasion de s'égarer à son aise en produisant des résultats capricieux et inattendus.

(18) On voit par cette observation que les anciens se trouvaient dans des circonstances beaucoup plus favorables que nous, pour juger de la priorité des noms *communs* sur les noms *propres*.

Aristote fait cette observation dans le livre I, chap. 1, des *Choses physiques*. Il y remarque clairement que l'homme invente d'abord des noms communs, et ensuite des noms propres.

Il est singulier de voir qu'Aristote appuie son opinion sur un fait qui se rapproche de très-près de celui que Smith allègue, précisément pour démontrer le contraire. Tant il est vrai que les faits, quand ils ne sont pas accompagnés d'un jugement droit et sain dans celui qui s'en prévaut, sont impuissants à conduire par eux-mêmes à la vérité, et sont même une occasion d'abus et d'erreur.

Smith vous dit : « Le sauvage applique le nom qu'il a donné à sa caverne à toutes les cavernes qu'il voit; donc il a d'abord inventé le nom propre, et ensuite il l'a rendu commun. »

Aristote vous dit à son tour : « L'enfant appelle du nom de *père* tous les hommes qu'il voit, tant qu'il n'a pas encore appris à discerner son père des autres hommes; donc le nom qu'il donne à son père est, pour lui, un nom commun; il ne restreindra la signification de ce nom commun et ne l'emploiera uniquement pour désigner son père, que quand il se sera aperçu des différences, et, par conséquent, de l'erreur qu'il commet en prenant un homme quelconque pour son père. Donc son esprit procède du général au particulier, du genre aux différences qui lui font connaître l'espèce. »

Je ne veux rien décider sur la valeur de cette observation, qui suppose que l'enfant connaît, dans son père, l'*homme* avant le *père*. Mais je m'en sers pour prouver que l'opinion d'Aristote sur l'invention des noms est qu'on désigne les choses d'abord par des expressions plus générales, ensuite par des expressions qui le sont beaucoup moins.

larités individuelles, mais au moyen de traits caractéristiques communs à plusieurs êtres de la même espèce.

ART. IX. — *Septième inexactitude : — Il ignore que dans les objets extérieurs il est plus facile de connaître ce qui est commun à plusieurs que ce qui est individuel.*

L'étude de l'antiquité nous démontre ainsi que l'invention des noms communs est d'une date fort antérieure à celle des noms propres ; que les langues anciennes employaient ordinairement des noms communs, même quand il leur fallait désigner des objets particuliers ; et qu'il n'y a de noms véritablement propres que dans les langues modernes.

Si, prenant ce fait pour point de départ, nous examinons plus à fond la nature de la chose, nous verrons que cette marche de l'esprit dans la forme du langage, qui paraît étrange au premier abord, est cependant très-naturelle, et qu'elle est même la seule qu'il lui fût possible de suivre. En effet, il nous faut une plus grande force d'abstraction pour caractériser et pour nommer l'individualité même des êtres, que pour appliquer notre attention à leurs qualités communes et pour imposer un nom qui les exprime au moyen de ces qualités. Il est même naturel et nécessaire que le premier besoin des hommes soit de désigner les objets par leurs qualités communes les plus générales. La nécessité de les déterminer par des qualités plus spéciales doit se manifester ensuite, c'est-à-dire quand il arrive que, sans cette spécification, on les confondrait ensemble, et que cette confusion serait nuisible ou incommode. Les hommes, instruits par une longue expérience et un long usage des choses, éprouvent la nécessité de les distinguer entre elles par une classification de plus en plus déterminée, et les indiquent par des noms beaucoup moins communs. Enfin, dans un état de société déjà fort avancé, on ressent le besoin de désigner les individus eux-mêmes par des noms propres ; en sorte que ces noms sont les derniers qui sont inventés et appliqués, et que leur formation complète et perfectionne le langage.

De là vient qu'il n'y a pas une seule chose qui n'ait un nom commun ; que toutes n'ont pas celui du genre auquel elles appartiennent ; qu'un plus petit nombre ont celui de leur espèce ; et enfin, qu'il n'y a pas la millieme partie des objets extérieurs qui soient appelés d'un nom propre. Encore cette quantité si limitée n'existe-t-elle que dans les langues modernes.

De là il résulte aussi que les illustres philosophes dont nous parlons, abandonnant l'étude des faits pour suivre leurs spéculations hypothétiques, ont, en traçant la marche de l'esprit humain dans la formation du langage et des pensées, commencé précisément par où ils auraient dû finir. Ils ont supposé que ce qui est réellement un des derniers pas de l'esprit humain dans la formation du langage était au contraire son premier pas : ils ont cru que sa premiere opération était l'imposition des noms propres, tandis qu'il ne l'exécute qu'après toutes les autres. Cela suppose, en effet, une culture sociale déjà fort avancée, si avancée que, dans les langues modernes de l'Europe, malgré leur perfection prodigieuse, malgré le développement heureux qu'elles ont pris, favorisées pendant des siècles par l'influence du christianisme, les noms propres laissent voir encore leur origine et leur état primitif de noms communs.

ART. X. — *Huitième inexactitude : — Il ignore que les noms communs passent à l'état de noms propres.*

Quand donc Smith prononce avec tant d'assurance que la caverne, la source et l'arbre particuliers dont son sauvage eut la première connaissance, furent sans doute les premiers objets qu'il désigna par des noms propres ; quand il ajoute que ces noms devinrent des noms communs après que l'homme les eut appliqués à plusieurs objets du même genre, il affirme précisément le contraire de ce qui arrive. Il affirme que tous les noms qui sont aujourd'hui communs pour nous, ont été des noms propres à l'origine ; tandis que tous les noms propres que nous avons maintenant ont d'abord été des noms communs.

Si Smith avait eu l'idée exacte et précise de ce qui constitue les noms propres et les noms communs, il ne serait pas tombé dans cette erreur. Il croyait, ce qui semble vrai au premier abord, que le nom propre est celui qui n'est appliqué qu'à un seul objet ; que le nom commun est celui qui est appliqué à plusieurs objets. D'après cette notion, il prenait ce qui n'est qu'une qualité accidentelle des noms propres et des noms communs, pour ce qui en constitue proprement la nature. Il est vrai qu'il arrive ordinairement que le nom commun s'applique à plusieurs objets, et le nom propre à un seul objet, mais cela n'a lieu qu'accidentellement. Comme nous l'avons dit, le contraire n'est pas impossible, et même on voit parfois un nom commun ne s'appliquer qu'à un seul objet, sans cesser d'être commun ; d'un autre côté, le nom propre s'applique parfois à plusieurs objets sans cesser d'être propre. C'est que, au fond, le nom propre et aussi le nom commun ne s'appliquent jamais qu'à un seul individu à la fois. Il n'y a entre eux que cette unique différence : quand l'individu est appelé par le nom commun, il est indiqué d'après une certaine qualité qui se trouve ou peut se trouver dans plusieurs autres objets ; quand il est appelé par un nom propre, il est alors désigné dans son individualité même, c'est-à-dire en ce qu'il a de propre et d'incommunicable à quelque autre être que ce soit

Au lieu donc de dire que les noms propres ont passé à l'état de noms communs, il faut dire qu'on a pris des noms communs pour les faire servir de noms propres, en les employant pour exprimer l'individualité des

objets, qui d'abord n'était pas exprimée, mais sous-entendue.

Pour éclaircir ce point, il nous faut remarquer qu'un nom commun, indiquant un objet par le moyen d'une qualité qui lui est commune (19) avec d'autres, ne détermine pas cet objet d'une manière assez précise pour le distinguer et l'isoler de tous ceux qui possèdent la même qualité : donc, par sa nature, ce nom n'est pas un nom propre, c'est-à-dire n'est pas le nom d'un objet unique et déterminé. Il ne devient un nom propre qu'au moyen d'une convention tacite (20) ; ou, pour mieux dire, au moyen d'une convention ex-

(19) On parle toujours de l'objet en tant que nous le concevons; car, comme je l'ai déjà dit, l'objet en lui-même ne possède rien qui lui soit commun avec d'autres, puisque ce qui est commun dans notre intelligence est individualisé dans l'objet même et lui appartient en propre.

(20) Avant même que le nom commun devienne un nom propre par l'effet d'une convention, il s'emploie souvent pour indiquer des individus. Dans ce cas, on supplée ordinairement à ce que le nom a de vague et d'indéterminé, par les circonstances qui accompagnent le discours de celui qui le prononce. Ainsi, un homme vient à passer et se trouve seul dans la rue; voulant lui adresser la parole, je crie après lui : *O homme, écoutez-moi!* A cette voix, il s'arrête et se retourne vers moi, s'appliquant à lui-même le nom commun *homme* qu'il m'a entendu prononcer; et il ne peut se tromper en se faisant cette application, puisqu'il n'y a personne que lui dans la rue. S'il se trouvait avec d'autres hommes, il pourrait se faire qu'à mon appel, *ô homme!* plusieurs se retournassent en même temps vers moi, précisément parce que le nom leur est commun à tous. Mais alors, je déterminerais aussitôt celui que j'aurais en vue, par le geste, par la simple direction de la voix, ou par d'autres signes qui me permettraient d'indiquer l'individu auquel je voudrais restreindre le nom commun que j'emploierais.

Or, les premiers noms donnés aux choses ont dû être communs en eux-mêmes, mais ceux qui s'en servaient devaient les employer et les considérer comme des noms propres; c'est-à-dire qu'en réalité le nom exprimait seulement une qualité commune, mais on concevait toujours l'existence de l'individu auquel appartenait la qualité, et l'on rattachait tacitement par la pensée cette qualité même à l'individu auquel elle était intimement unie. C'est que dans son premier état, et quand il n'a pas encore l'habitude de marcher au milieu des abstractions, notre esprit s'attache toujours à la réalité des objets.

Je ferai voir, dans ce même ouvrage, l'ordre des idées sur lesquelles l'esprit humain arrête ses réflexions. Voici quel est cet ordre : 1° Avant tout, l'esprit humain a l'idée de l'être en général; mais il n'y réfléchit et n'y fait attention qu'après avoir examiné toutes les autres idées; ce n'est donc point par elle que commence la série des idées réfléchies; 2° il acquiert ensuite les idées, ou plutôt les perceptions des individus au moyen des sens, et ces idées sont composées de notions communes, de quelque chose de propre ou d'individuel. Ce sont les premières idées auxquelles l'attention de l'homme s'arrête et dont elle s'occupe; 3° ce n'est qu'après cela que commencent les abstractions, au moyen desquelles l'attention, abandonnant les traits caractéristiques des objets particuliers, s'attache aux seules notions communes.

Or, l'homme ne traduit par des mots que les idées sur lesquelles l'attention se replie, et non point les idées qui n'occupent et n'exercent aucunement cette faculté. Les premières idées qui sont nommées sont donc des idées appliquées à des individus. Voilà, ce me semble, ce qui a induit Smith en erreur. Il concluait de cette remarque fort juste que les premiers mots devaient être des noms propres : or cela est contraire à l'histoire, et, par conséquent, aussi à la raison. Il n'avait pas observé la nature des idées appliquées à des individus; il avait cru que c'étaient des idées simples, qui fixaient la pensée sur l'individualité même. Or ces idées, ou perceptions, sont, au contraire, composées de notions communes et de ce qu'il y a de propre dans l'objet, comme on le démontre dans tout le cours de cet ouvrage. Or, nous disons que, quoique les premières idées auxquelles on applique des noms ne soient pas des idées simples, mais que ce soient des idées jointes à un objet concret, le nom donné à un pareil objet se rapporte toujours principalement aux qualités communes qui se rencontrent dans cette synthèse. Ces noms sont donc plus spécialement des noms communs, que l'intention de celui qui les emploie et les circonstances extérieures rendent propres à nommer des choses individuelles.

Si les premières idées nommées sont des idées individualisées, les secondes sont des abstractions, c'est-à-dire ce sont les idées des notions communes comprises dans les idées appliquées à des individus. Séparer ces notions communes, les considérer dans cet état d'isolement, et enfin les nommer, telle est la suite des opérations de l'esprit humain.

Nous avons dit que les idées individualisées sont exprimées par des noms qui se rapportent à ce qu'elles ont de commun. Les noms ainsi donnés n'indiquent des individus que par ce qui est sous-entendu dans l'esprit de celui qui s'en sert et qui ne les emploie pas sans les rapporter, par la pensée, à des individus. Ainsi, la pensée commence par remarquer dans les individus des qualités communes; mais il s'agit ensuite de voir le commun isolément, sans qu'il se rapporte à aucune individualité, et de le nommer en cet état.

De là les deux questions : *Comment l'esprit peut-il faire les premières abstractions, et comment peut-il fixer ces abstractions par des noms?*

Pour parler d'abord de cette seconde question, il est évident qu'en supposant dans l'esprit humain la faculté d'abstraire en exercice, c'est-à-dire en supposant la première question résolue, il est aisé de concevoir comment il peut appliquer des noms aux abstractions déjà conçues.

Il peut les fixer, soit par des noms communs, comme *homme*, *animal*, etc., soit aussi par des substantifs indiquant des abstractions, comme *humanité*, *animalité*, etc.

Quant aux noms communs, il les possède déjà; tout se réduit à savoir, par rapport à eux, de quelle manière il commence à les employer comme des noms purement communs, sans les rapporter à des individus déterminés. Savoir comment l'esprit peut le faire, c'est savoir comment il s'élève à ses premières abstractions. Le problème dépend donc entièrement de la première des deux questions proposées.

Quant aux noms indiquant des abstractions, il n'est pas plus difficile de les inventer, quand on suppose que l'esprit est parvenu à réfléchir sur les qualités abstraites des choses en les considérant séparément et en les isolant des qualités propres et individuelles; car l'homme peut nommer une idée quelconque, pourvu que, au moyen de la réflexion, il fixe son attention sur elle. Tout dépend donc de la première question : « Comment l'esprit humain peut-il s'élever aux premières abstractions? »

Or, mon opinion sur cette matière a été exposée

primée par le fait même, et par laquelle les hommes emploient, pour désigner un être particulier, ce nom qui était commun de sa nature. Ainsi donc, un nom commun est susceptible de nommer un individu ; mais cette aptitude à indiquer et à nommer l'individu n'est pas exprimée par le nom même ; elle demeure sous-entendue et cachée dans l'esprit de ceux qui emploient ce nom particulier pour indiquer l'objet. De là cette conséquence, que l'individualité ne s'exprime pas directement, mais qu'on la sous-entend dans l'usage des noms communs, quand ces noms s'appliquent à des individus. Ce fait a lieu précisément à cause de la difficulté que l'esprit humain rencontre quand il veut, au moyen de l'abstraction, fixer sa pensée isolément sur une individualité : or, cette abstraction est une des dernières que l'esprit exécute ; c'est aussi une des plus difficiles.

Résumons-nous. Le premier pas que fait l'esprit humain vers la connaissance de l'individualité, c'est de la percevoir accompagnée et enveloppée de toutes les autres qualités communes des choses, et de l'entrevoir au moyen de l'intelligence, mais d'une manière moins nette qu'il ne saisit les qualités communes : d'où il résulte que l'esprit désigne d'abord par des noms les qualités communes, et qu'il se sert ensuite de ces noms pour indiquer l'individualité. Cependant, alors même, il n'a pas encore de cette individualité une idée nette et distincte ; par conséquent, il ne saurait encore l'exprimer elle-même, elle seule, par un nom propre. C'est, comme nous l'avons dit, une chose si difficile, que les langues modernes commencent seules à en fournir des exemples.

Donc, si nous voulons revenir à notre sauvage ; si nous désirons lui faire inventer des noms pour sa caverne, son arbre et sa fontaine, nous devons dire qu'il est plus vraisemblable qu'il procédera dans son travail de la manière suivante :

D'abord, il remarquera, dans sa caverne, dans son arbre, dans sa fontaine, quelqu'une des qualités les plus apparentes, et qui font sur ses sens une impression plus vive et plus prompte. Dans sa caverne, par exemple, la qualité d'être creuse ; dans son arbre, la qualité d'être noueux, dur, ou bien de sortir de la terre et de former une cime majestueuse au-dessus de sa tête ; dans sa source, la qualité d'être profonde ou celle de faire jaillir l'eau, ou toute autre de ce genre. Puis, fixant son attention sur ces qualités communes, il inventera des noms véritablement communs, qui seront, dans son esprit, équivalents à ces propositions : *ce qui est creux ; ce qui est dur ; ce qui est élevé, profond ou jaillissant.*

Après cela, il prendra ces noms communs pour indiquer sa caverne particulière, son arbre particulier, sa fontaine particulière ; car l'usage du nom commun est d'être, aussi bien que le nom propre, appliqué à des objets individuels, et il ne diffère de ce dernier que parce qu'il peut être appliqué également à tous les objets qui possèdent les qualités qu'il traduit et qu'il désigne. Cette propriété, qui le rendrait naturellement susceptible de désigner plusieurs objets, est restreinte et limitée par l'attention de celui qui l'emploie, et par les circonstances dans lesquelles il l'emploie.

Je veux donc bien supposer avec Smith, puisqu'il nous engage dans ces suppositions, que, dans le principe, le sauvage ne connaît qu'une seule caverne, qu'un seul arbre, qu'une seule fontaine. Or, cela posé, il ne peut appliquer les noms inventés par lui qu'à cette caverne, à cet arbre, à cette fontaine, seuls objets de cette nature qu'il connaisse. Mais, quand il vient à découvrir d'autres cavernes, d'autres arbres, d'autres fontaines, je dis qu'il s'aperçoit immédiatement que ce qui est creux, ce qui est dur, ce qui est jaillissant, n'est pas une chose qui soit unique au monde ; mais qu'il y a une multitude de ces choses creuses, de ces choses dures, de ces choses jaillissantes ; que, par conséquent, les noms qu'il a trouvés pour exprimer une chose à laquelle ces diverses propriétés conviennent, désignent déjà par eux-mêmes et expriment chacune de ces cavernes, chacun de ces arbres, chacune de ces fontaines, aussi bien que les premiers objets de ce genre qu'il a connus

Notre sauvage appliquerait donc ses noms communs, et ce serait un second progrès, à plusieurs cavernes, à plusieurs arbres, à plusieurs fontaines : ainsi, le nom qui était commun à l'origine ne subirait d'autre changement que celui d'être employé réellement pour nommer plusieurs objets, tous pris d'ailleurs particulièrement, tandis que d'abord il était employé pour un seul.

Mais, quand notre sauvage éprouverait le besoin de distinguer sa caverne de toutes les autres, il ferait un troisième progrès ; toutefois, ce ne serait pas encore alors qu'il inventerait les noms propres. Car il distinguerait probablement les diverses cavernes de sa forêt par quelque addition, par les pronoms possessifs *mon*, *ton*, *son*, je suppose, en disant : ma caverne, ta caverne, sa caverne, etc. (21). De quelque manière que sa

dans le *Saggio sui confini della ragione umana* (*Essai sur les limites de la raison humaine*), *Opuscoli filosofici*, I, 62. J'y ai démontré que, pour s'élever à ces abstractions, l'homme avait besoin d'être aidé de quelque signe extérieur (le langage) désignant exclusivement la chose abstraite. J'ai dit aussi que ce signe devait être propre à exciter, à attirer l'attention, et à la concentrer sur la seule qualité abstraite qu'il exprime. J'en ai déduit la conclusion qu'il était impossible à l'homme d'inventer par lui-même un langage complet et en rapport avec ses besoins.

(21) Qu'on interroge les faits. Dans les langues anciennes, on trouve une multitude de noms véritablement composés du nom commun et du pronom possessif affixe ; en hébreu, par exemple, *Sarai* signifie « ma maîtresse ; » et il faut en dire autant d'une infinité d'autres, terminés par la lettre *i*, indice du pronom possessif *mon*.

phrase fût construite, elle le serait toujours de telle sorte qu'elle indiquerait la caverne à lui appartenant, ou la caverne appartenant à celui avec lequel il parlerait, ou la caverne appartenant à un troisième.

Ainsi donc, avant d'arriver à l'invention des noms véritablement propres, il aurait encore du chemin à faire. Il faudrait qu'il cessât d'être sauvage, qu'il entrât dans une société ; que la société née dans ses bois, d'abord restreinte et domestique, prît de l'extension, dépouillât sa rudesse par une culture avancée, et qu'enfin elle atteignît un état de parfait développement, c'est-à-dire ce degré de civilisation où les hommes se trouvent capables des abstractions les plus subtiles, les plus ardues, et peuvent les saisir, les fixer par la pensée. C'est alors que se forment et se multiplient les besoins factices ; c'est alors qu'on sent les besoins moraux se développer, se ramifier et devenir plus irritables. En effet, ce sont principalement ces besoins qui poussent les hommes à distinguer perpétuellement et à l'infini les choses entre elles (22), à partager les classes plus générales en classes moins étendues, à discerner les espèces par des caractères de plus en plus rapprochés des variations individuelles. On arrive ainsi à classer les objets de toutes les manières possibles, d'après des principes tantôt nécessaires, tantôt arbitraires, et enfin à déterminer les individus eux-mêmes par des noms qui désignent exclusivement leur individualité. Cette opération est la plus délicate, c'est la dernière dans cette série de progrès vers la formation complète du langage : elle est le résultat, non pas des besoins de l'homme isolé, mais des besoins de l'homme en qui le principe de la sociabilité est entièrement développé.

Art. XI. — ***Neuvième inexactitude : — Dans le passage de Smith par lequel on veut expliquer les idées abstraites, on ne trouve point l'explication de leur origine.***

Jusqu'ici nous n'avons fait que considérer les développements de la langue qu'on supposerait être formée par l'homme ; nous avons examiné seulement le résultat extérieur du travail de l'esprit qui établirait cette langue : nous n'avons pas encore pénétré dans l'esprit même ; nous n'avons pas recherché quel est ce travail mystérieux, et quelles facultés doivent concourir pour que l'on puisse obtenir ce résultat extérieur, qui est le langage. Si nous avions déterminé les facultés nécessaires à un semblable travail, si nous avions démontré leur existence en nous, alors seulement les développements décrits ci-dessus dans la formation de cette langue seraient expliqués, parce qu'on leur aurait indiqué une raison suffisante, parce

(22) Dugald-Stewart a rapporté, comme un argument en faveur de la doctrine de Smith, une observation du capitaine Cook, laquelle sert merveilleusement à prouver le contraire. Très-propre à confirmer la doctrine que j'expose, elle est aussi un exemple de la grande différence qu'il y a entre alléguer des faits et en tirer des conséquences légitimes.

Smith et Stewart prétendent que le sauvage inventerait d'abord les noms propres ; qu'il les rendrait ensuite communs en les appliquant à plusieurs choses semblables, et que ces noms, appliqués à plusieurs choses semblables, tiendraient lieu d'*espèces* et de *genres* : ils tracent ainsi la marche que les hommes ont suivie pour arriver à la formation des genres et des espèces.

Voici l'observation que fit le capitaine Cook, abordé à la petite île de Watecoo, qu'il visita en allant de la Nouvelle-Zélande aux îles des Amis. « Les habitants de cette île, dit-il, n'osaient approcher de nos vaches et de nos chevaux, et ne se faisaient aucune idée de la nature de ces animaux. Mais les moutons et les chèvres n'étaient pas au-dessus de leur portée : ils nous firent entendre qu'ils savaient bien que c'étaient des oiseaux. » — Après ce récit, le voyageur ajoute : « Il semblera peut-être incroyable que l'ignorance puisse commettre une pareille méprise, puisque ni le mouton, ni la chèvre ne ressemblent aucunement à un animal ailé. Mais il faut observer que ces peuples ne connaissent d'autres animaux terrestres que le cochon, le chien et les oiseaux. Ils voyaient fort bien que nos chèvres et nos moutons étaient entièrement différents des deux premières classes, qui leur étaient connues ; et ils en concluaient qu'ils appartenaient à la troisième, dans laquelle ils savaient qu'il y a une grande variété d'espèces. »

Pour moi, j'aime mieux croire que notre voyageur, peu instruit de la langue de ces insulaires, aura mal entendu ce qu'ils lui disaient ; et je ne saurais me persuader que ces hommes, qui étaient pourvus de sens, n'aient pas vu que les moutons et les chèvres avaient plus de ressemblance avec les cochons et les chiens qu'avec les oiseaux.

Mais, puisque M. Stewart ne fait pas difficulté d'ajouter foi à ce récit, je me contenterai d'observer qu'il est si loin de prouver le passage des noms propres aux noms communs, qu'on n'y parle que de noms communs. Ces insulaires avaient des noms d'espèce, et point de noms individuels pour les animaux, et ils appliquaient leurs noms d'espèce aux animaux qui pouvaient être rapprochés de ces espèces déjà connues par quelque analogie. En appliquant un nom commun à plusieurs individus, on n'en étend pas la signification. Mais supposons encore que ces insulaires eussent étendu la signification du mot *oiseaux*, l'extension serait d'une espèce de choses moins étendue à une classe plus étendue ; mais elle serait toujours d'espèce à espèce, et non pas d'individu à espèce ; or, c'est là que gît la difficulté qu'il s'agit d'expliquer, et c'est en vain que, pour cette explication, on allègue le récit dont il est question.

D'ailleurs, quand un mot est consacré par l'usage pour désigner une espèce de choses, si quelqu'un l'emploie pour désigner un objet qui n'est pas compris dans cette espèce, il est plus exact de dire qu'il se méprend sur la signification de ce mot, ou bien qu'il se trompe dans le jugement qu'il porte sur l'objet auquel il l'applique, en faisant entrer cet objet dans une espèce de choses à laquelle il n'appartient pas, que de prétendre que le mot lui-même a reçu plus d'extension dans sa signification. Ainsi, qu'en voyant un chameau je dise : c'est un cheval ; on sentira que je me méprends sur l'espèce de l'animal, ou sur la valeur du mot *cheval ;* mais on ne croira jamais que ce mot a reçu une signification plus étendue. Cette signification, il ne la peut recevoir tant que l'usage commun des hommes ne s'accorde pas pour la lui imposer.

qu'on aurait assigné les causes qui peuvent les produire.

La plupart des hommes sont satisfaits pourvu que la marche de l'esprit soit bien tracée dans ses résultats extérieurs, parce qu'ils s'en tiennent à la série des faits extérieurs; et Stewart lui-même, voulant expliquer la manière dont l'homme forme les genres et les espèces, se contente de ce qu'il y a dans le passage de Smith, et dit que *cette explication lui paraît aussi simple que satisfaisante.*

Or, je consens à admettre, pour un moment, que tout ce que Smith nous dit, dans ce morceau, est vrai, et que l'homme passe véritablement des noms propres aux noms communs et appellatifs. Mais alors même, j'avoue que je ne vois pas comment on pourra trouver, dans le passage de Smith, une explication quelconque de la manière dont l'esprit humain forme ces classes d'objets qu'il nomme ensuite genres et espèces. On a beau me dire que l'homme passe des noms propres aux noms communs, cela ne m'apprend pas ce qui accompagne cette opération dans son esprit. On ne découvre point par là l'opération intérieure qui correspond, dans son esprit, à ce passage d'un nom à l'autre. On ne recherche point quelles facultés cette même opération suppose, ni quelles sont les difficultés qui, d'après Stewart lui-même, ont fait regarder à quelques philosophes la formation des genres et des espèces comme un des plus impénétrables problèmes de la métaphysique.

Art. XII. — *Dixième inexactitude : — Smith dissimule artificieusement la difficulté qu'on rencontre en voulant expliquer l'origine des idées abstraites.*

Considérez premièrement la manière dont Smith recouvre en quelque sorte d'un voile, se cache à lui-même, et dérobe à la vue de ses lecteurs les difficultés qui se présentent quand il s'agit d'expliquer la formation des genres et des espèces, ou des idées abstraites et générales.

Il y parvient en insinuant à ses lecteurs des idées inexactes; car l'inexactitude des idées fait dévier l'esprit et l'empêche de saisir le véritable nœud de la question.

D'abord, il suppose que les noms communs ne désignent qu'une collection d'individus. J'ai déjà démontré qu'ils ne désignent pas de collection, mais qu'ils s'appliquent à chacun des individus d'une collection ou d'une espèce donnée.

Ensuite, le mot collection, mis à la place du mot espèce, présente une autre embûche. Une collection d'individus renferme toujours un nombre déterminé, ou au moins fini, d'individus. Au contraire, le mot espèce n'indique pas un nombre déterminé, mais tous les individus possibles pourvus du caractère ou de la qualité qui détermine l'espèce. Cette différence est d'une grande importance pour notre question, et voici comment :

S'il s'agit d'expliquer comment l'homme, après avoir imposé un nom à un objet, donne ce même nom à cinq autres objets, et si l'on suppose que, par ce nom, il ne veut indiquer qu'un seul objet à la fois, sans considérer la ressemblance qu'ils ont les uns avec les autres, il n'est pas nécessaire d'admettre dans l'homme d'autres facultés que celle-ci : 1° La faculté de percevoir chacun des objets en particulier; 2° la faculté d'appliquer à chacun d'eux un signe arbitraire. Ici, il a observé cinq objets, et il aurait pu les désigner par cinq signes; mais, les signes étant indépendants entre eux, comme le sont aussi les objets, au lieu de prendre cinq signes divers, il a pu répéter cinq fois le même signe, qui, de cette sorte, désigne chacun des cinq objets.

Si, au contraire, il s'agit d'expliquer comment un nom propre a passé à l'état de nom commun, ou, en général, comment l'homme a pu inventer les noms communs, le problème revient alors à cet autre : *De quelle manière l'homme a-t-il pu nommer les objets au moyen d'une de leurs qualités communes ?* Pour répondre à cette question, il faut supposer dans l'homme les facultés suivantes : 1° La faculté de concevoir les objets individuellement; 2° celle de fixer son attention sur les qualités communes, ou de se former des idées abstraites ; 3° celle de considérer les objets en tant qu'ils sont doués de ces qualités communes; 4° enfin, la faculté d'exprimer par des sons, après les avoir connues, les trois choses précédentes, c'est-à-dire les individus considérés dans leur individualité, les qualités communes à plusieurs individus, et les individus considérés comme possédant ces qualités communes. C'est cette dernière manière de nommer les individus qui correspond à l'invention des noms communs.

Quand donc l'homme forme un nom commun, il n'impose point un nom propre à un nombre déterminé d'individus ; mais il désigne par un seul nom tous les individus qui ont une qualité commune.

Il n'examine pas combien il y a d'individus qui possèdent cette qualité commune, parce qu'il impose le nom, en général, à tous ceux qui ont cette qualité, quel qu'en soit le nombre, ou, pour mieux dire, à tous ceux qui la peuvent avoir, et le nombre en est toujours infini. Au contraire, quand il impose un nom propre à plusieurs individus, il lui faut connaître, l'un après l'autre, tous les individus auxquels il impose le nom en particulier. Dans ce dernier cas, on ne peut dire qu'un objet individuel qui n'est point présent à celui qui impose le nom, est désigné par ce nom. Au contraire, le nom commun embrasse tous les objets semblables, même ceux qui ne sont pas individuellement présents à l'esprit de celui qui invente le nom; même ceux qui sont purement possibles, et qui n'existeront jamais. Ainsi, par exemple, un père a imposé le nom de Pierre à neuf enfants qui lui sont nés successivement ; il ne résulte pas de là que le dixième fils, qui vient ensuite, ait déjà le nom de Pierre; pour que cela ait lieu, il lui faut prendre à cet égard un nouveau parti; mais il dépend

de lui de répéter ce nom ou d'en choisir un autre, et la même chose a lieu à la naissance de chacun de ses fils; car il peut imposer à chacun le nom de Paul, ou d'Antoine, ou d'André, ou tout autre qu'il aimera mieux. Au contraire, que quelqu'un invente un nom commun, le nom *homme*, par exemple: il ne désigne point, par cette dénomination, un seul homme, ou seulement les hommes qu'il connaît et qu'il a particulièrement intention de nommer: il désigne directement et par eux-mêmes tous ceux qui ont ou qui peuvent avoir l'*humanité*, c'est-à-dire les propriétés communes dont l'ensemble constitue l'être humain, et pour cela, il ne faut pas plusieurs actes de l'esprit, il n'en faut qu'un: la seule imposition du nom suffit. En effet, cette imposition d'un nom est un acte de la pensée par lequel on dit tacitement et en général: *Chacun de ceux qui ont ces qualités, je l'appelle homme.*

Pour arrêter cette imposition d'un nom commun, il faut donc une idée générale et abstraite, c'est-à-dire une idée qui n'est pas déterminée à un nombre particulier d'applications, comme l'est celle qu'on emploie pour l'imposition des noms propres.

Concluons. Si l'on prétend qu'un nom propre est devenu commun parce qu'il a été successivement appliqué à plusieurs individus, je distinguerai de la sorte: — Ou ce nom, appliqué à plusieurs individus, a été rendu propre à chacun, et alors on n'a pas formé par là un nom commun, et, par conséquent, la formation des noms communs n'est pas encore expliquée; — ou bien, le nom propre, en s'appliquant à plusieurs individus, a changé de signification, et, au lieu de désigner l'individu même, comme il le faisait d'abord, il a été pris dans une acception propre à en indiquer l'espèce, c'est-à-dire à indiquer les individus au moyen d'une de leurs qualités communes. Alors, il reste à expliquer comment cette transition s'est faite; comment l'esprit humain a changé l'idée qu'il avait d'abord attachée à ce mot; comment à l'idée d'individu est venue se substituer l'idée d'une qualité commune à une multitude d'individus; et, par conséquent, il faut dire comment l'esprit a pu trouver cette qualité commune; il faut dire quelle est cette qualité perçue ou nommée par l'esprit: en un mot, on voit reparaître tous ces anciens problèmes de la métaphysique, que l'élégant récit de Smith et de Stewart couvrait bien, à la vérité, d'un voile, et dérobait à l'attention des jeunes lecteurs, mais qui, considérés en eux-mêmes, n'en étaient pas moins nécessaires à l'explication des idées, ni moins difficiles à manier et à résoudre d'une manière satisfaisante.

De là on peut conclure qu'il est impossible d'expliquer la formation des noms communs, et de rendre raison des idées de genre et d'espèce, si l'on suppose qu'il n'y a pas dans l'homme une faculté qui ait un autre office que celui de percevoir les individus. Néanmoins, Smith et Stewart se bornent à mentionner ici la faculté perceptive, dans le but de persuader que les noms propres se changent d'eux-mêmes en noms communs, quand on les applique successivement à un certain nombre d'individus. Les noms communs ne représenteraient ainsi qu'une pure collection d'individus, dont je ne saurais dire le nombre; car j'ignore s'il suffit de deux, ou de trois, ou de quatre, ou bien s'il en faut davantage, attendu que ces écrivains n'en parlent pas; et en cela, ils font bien; car le nom commun est de lui-même applicable à tous les individus possibles d'une espèce donnée, sans aucun nombre déterminé, puisque les individus d'une espèce donnée, c'est-à-dire pourvus d'une qualité donnée, peuvent toujours être multipliés indéfiniment, sans qu'on puisse poser des bornes à la possibilité de cette augmentation.

Et afin de mieux comprendre encore combien est fausse la supposition (23) sur laquelle Smith s'est appuyé quand il a déclaré qu'un nom propre devient un nom commun aussitôt qu'on l'applique à plusieurs individus, observez quelle absurdité il s'ensuivrait. Si l'application d'un nom propre à plusieurs individus en fait un nom commun, chaque fois qu'on l'appliquera à un nouvel individu auquel il n'avait pas encore été appliqué, il deviendra plus commun: c'est comme si l'on disait qu'il désignera une espèce de choses plus étendue; or, ici l'absurdité saute aux yeux. Ainsi, quand le nom de Pierre aura été imposé à deux enfants, ce nom, d'après Smith, sera devenu un nom commun; quand il aura été imposé à trois ou à quatre, il deviendra plus commun encore; s'il l'est à cinq, six, sept, et ainsi de suite, il le deviendra toujours davantage.

Il est certain que, si l'on veut abuser de la signification du terme *nom commun*, la chose peut être comme on l'affirme. On peut fort bien, en un sens, appeler *commun* le nom propre qui s'applique à une collection d'individus pris séparément, c'est-à-dire à trois, à quatre ou à plusieurs autres indivi-

(23) Nos philosophes ne se donnent point la peine de prouver cette assertion: ils la supposent admise par leurs lecteurs. Voici quel est leur raisonnement: *Le nom commun est celui qui s'applique à plusieurs individus. Donc, pour inventer un nom commun, il suffit d'imposer un nom propre à plusieurs individus: c'est ce qui arrive à chaque instant.* La première supposition est celle sur laquelle ils passent comme si elle était certaine: le reste est tout prouvé, *si la majeure est certaine.* Avec cette méthode, on peut aller fort loin; on peut arriver où l'on voudra. — Voulez-vous prouver quelque étrange théorie? Ayez soin d'établir tout d'abord une proposition qui renferme implicitement cette théorie; puis déclarez-la chose certaine, ou bien, supposez-la admise; enfin, si vous l'aimez mieux, sous-entendez-la dans votre raisonnement; après cela, analysez-la; tirez expressément de cette première donnée votre doctrine, qui en ressort de toutes parts, et, de la sorte, vous aurez facilement démontré votre thèse, puisque, dès le commencement, vous avez adroitement fait supposer vrai ce qu'il vous importait de prouver. Le procédé est commode.

dus qui se trouvent avoir en même temps le nom de Pierre ; mais alors ce nom n'est pas *commun*, dans le même sens que s'il désigne une espèce ou un genre de choses; c'est néanmoins en ce dernier sens que le prennent les grammairiens, et que nous le prenons ici, puisque nous voulons expliquer la manière dont se forment les idées d'espèce et de genre. Dans la première signification, le nom commun devient certainement d'autant plus commun qu'il y a plus d'individus auxquels il est successivement appliqué ; mais, pris dans la signification que nous lui donnons dans notre raisonnement, le nom commun est commun dès le principe, et on ne le rend pas plus commun en l'appliquant à un plus grand nombre d'individus; parce que, de sa nature, il appartient à tous les individus possibles de cette espèce, et qu'il n'a ni plus ni moins d'extension. Qu'on prenne pour exemple le nom *homme ;* qu'on l'applique successivement à un, deux, trois, dix, cent, mille hommes ; signifie-t-il pour cela autre chose que ce qui est compris dans l'idée d'un *homme ?* Devient-il pour cela plus commun qu'il ne l'était auparavant? Dès l'origine, il désignait, non pas une collection limitée, mais tous les hommes qui sont, et qui seront ou qui peuvent jamais être, en prenant chacun d'eux en particulier. Il continuera toujours de désigner tous les êtres auxquels l'humanité convient, dans quelque lieu, dans quelque temps qu'ils soient, ne fussent-ils que dans nos conceptions.

Du génie des philosophes, j'en appelle au bon sens de tout homme. Car les premiers, engagés dans un système, refusent de voir ce qui frappe les yeux de tous, parce qu'un aveu ingénu les amènerait à une conséquence qu'ils redoutent et qui serait le renversement de leurs opinions. Mais toute personne, même un esprit vulgaire, peut, à l'aide du bon sens, prononcer sur une matière qui est de son droit et ne passe point sa portée, je veux dire, sur la signification attachée aux paroles. Cette signification n'est pas la propriété des philosophes; heureusement, elle ne saurait être altérée tout d'un coup par leurs subtilités. Je prends le mot *homme* (il en serait de même de tout autre nom commun), et je demande : par le mot homme, désigne-t-on un nombre déterminé d'individus, ou bien cette expression a-t-elle une valeur telle qu'on puisse l'appliquer à un nombre indéterminé et indéfini d'individus, à tous les êtres qui ont l'humanité et même que l'on conçoit comme pouvant l'avoir?

Or, si le nom commun, pris dans le sens que l'usage lui accorde, renferme l'idée de la possibilité de plusieurs autres individus, il reste à expliquer ce qu'est cette possibilité indéterminée qui affecte les noms communs; il reste à dire comment nous nous trouvons en possession d'une idée de ce genre, qui étend la signification du mot aussi loin que s'étend la notion de possibilité.

Maintenant, c'est un fait, que nous attachons à la signification des noms communs l'idée de la possibilité des individus de l'espèce que le nom exprime; or, cette idée de possibilité est une idée générale, c'est même la plus générale de toutes les idées ; elle est indépendante des individus : c'est elle qui nous rend propres à en concevoir un nombre toujours plus grand.

Imaginons des êtres privés de la puissance de concevoir cette possibilité dont nous parlons, et qui, par conséquent, ne seraient capables de percevoir qu'un nombre donné d'individus. Dans cette espèce particulière d'êtres, nous pourrons imaginer une gradation très-étendue, suivant leur faculté de percevoir ; car nous pourrons supposer que quelques-uns ne seraient capables de percevoir que cinq individus ; d'autres parviendraient à dix, mais n'iraient pas plus loin; ceux-ci iraient à cent ; ceux-là à mille, d'autres à des millions, et ainsi de suite. Néanmoins, tous seraient destinés à percevoir un nombre déterminé d'individus existants, mais aucun ne serait capable de s'élever à la possibilité d'en concevoir d'autres au delà de ce nombre. Or, à cette espèce d'êtres, comparons l'intelligence humaine. L'homme ne perçoit pas seulement un nombre déterminé d'individus existants; que ce nombre soit cinq, dix, cent, mille, etc. Au nombre d'individus qu'il perçoit, il sait toujours, ce qui est bien plus, ajouter, par une propriété naturelle de son intelligence, l'idée de tous les individus possibles. Ainsi, cette espèce d'êtres que nous avons imaginée ne pourrait jamais inventer que des noms propres ; l'homme, au contraire, peut inventer des noms communs, parce qu'il peut penser, en général, même aux individus purement possibles. Si cette espèce d'êtres voulait désigner par un seul nom chacun des individus du nombre déterminé qu'elle connaît, elle le pourrait ; mais par là elle n'aurait fait qu'appliquer un nom propre à plusieurs individus : elle n'aurait formé aucun nom commun. L'homme, au contraire, peut former un nom commun, parce qu'il peut donner un nom à des êtres qu'il reconnaît doués d'une qualité commune. Il peut leur imposer ce nom, 1° parce qu'il a la faculté de fixer son attention sur une qualité de l'individu qui est telle que d'autres individus peuvent aussi la posséder; 2° parce qu'il a la faculté de connaître cette possibilité, c'est-à-dire la possibilité que cette qualité soit possédée par d'autres individus indéterminés, quant au nombre, quant au lieu, quant au temps.

Le nom commun implique donc les idées suivantes : 1° L'idée d'une qualité ; 2° l'idée de l'aptitude qu'a cette qualité d'être possédée par un individu ; 3° l'idée de la possibilité que cette qualité soit possédée par un nombre indéterminé d'individus. Toutes ces idées sont comprises dans l'idée d'espèce et de genre qui est supposée par le nom commun; car le nom commun exprime l'espèce ou le genre qui sont caractérisés par une qualité qu'on sait pouvoir être commune à un nombre indéfini d'individus.

Que nous reste-t-il à dire, si ce n'est que le raisonnement de Smith ne rend aucune-

ment raison dé la manière dont l'homme se forme les idées des genres et des espèces? Réduite à son expression la plus simple et la plus claire, son explication revient à ceci: *L'homme rend les noms propres communs, en les appliquant successivement à plusieurs individus. Ces noms, appliqués à plusieurs individus, sont ce qui forme, dans son esprit, les espèces et les genres.*

Il y a du faux dans le fait même; cependant nous accordons le fait, et nous répondons: La simple application d'un nom propre à plusieurs individus n'est pas ce qui fait de ce mot un nom commun. Pour passer à l'état de nom commun, il faut qu'il change de valeur; c'est-à-dire, il faut qu'il cesse de désigner les individus par ce qui forme leur individualité, et qu'il commence à les indiquer par quelqu'une de leurs qualités communes. Pour cela, il faut une opération intérieure de l'esprit, car il n'y a que l'esprit qui puisse changer la signification d'un mot. Mais l'esprit ne peut changer la signification de ce nom qu'à deux conditions: 1° En l'employant pour indiquer une qualité commune, tandis qu'il indiquait d'abord l'individualité; 2° en attachant à cette qualité l'idée qu'elle peut être possédée indéfiniment par des individus divers.

Ce n'est donc pas le nom commun qui tient la place de ces idées dans notre esprit: ce sont ces idées qui donnent au nom sa valeur; ou bien encore, c'est par ces idées que l'esprit transforme le nom, de propre qu'il était d'abord, en nom commun.

Après donc avoir dit que l'homme emploie d'abord les noms propres, et que ces noms deviennent ensuite communs, on n'a pas encore expliqué comment la pensée forme les genres et les espèces; car les noms ne deviennent communs que par un acte de l'esprit qui les prend pour désigner une chose dont il a l'idée: il ne peut donc inventer des noms communs sans avoir préalablement classé intellectuellement les objets en genres et en espèces.

Art. XIII. — *Quelle forme prend, dans les raisonnements de Smith et de Stewart, la difficulté que nous avons proposée.*

Si tout ce que nous avons dit jusqu'ici est vrai, la théorie de Smith et de Stewart laisse subsister tout entière, bien loin de la détruire, la difficulté que nous avons proposée en commençant.

Maintenant que nous recherchons de quelle manière l'esprit forme ses idées générales, ou les idées de genre et d'espèce, voici sous quel aspect cette difficulté se présente. L'homme ne peut former un genre ou une espèce sans avoir l'idée d'une qualité commune, et il ne peut se former l'idée d'une qualité commune sans un jugement. Mais un jugement suppose l'idée d'une qualité commune, l'idée d'une de ces classes qu'on appelle genres ou espèces. Comment donc est-il possible que nous formions un premier jugement, si toutes les idées des qualités communes, ou, ce qui revient au même, toutes les idées générales, sont acquises, et s'il n'y en a aucune d'innée dans notre esprit?

Art. XIV. — *Le système des nominaux ne satisfait pas à la difficulté.*

Comme tous les *nominaux*, Smith et Stewart n'ont pas manqué de nier l'existence des idées générales, et de soutenir que ces idées générales ne sont que des mots. C'est qu'ils ne savaient comment débrouiller ce chaos, c'est qu'ils ne savaient dire ce que pouvaient être ces mystérieuses idées sinon des mots, et qu'ils ignoraient comment l'esprit peut les former pour son usage.

Tant il est vrai que quand on veut expliquer la formation des idées générales, on donne toujours tête baissée dans la difficulté que nous avons présentée! Beaucoup de philosophes modernes, ne voyant pas le moyen de sortir de cette espèce de labyrinthe de la philosophie, ont essayé de se persuader à eux-mêmes que ce n'était qu'une chimère; et, dès lors, comme dit Stewart, « ce que les anciens (pauvres gens!) ont regardé comme un des plus difficiles problèmes de la métaphysique, avait une solution facile: celle que Smith a donnée. »

Mais on a beau échapper ainsi à la difficulté, ce n'est pas la vaincre; parce que les mots ne pourront jamais tenir lieu des choses, ni les noms communs suppléer aux idées générales. Il y a plus: l'esprit humain ne peut former un terme général, ou un nom commun, s'il n'a préalablement en lui l'idée générale qui correspond à ce nom.

Ceci paraît entièrement manifeste. Mais qu'y a-t-il de si manifeste que les philosophes ne nient ouvertement, quand leur bon plaisir l'ordonne?

Comme le nombre des nominaux se multiplie aujourd'hui; comme ils s'applaudissent d'avoir inventé un moyen si facile d'échapper à une difficulté fort grave, on ne trouvera pas mauvais que j'ajoute ici quelques développements pour démontrer plus clairement que les raisons dont Stewart veut appuyer son opinion, ne sont que des raisons captieuses, qui toutes reposent sur une pétition de principe.

Art. XV. — *Cause de la méprise de Stewart.*

On chercherait en vain, dans des mots qui n'ont absolument aucune signification, autre chose que des sons, et des sons inutiles: ils ne peuvent servir de moyen ni d'instrument au discours: cette proposition paraît claire comme le jour.

Or les termes généraux, ou les noms communs, ne désignent point des individus déterminés: donc il faut qu'ils n'expriment rien, ou qu'ils expriment des idées générales.

Cette seule raison aurait pu faire voir à Stewart qu'il est absolument impossible de supposer qu'il n'existe pas d'idées générales; que les simples sons de la voix en tiennent lieu, en sorte que ce qu'on appelle communément une idée générale, ne serait rien autre chose qu'un mot. Cet argument est si simple et si concluant, qu'on a peine à com-

prendre comment il a échappé au professeur écossais.

Si nous recherchons par conjectures la cause de cette singularité, la voici, ce nous semble. Il trouva une façon de parler qui lui permettait de décrire l'usage que nous faisons des termes généraux, sans prononcer une seule fois ces expressions : genre, espèce, idées générales. Etant ainsi parvenu à éliminer ces mots du discours, il en vint à croire qu'il avait pareillement réussi à rendre superflues et inutiles les idées que l'on attache à ces mots.

Voici comment il explique l'usage des termes généraux: « Quand nous parlons de concevoir ou de comprendre une proposition générale, nous voulons tout simplement dire que, par l'habitude de la langue, nous savons qu'il est possible de substituer, à notre gré, aux termes généraux de la proposition, les noms de certains individus que ces termes désignent. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. 4, sect. 3.) Voici, je pense, ce qu'il voulait dire : Il n'est pas nécessaire qu'aux mots nous ayons attaché des idées générales : il suffit que nous ayons contracté l'habitude de leur substituer les individus dont il s'agit. Par conséquent, pour expliquer la manière dont nous formons les raisonnements généraux, il suffit, 1° que nous sachions concevoir des individus; 2° que nous ayons des mots auxquels nous soyons habitués à substituer, à notre gré, certains individus. Voilà comment, suivant lui, les mots tiennent lieu des prétendues idées générales.

ART. XVI. — *Pétition de principe qui se trouve dans le système de Stewart.*

Mais, comme je l'ai déjà dit, ce raisonnement renferme une pétition de principe. Et voici comment je le démontre : De quelle manière pouvez-vous contracter une habitude de ce genre ? D'où tirez-vous l'habitude de substituer à un terme général donné, non pas un individu quelconque, mais certains individus désignés et déterminés par ce terme ? Ainsi, par exemple, jamais au mot *homme* vous ne substituez des objets désignés par le nom d'animaux, ni de pierres, mais toujours et uniquement des individus de l'espèce humaine. D'où vient que votre habitude d'employer le mot *homme* a pour objet cette classe de choses et non d'autres ? Serait-ce qu'une vertu intrinsèque du mot matériel ne vous permettrait de l'appliquer qu'à certains individus déterminés ? Non; car, entre le mot matériellement pris et les individus qu'il exprime, il n'y a aucune connexion nécessaire. Le mot n'est qu'un pur son ; il nous rappelle bien souvent à la mémoire des choses qui ne sont pas des sons, et qui n'ont rien de commun avec les sons. Je serais curieux de savoir quelle relation a le son qui constitue le mot *homme* avec l'être qu'il désigne. Un tel rapport ne peut être que celui que notre esprit établit entre le mot et la chose.

Ce rapport est arbitraire, direz-vous. Nous sommes d'accord jusqu'à un certain point. Si l'on trouvait bon de désigner les animaux en général par le mot *homme*, et si une société quelconque convenait de lui donner cette signification, les membres de cette société s'entendraient entre eux en employant le mot *homme* pour exprimer ce que nous appelons *animal*, comme nous nous entendons en l'employant dans un sens plus restreint.

C'est donc arbitrairement qu'on établit qu'à un nom commun donné on peut substituer certains individus, et non d'autres, mais ceux-là seulement auxquels il s'applique. C'est ici que gît la difficulté. Je demande : De quelle manière un choix arbitraire peut-il établir que l'on puisse substituer à un terme général ces individus-ci plutôt que ceux-là ; qu'on n'en puisse substituer aucun autre, mais ceux-là seulement ? Sera-ce en déterminant et en assignant à ce terme un nombre fixe d'individus ? Cela pourrait être, sans doute, si l'on convenait d'avance que trois hommes, Pierre, Paul, André, seront appelés par un nom tel qu'on ne pourra lui substituer qu'un de ces trois individus. Toutefois, ou ce nom ne serait pas un nom général, mais simplement un nom propre, puisqu'il donnerait à chacun des trois individus un nom entièrement arbitraire : ou bien, si c'était un nom commun, si, par exemple, on convenait qu'on dût entendre un de ces trois hommes quand nous dirons *l'ami*, ce nom serait pris au lieu du nom propre par une convention ; et, en ce cas, on aurait deux choses à expliquer, au lieu d'une, savoir : 1° comment est-il nom commun ; 2° comment peut-on l'employer à la place d'un nom propre ? En un mot, il s'agit d'indiquer la manière dont l'esprit humain attache certains individus à l'un de ces noms qui s'appellent noms communs. Et cette difficulté, quelque supposition que l'on fasse, on ne peut jamais l'éviter. Comme nous l'avons dit plus haut, il ne s'agit point de substituer aux noms communs certains individus comptés et déterminés d'avance.

Si c'était là toute la question, nous n'aurions besoin que d'une association d'idées ou d'une simple réminiscence, qui réveillerait en nous la mémoire d'un de ces deux, trois, cinq ou dix individus, quand le son que nous avons choisi pour les désigner viendrait frapper notre oreille. C'est tout le contraire dans les noms communs ; car il ne s'agit plus de leur substituer, dans notre esprit, un individu qui nous est connu, que nous avons spécialement distingué et remarqué, un individu que nous avons préalablement choisi dans un nombre déterminé de choses connues : il s'agit de substituer au terme général un individu pris dans un nombre indéfini de choses qui ne sont connues par aucune expérience; un individu pris, non-seulement parmi des individus existants, mais encore parmi des individus possibles.

Ainsi, au terme général de *cheval*, il n'est pas nécessaire que nous substituions des chevaux que nous avons vus, ni même un des chevaux qui existent ; nous pouvons substi-

tuer, si cela nous plait, un cheval qui n'existe pas, et que notre imagination compose avec les formes des chevaux que nous voyons. Mais, quand même nous serions forcés de substituer au mot *cheval* un des chevaux existants, ne serait-il pas indifférent de lui substituer l'un ou l'autre? Or, si c'est indifférent, pourquoi est-ce indifférent? Serait-ce que nous aurions vu, l'un après l'autre et individuellement, tous les chevaux qui existent, et que nous aurions fait, relativement à chacun d'eux, la convention particulière de l'appeler *cheval?* Personne n'oserait le soutenir. Nous aurions eu fort à faire pour imposer un nom à tant d'animaux; et les autres hommes n'auraient eu ni le temps ni la patience de former avec nous tant de conventions, vu surtout que le mot *cheval* n'est pas le seul qui leur soit nécessaire, mais que le langage humain exige une multitude innombrable de mots pour désigner les différentes espèces de choses. Et il serait par trop ennuyeux d'être obligé de nommer les individus un à un, afin de pouvoir obtenir un nom commun, dont le son, sitôt qu'il viendrait à retentir, nous permettrait de lui substituer, dans notre esprit, un de ces individus. Et puis, ce serait une terrible chose que de ne point pouvoir imposer les premiers noms à de nouveaux individus qui viendraient à se former ou à naître : les hommes ne pourraient plus faire autre chose sur la terre que d'imposer des noms aux objets individuels, dont ce ne serait pas une petite besogne de faire un parfait inventaire.

D'où il faut conclure que les noms communs ne se forment pas de cette manière, et que l'esprit humain n'y attache point un nombre donné d'individus passés en revue l'un après l'autre; mais qu'il y attache une espèce d'individus, c'est-à-dire tous les individus possibles qui ont une qualité commune. Par conséquent, quand on emploie un nom commun, des individus lui sont substitués, mais 1° ce n'est point au hasard, parce qu'il n'y aurait plus alors de distinction d'espèce et de genre; 2° ce n'est point par des conventions relatives à des individus particuliers, ce qui serait à n'en pas finir.

Les individus sont substitués au nom commun 1° d'après la teneur d'une règle générale qui consiste à voir si les individus possèdent la qualité commune à laquelle le nom commun se rapporte; 2° et non-seulement des individus connus ou des individus existants, mais des individus purement possibles, c'est-à-dire, tout individu que l'on peut concevoir pourvu de cette qualité commune.

De là vient qu'au simple aspect de cet individu, quoiqu'il ne nous fût nullement connu auparavant, nous voyons sur-le-champ qu'il a son nom établi et fixé par les hommes avant même qu'il ait existé, parce qu'il possède la qualité commune qui le met au nombre des individus auxquels ce nom a été appliqué.

C'est donc inutilement que Stewart recourt à l'habitude de substituer des individus à un terme général; car l'habitude de substituer à ces termes certains objets donnés ne saurait s'étendre aux choses purement possibles, et à celles qui ne sont pas encore individuellement connues, et que l'esprit de l'homme peut atteindre.

C'est pourquoi, quand Stewart assure qu'il n'est point besoin des idées générales, et qu'il nous suffit de savoir substituer des individus donnés aux noms communs qui sont proférés, il se met directement en opposition avec lui-même; car il affirme ce qu'il a nié. En effet, savoir substituer des individus donnés aux noms communs, c'est la même chose qu'avoir des idées générales; car on ne peut faire cette substitution sans avoir ces sortes d'idées: sans elles, en effet, on ne saurait quels sont, de tous les individus, ceux que l'on doit substituer aux noms communs. Il faut donc que l'esprit distingue d'abord les espèces et les genres des individus, pour qu'il puisse ensuite substituer à un terme donné les individus de cette espèce donnée et non d'autres, et à un second terme, des individus d'une autre espèce. Il faut encore des idées générales pour que l'esprit puisse distinguer les individus de diverses espèces comme appartenant à l'une plutôt qu'à l'autre, et qu'il sache exécuter cette opération avant même de savoir les nommer; car il ne pourra savoir comment ils s'appellent avant de connaître l'espèce à laquelle ils appartiennent Une fleur est cachée sous l'herbe : je ne puis pas encore lui appliquer le mot *fleur;* mais sitôt qu'elle m'apparaît je la vois, et je sais qu'elle appartient à cette espèce de choses qu'on appelle *fleurs.*

ART. XVII. — *Autre méprise de Stewart.*

Stewart tombe dans une méprise semblable à celle que nous venons de signaler, quand il expose sa pensée de cette autre manière : « En considérant sous ce point de vue le procédé de la généralisation, on voit, au premier coup d'œil, que l'*idée*, considérée par les anciens philosophes comme faisant l'essence d'un individu, n'est autre chose que la qualité particulière (ou la collection de qualités) par laquelle il ressemble aux autres individus de la même classe, et en vertu de laquelle le nom générique lui est appliqué. C'est parce qu'il possède cette qualité, que l'individu porte le nom du genre; et, par conséquent, c'est cette qualité qu'on peut dire lui être essentielle dans la classification, qui le fait comprendre sous un certain genre particulier. Mais, comme toute classification est à un certain point arbitraire, on ne peut conclure de tout ceci, que cette qualité générique soit plus essentielle à l'existence d'un individu que beaucoup d'autres qualités réputées accidentelles. En d'autres termes, et pour parler le langage de la philosophie moderne (24), cette qualité constitue son essence nominale, et non pas son essence réelle. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, ch. 4, sect. 2.)

(24) Pauvre philosophie moderne, si c'est là son langage!

Quand on examine ce passage, on y découvre aisément le style d'un homme incertain de ce qu'il avance, et qui marche en tâtonnant; d'un homme qui, ne voyant pas clairement la preuve de son système, cherche à l'appuyer d'un raisonnement rempli d'*à peu près* pour donner au lecteur le moyen de croire qu'il y a quelque connexion entre les idées, lors même qu'il n'en existe pas.

Arrêtons-nous aux dernières paroles de ce passage. Je remarque que ces expressions : *Cette qualité constitue son essence nominale et non son essence réelle*, supposent qu'il y a deux essences au lieu d'une, et que, par conséquent, Stewart admet plus qu'il ne veut nier.

Mais je ne serai pas trop subtil, ni trop exigeant sur l'emploi des mots. Je demanderai si, par *essence nominale*, il entend un mot, comme il le semble d'après la manière dont il s'exprime en d'autres endroits, et à en juger par le but qu'il se propose, puisqu'il veut prouver que les idées générales n'existent pas.

Si par l'expression *essence nominale*, il n'entend pas un simple mot, mais quelque chose de réel, tout son raisonnement tombe, parce qu'alors les termes généraux exprimeraient quelque chose de réel, et ne seraient pas simplement des mots.

Or, c'est ce qu'il avoue lui-même dans le passage que nous avons rapporté. En effet, il appelle *essence nominale* une qualité réellement possédée par l'individu, et il ajoute : *C'est parce qu'il possède cette qualité, que l'individu porte le nom du genre*. Si cette qualité n'était rien, l'individu ne pourrait la posséder, ni recevoir d'elle le nom du genre. De plus, Stewart lui-même accorde à l'esprit humain la faculté de concevoir une qualité d'un individu sans penser à celles qui entrent d'ailleurs dans la formation de ce même individu. Voici le passage : « La classification de différents objets suppose la faculté de faire attention à quelques-unes de leurs qualités sans faire attention à toutes les autres. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. 4, sect. 1.)

Il admet donc 1° que chacune des qualités des individus est quelque chose de réel; 2° que nous avons la faculté de les considérer seules et, par conséquent, séparées des individus mêmes; car, les considérer seules, c'est tout uniment les considérer en faisant abstraction de tout ce avec quoi elles coexistent; 3° que notre esprit, quand il considère ces qualités seules et isolées, a un objet réel sur lequel son action s'exerce, parce que ces qualités sont réelles.

Considérons les qualités des corps : ces qualités sont la couleur, la saveur, l'odeur, la sonorité, l'étendue, la dureté, la fluidité, etc. Or, sans entrer ici dans la question de l'existence des corps, et en les supposant réels, comme le fait Stewart lui-même, autant nous avons de qualités réelles, autant nous avons d'objets réels de notre pensée, selon les principes mêmes de Stewart. Donc les noms de ces qualités, c'est-à-dire les mots de *couleur*, *saveur*, etc., tous noms abstraits, expriment aussi quelque chose de réel; ce ne sont donc pas de purs mots; ils ont donc quelque chose qui leur correspond réellement, c'est-à-dire ces qualités, quoiqu'elles soient dans les corps. Si les mots abstraits, comme la couleur, la saveur, etc., des corps, ne sont pas de purs sons, mais qu'ils expriment quelque chose de réel, il en résulte que les noms communs et appellatifs, comme seraient *coloré*, *savoureux*, etc., *corps*, *homme*, etc., expriment aussi quelque chose de réel : en effet, ce ne sont que des noms signifiant *ce qui a la couleur*, — *ce qui a la saveur*, — *ce qui a la corporéité*, — *ce qui a l'humanité*, etc. Les noms communs ne sont donc pas simplement des mots privés de tout objet réel qui leur corresponde; au contraire, d'après les principes mêmes de Stewart, ils expriment quelque chose de réel.

ART. XVIII. — *On signale d'autres méprises de Stewart, et l'on démontre de plus en plus l'insuffisance de son système pour résoudre la difficulté proposée.*

Stewart peut nous répondre ici : Je ne puis contester que les noms abstraits et les noms communs n'indiquent quelque chose de réel; et si j'ai paru le nier quelque part, ce n'est qu'une inexactitude d'expression : mais je soutiens que ce quelque chose de réel qu'ils indiquent est uniquement *la qualité particulière, ou la collection de qualités, par laquelle un individu ressemble à d'autres individus* : donc ce n'est rien de général : c'est une chose toute particulière; cette qualité n'est que dans les individus; et étant dans les individus, elle est toujours individuelle.

Je me garderai bien de reproduire la question que faisait Platon, lorsqu'il demandait si les qualités abstraites avaient hors de l'esprit une existence distincte des objets eux-mêmes. Cette question ne nous touche pas pour le moment. J'accorde sans peine à Stewart que les qualités dont nous parlons n'ont d'existence hors de notre esprit que dans les individus eux-mêmes. Mais il m'accorde à son tour que notre esprit peut les considérer et les considère en faisant abstraction des objets où elles se trouvent, et comme si elles existaient seules : c'est un fait sur lequel il ne peut s'élever aucun doute.

Or, de là je conclus : Si notre esprit considère les qualités en les séparant des objets où elles se rencontrent, il a pourtant un objet propre, immédiat et général, auquel se rapporte son attention; car, une qualité séparée de tout sujet individuel est un objet général de la pensée, indépendamment du mot qui l'exprime.

Si je parviens à démontrer cette dernière assertion, les conséquences suivantes ressortiront, je pense, de la démonstration : 1° Notre esprit peut avoir un objet général. 2° A cet objet général il peut imposer un nom. 3° Par conséquent, il y a des noms qui expriment des idées générales, et qui ne sont pas des mots vides de sens, ni des paroles auxquelles

une aveugle habitude nous fait subtituer certains individus.

Quand je dis qu'une qualité considérée de la manière dont notre esprit peut la considérer, c'est-à-dire en faisant abstraction d'une existence réelle, est générale, je ne veux dire autre chose sinon que je puis la concevoir dans un nombre indéfini d'individus. Ces expressions : *Nous pouvons la concevoir dans un nombre indéfini d'individus; elle est générale ; elle est commune*, sont des expressions synonymes quand on les prend dans le sens que les métaphysiciens ont habitude de leur donner en les employant.

Toute qualité générale peut être particularisée ; ce qui veut dire tout simplement qu'on ne la conçoit plus comme étant commune à plusieurs objets individuels, mais qu'on la pense comme adhérente à un objet, et propre à lui seul. L'individualité de l'être auquel elle s'applique est ce qui rend particulière la qualité commune. Ainsi, tant que les qualités ne sont pas conçues par nous comme existant dans un individu déterminé, elles demeurent communes; c'est-à-dire, nous les concevons de telle manière que nous pouvons, à notre gré, les imaginer attachées à tel objet individuel ou à tel autre, tant que nous ne les avons pas unies à un individu. Si, au contraire, elles sont unies à un individu, elles sont individualisées par lui, et, dès lors, elles sont appelées particulières; ainsi, la blancheur, la grandeur, etc., d'un corps, ne sont pas la blancheur, la grandeur d'un autre corps.

Il me semble donc avoir établi les deux assertions suivantes : Une qualité n'est particulière que parce qu'elle existe réellement dans un individu ; et, notre esprit, comme il a été dit, possède la faculté de considérer une qualité sans la considérer comme jointe à un objet individuel auquel elle appartienne (ce qui est accordé par Stewart lui-même). De ces prémisses, je tire la conclusion suivante : Donc notre esprit a la faculté de la considérer comme purement possible, sans même penser qu'elle a une existence réelle dans quelque individu, ce que le docteur Reid appelle simple appréhension, et ce que le professeur Stewart semble nommer *conception*. Si cela est incontestable; si notre esprit peut penser à la blancheur, non pas comme à une chose réellement existante, mais comme à une qualité simplement possible, je dis qu'alors l'objet de notre esprit est général, dans le sens que les métaphysiciens donnent à ce mot. Cette blancheur, en effet, n'est pas attachée à un individu : c'est une blancheur que nous concevons de telle manière, qu'elle peut être reçue par un nombre indéfini d'individus; en sorte que si nous avions la faculté de créer, nous pourrions réaliser cette blancheur, d'après l'idée que nous en avons, dans un nombre indéfini de corps, tous de couleur blanche.

Par conséquent, cette blancheur, conçue dans notre esprit, n'est pas simplement un nom, comme Stewart semble le prétendre; ce n'est même aucune de ces blancheurs que nous avons vues exister réellement dans les corps blancs qui sont tombés sous nos regards.

Ce n'est aucune de ces blancheurs réellement existantes dans les corps blancs que nous avons vues; car toutes ces blancheurs étaient des blancheurs particulières : or, comme nous l'avons dit, les blancheurs particulières sont dans l'individu de telle manière qu'on ne peut les transporter d'un individu à l'autre; ou, pour mieux dire, elles y adhèrent de telle manière qu'on ne peut les rendre communes à plusieurs individus, même par la pensée.

En effet, comment pourrais-je concevoir un moyen de transporter la blancheur d'un corps blanc à un autre corps blanc, sans priver le premier de sa blancheur? Ou le corps blanc dont nous parlons n'a de blanc que la surface, tout le reste étant d'une autre couleur; ou bien il est entièrement blanc, comme le plâtre, lequel, étant friable, laisse, par le frottement, sa propre blancheur sur les objets que l'on met en contact avec lui. Or, que l'on considère la différence qu'il y a entre rendre les corps blancs au moyen de cette blancheur réellement existante dans un individu, et les rendre blancs par l'idée de la blancheur générale, qui est, comme je l'affirme, exclusivement dans notre esprit.

1° En premier lieu, un corps, quelque blanc qu'il soit, ne peut communiquer sa blancheur à un autre, s'il n'est pas friable, et si ses parties intégrantes sont si dures qu'on ne puisse opérer facilement la désagrégation de ces molécules blanches qui vont couvrir d'une couche blanche la surface du corps qu'il s'agit de colorer. Mais supposons un esprit qui, ayant la puissance de créer, crée des corps pourvus de la blancheur : quand il leur donne cette qualité, il ne la tire que de l'idée du blanc qu'il a présente en lui, laquelle idée n'a pas besoin d'être friable, ni d'avoir d'autre qualité pour être communiquée aux corps.

2° Si le corps blanc qui doit communiquer de sa blancheur à un autre n'a qu'un peu de blanc à sa superficie, il se dépouillera lui-même de cette couche légère pour en revêtir le corps étranger. Au contraire, que l'esprit intelligent dont nous parlons puisse créer en un instant des corps blancs tels qu'il les conçoit possibles, cela ne diminue ni ne détruit la notion de la blancheur générale qu'il a en lui.

3° Lors même que le corps colorant est friable et entièrement blanc, comme le plâtre, il ne peut rendre blanc un corps étranger sans perdre une légère couche de matière, qui, détachée de lui, va revêtir cet autre corps qu'elle blanchit par son contact. Par la perte de cette couche légère, il arrive que le corps colorant, quoiqu'il demeure toujours blanc aux yeux de ceux qui le voient, ne leur présente plus cependant la même blancheur qu'il offrait d'abord; car la surface blanche que les yeux voyaient auparavant a passé sur un autre corps, et le corps qui l'a perdue a découvert une nouvelle surface, blanche comme la première, mais qui n'est pourtant pas la première.

D'où l'on peut tirer cette conséquence,

qu'on ne s'exprime pas avec une exactitude rigoureuse en disant que la blancheur réellement existante dans un individu se communique à un autre. En effet, quand un corps blanc blanchit un autre corps par son contact, ce n'est point une même blancheur qui se communique à deux corps, ni une blancheur qui passe d'un corps à un autre; mais le premier corps étant un agrégat d'une infinité de parcelles, ou de molécules blanches, ces molécules se détachent, ou sont ôtées de la surface du premier corps, et vont se fixer à la surface du second. C'est ainsi qu'elles le blanchissent, en emportant leur blancheur avec elles, sans la communiquer : ce sont elles qui changent de place; ce n'est pas un corps qui change de couleur, comme l'apparence le ferait croire.

D'où il est manifeste que la blancheur réellement existante dans les individus est tellement particulière en eux, qu'elle est absolument incommunicable; et bien que les corps qui la possèdent puissent être broyés, pulvérisés; bien que la poussière qui s'en détache et s'en sépare puisse changer de place, il n'arrive jamais que la blancheur passe seule d'un corps à l'autre.

Mais si nous nous formons l'idée d'un esprit capable de créer des corps blancs, nous ne pouvons le concevoir agissant de telle manière qu'il enlève aux corps leur blancheur, qu'il la râpe, pour ainsi dire, afin de la communiquer à d'autres corps qu'il veut produire; car cette blancheur particulière est incommunicable. Nous ne pourrons concevoir cet esprit sans penser qu'il donnera l'existence à ces blancheurs particulières d'après le modèle de la blancheur générale, qu'il contemple dans son intelligence.

4° Enfin, quand même on supposerait qu'un corps blanc communiquerait sa blancheur à un autre, il ne pourrait la communiquer à un nombre infini de corps. En effet, par cette communication de lui-même, il irait en diminuant de plus en plus, et, chaque fois qu'il blanchirait un corps, il perdrait une légère couche de sa substance, jusqu'à ce qu'il s'évanouît lui-même entièrement.

Au contraire, nous pouvons concevoir un esprit capable de créer une infinité de corps blancs, sans que la blancheur qu'il conçoit lui-même diminue jamais en lui, sans qu'elle devienne moins susceptible d'être toujours de nouveau réalisable en une multitude innombrable d'autres corps. Or la possibilité d'une pareille conception tient à cette qualité de la blancheur que notre intelligence perçoit d'une manière générale.

Donc la qualité de la blancheur qui fait qu'un esprit, conçu comme doué d'une force créatrice, peut la réaliser dans un nombre indéfini de corps blancs, n'est pas la qualité particulière attachée à un individu : car, du moment qu'on la considère comme attachée à un individu, elle est, de sa nature, incommunicable aux autres individus.

Et qu'on ne vienne pas dire qu'un esprit, conçu comme doué de la faculté de créer, donne la blancheur aux corps créés par lui, sans qu'il soit besoin qu'il ait en lui-même l'idée de la blancheur; qu'il lui suffit d'avoir la force créatrice : car la force créatrice ne le détermine pas à créer des corps plutôt d'une couleur que d'une autre, et même on ne peut la concevoir déterminée à rien créer, si son intelligence ne lui présente les objets qu'elle créera.

On pourrait aussi nous objecter que, quand nous partons de l'hypothèse d'un être créateur, nous ne sommes plus en état de raisonner, parce que l'idée de la création excède la mesure de nos conceptions, et passe les forces de notre pensée; mais cette objection n'aurait pas plus de valeur. En effet, je n'ai introduit l'idée d'un esprit créateur qu'afin de rendre la chose plus évidente, et non pour que cette supposition me fournît un argument. Il me suffit de recourir à l'exemple d'un homme qui imagine des corps blancs, autant qu'il veut en imaginer. Je puis demander également si la blancheur imaginée par lui est la blancheur qu'il voit dans les individus; il me semble évident que non, comme il est évident que cette blancheur ne serait point celle qu'un être créateur communiquerait aux corps formés par lui. La blancheur que l'on voit dans les individus en est inséparable : elle est d'une nature individuelle et incommunicable; mais la blancheur que nous donnons, par notre imagination, à des corps possibles, est indéfiniment communicable.

L'homme sait qu'il perçoit la blancheur des corps blancs, chaque fois qu'il les voit, et il comprend que cette blancheur inhérente à ces corps en est inséparable. En même temps il sent en lui-même, il a conscience qu'il peut imaginer bien d'autres corps semblables à ceux qu'il a vus, c'est-à-dire blancs comme eux Ceci fournit une preuve évidente de la différence de ces deux blancheurs.

Supposons un homme dont l'imagination reverrait, rangés devant elle, tous les corps blancs qu'il a vus dans sa vie. A tous ces corps blancs qu'il a vus, cet homme ne pourrait-il pas ajouter, par son imagination, tout autant de corps possibles, en se les figurant blancs comme les premiers? Or, je demande si la blancheur de ces corps qu'il imagine et qu'il conçoit ajoutés à tous ceux qu'il a réellement vus, est la blancheur des corps qu'il a vus, ou si c'est une autre blancheur? Ce ne peut être la blancheur des corps qu'il a vus, parce qu'elle est individuelle; et nous avons supposé que tous les corps qu'il a vus sont déjà présents au regard intérieur de cet homme. Donc, outre la blancheur que nous avons vue, notre esprit peut, à l'infini, concevoir de la blancheur, et de la blancheur qui n'est pas réelle, mais qui est seulement imaginaire et pensée; car nous ne parlons ici, il faut bien le remarquer, que de l'objet de la pensée.

Si notre esprit était borné à concevoir ou à se rappeler la blancheur qu'il a vue dans les corps, il n'aurait, on peut le dire, d'autre faculté, outre le sens, que la réminiscence des images sensibles : mais, outre la réminiscence, il a, de l'aveu de tous, la conception et l'imagination; et, pour m'arrêter à cette dernière,

il a la faculté de multiplier en lui-même, à son gré, une infinité d'êtres semblables à ceux qu'il connaît. C'est de ces facultés qu'il faut rendre raison; mais on l'essayerait en vain, si l'on suppose, avec Stewart, que notre esprit est dépourvu d'idées générales, c'est-à-dire d'idées qui représentent des qualités séparées des individus, et si on lui refuse la faculté de pouvoir attribuer ces qualités à un nombre indéfini d'individus possibles, c est-à-dire propres à être conçus par la pensée (25).

Or, si notre esprit peut concevoir la blancheur isolée comme possible dans un nombre indéfini d'individus possibles; s'il n'est pas obligé de concevoir l'individu déterminé dans lequel elle devrait exister; et si, par conséquent, cette blancheur possible n'est pas la blancheur existante dans chacun des

(25) Galluppi et De Gérando ont cherché, après les observations de Reid, à combattre les idées prises dans le sens que les anciens leur donnaient, c'est-à-dire comme des représentations des objets. Ils ont dit que, en admettant cette définition des idées, il ne resterait aucun moyen d'en connaître la vérité, c'est-à-dire la conformité entre l'idée et l'objet représenté, et que, par conséquent, le scepticisme serait inévitable. « Les idées sont vraies, dit Galluppi, non parce qu'elles sont d'accord avec les objets, mais parce qu'elles agissent immédiatement sur les objets et les saisissent. — M. De Gérando soutient que, dans les vérités premières, les idées investissent et saisissent immédiatement les objets : je lui accorde cette doctrine. » (*Critica della conoscenza*, t. I, p. 38, 31.)

Les scolastiques (je l'ai dit plus haut) avaient vu la difficulté, et avaient cru que l'idée n'était point l'objet de notre pensée, mais seulement le moyen par lequel notre esprit concevait l'objet; mais, comme je l'ai prouvé, la solution des scolastiques, prise dans son sens naturel, ne faisait que reculer d'un pas la difficulté, sans la vaincre. On peut dire la même chose de la théorie de Galluppi et des autres que j'ai indiqués.

Tout étrange que paraisse cette phrase : *Les idées saisissent et investissent les objets extérieurs*, je ne voudrais pas la rejeter, si je la trouvais nécessaire.

Mais je fais observer qu'il ne suffit point de savoir si les idées investissent et saisissent les objets eux-mêmes, comme parlent nos philosophes; il faut savoir, de plus, si cela n'est qu'accidentel pour quelques idées, ou si c'est ce qui constitue la nature même des idées.

S'il est essentiel aux idées de saisir et d'investir les objets réellement existants, on devra le dire de toutes les idées : car, une chose étant donnée, elle ne peut manquer jamais de ce qui lui est essentiel, puisque ce qui lui est essentiel est ce qui forme la chose même.

Mais si l'idée, en saisissant son objet réellement existant, en s'en emparant, subit une modification qui ne lui est qu'accidentelle, on revient alors à la question précédente. En effet, il est nécessaire d'exposer 1° ce que c'est que l'idée; 2° comment il se fait qu'elle saisit l'objet existant, et qu'elle s'en empare, puisqu'elle peut exister sans lui, puisque cela ne lui est qu'accidentel.

Or, je soutiens que les idées que nous avons, nous autres hommes, et je ne parle que de celles-là, ne peuvent être telles que toutes saisissent et enveloppent leur objet réellement existant, et que leur union avec cet objet leur soit essentielle, de manière à ce qu'elles ne puissent être sans elle.

Pour le prouver, je me sers de tous les arguments par lesquels on démontre que notre idée est distincte et indépendante de la chose réelle : par exemple, le blanc que je conçois est distinct et indépendant du blanc réel d'un mur; et non-seulement l'idée de blancheur en général, mais encore l'idée de blancheur appliquée à un mur particulier, est distincte du mur blanc réel et subsistant.

Saint Augustin établit d'une manière analogue cette distinction entre l'idée et la chose réelle connue par mon idée. Il remarque que si mon idée enveloppait et saisissait la chose, il en résulterait nécessairement que la chose ne pourrait changer sans que l'idée que j'ai de la chose changeât également. Ainsi, j'aime Paul parce que je le crois vertueux : il pourrait changer sans que je le susse et devenir méchant, et moi je continuerais de l'aimer comme auparavant. J'aime donc Paul tel qu'il est conçu dans mon esprit, et non Paul tel qu'il est réellement existant; ou bien, ce qui est la même chose, j'aime ce Paul de la manière qu'il est dans mon idée, et non comme il est en lui-même. Ce n'est donc pas lui-même que mon idée saisit et enveloppe : s'il était toujours dans mon idée tel qu'il est en lui-même, je ne l'aimerais plus à cause de sa vertu, puisqu'il est devenu réellement vicieux. De même, je puis changer l'idée que j'ai d'un homme, quoiqu'il n'éprouve aucun changement; je puis croire que c'est un misérable, tandis qu'auparavant je le considérais comme un modèle. En ce cas, *in illo homine nihil mutatum est; — in mente autem mea mutata est utique ipsa existimatio, quæ de illo aliter se habebat, et aliter habet* (*De Trinitate*, l. IX, c. 6). En un mot, si nos idées enveloppaient et saisissaient l'objet réellement existant, elles auraient avec lui une conformité nécessaire; en ce cas, nous serions infaillibles, et, pour éviter l'écueil du scepticisme, nous irions nous jeter dans l'excès opposé, en donnant d'infaillibilité l'intelligence humaine.

Voici donc ce qu'on peut dire de nos idées : elles n'enveloppent pas, elles ne saisissent pas en lui-même l'objet réellement existant; seulement, nous croyons l'envelopper, le saisir par elles, lorsque nous les rapportons au moyen des sensations à des êtres réellement existants. Pour être ensuite certains que nous ne nous trompons pas en le croyant, il nous faut une démonstration ou un raisonnement. Je tâcherai de déterminer ailleurs quel est ce raisonnement.

Ici, je n'ajouterai qu'une réflexion pour éclaircir la question que nous traitons. Je demande : « Quand nous rapportons nos idées à des choses réellement existantes, c'est-à-dire quand nous croyons que notre idée enveloppe et saisit quelque chose de réellement existant, cette croyance est-elle une chose qui appartienne à l'idée? est-ce un élément qui entre dans la formation de l'idée même? »

Ailleurs, je m'efforcerai de démontrer que l'idée est entièrement distincte de la croyance qu'il existe un être réel correspondant à l'idée; de manière que l'idée est parfaite et entière, même sans cette croyance. Cette croyance n'ajoute rien à l'idée de la chose; elle ajoute seulement à l'esprit une croyance, qui n'est point une idée; de sorte que l'esprit parvient à la connaissance de l'existence réelle d'un objet par un acte essentiellement différent de celui par lequel il en acquiert l'idée. Il arrive ainsi que l'esprit intelligent a deux opérations essentiellement distinctes : 1° celle par laquelle il acquiert l'idée d'une chose; 2° celle par laquelle il a la croyance qu'à cette idée de la chose correspond une chose existant réellement et en elle-même. Cette distinction des deux opérations principales de l'intelligence est d'une souveraine importance.

individus que nous avons vus (en effet, d'après la définition, c'est une blancheur conçue en écartant de notre pensée les individus auxquels elle appartient réellement), je prétends que cette blancheur n'est pas simplement un pur nom. Ce que j'ai déjà dit relativement aux noms communs semble bien suffire pour démontrer cette vérité; néanmoins, il ne me paraît pas inutile de la prouver ici de nouveau, puisque la philosophie moderne incline si fort vers le nominalisme.

Si la blancheur conçue par l'intelligence, et qui n'existe dans aucun des êtres que nous avons vus, était un pur nom, pas autre chose, toutes les fois que par la pensée nous imaginons des corps blancs sans les nommer, nous ne ferions absolument rien : et cependant, qui pourra se persuader que notre esprit, quand il imagine des choses qu'il n'a jamais vues individuellement, qu'il n'a ni senties ni nommées, n'exécute aucune action? Quel est l'homme qui, par des pensées douces, mais vaines et chimériques, ne s'est quelquefois consolé dans ses peines? Qui n'aime à se bercer parfois dans le vague des rêves qu'à nos heures les plus délicieuses, et en plein état de veille, la merveilleuse puissance de l'imagination intellectuelle sait dérouler devant nous? Qui persuadera à l'amant que ses illusions de chaque jour ne sont pas même de chères illusions; qu'elles n'ont aucune sorte de réalité; qu'elles n'existent pas même dans son esprit ni dans son cœur? Qui persuadera au poëte que, quand il n'exprime pas dans ses vers les objets individuels qu'il a vus, touchés et palpés, ses beaux chants sont des paroles vides et perdues? Si ces paroles, qui ne désignent point des objets individuels réellement existants, sont de vains sons qui ne signifient rien, comment se fait-il donc que, quand le poëte est sublime, il charme par son art ses contemporains et la postérité enthousiasmée, et qu'il ait seul le don d'inventer ces sons magiques et si puissants, qui pourtant ne signifient rien? Mais d'où lui viennent-ils, ces sons? Quel bon génie les lui inspire? Quel esprit excite machinalement ses lèvres à les proférer? Avant de prononcer ces paroles, n'a-t-il donc aucune idée, aucune pensée, aucune image présente à son esprit, quand il abandonne le monde sensible, quand il élève son vol par delà les bornes étroites des choses individuelles, et qu'il s'égare dans les champs sans bornes d'une imagination dont la fécondité ne tarit jamais? Enfin, que répondrait un homme remarquable par des découvertes originales, et des inventions nouvelles, à un philosophe qui lui dirait crûment : Sache que tu ne peux concevoir rien autre chose que les individus qui existent déjà ; en vain tu médites quelque belle et nouvelle invention, quelque écrit original, quelque entreprise généreuse pour servir l'humanité : quand tu penses à ces choses qui n'existent pas encore, tu ressembles à l'idiot qui ne fait rien, et qui ne pense à rien ; quand tu parles de ces choses, tu joues le rôle d'un charlatan, et moins que cela encore, parce que tes paroles ne sont que de vains sons, pareils au bruit de plusieurs pierres frappées les unes contre les autres : elles n'expriment rien d'existant, aucun individu en particulier, et pourtant, nous n'avons l'idée que des individus particuliers.

Quand on suppose que l'homme n'a pas l idée de chacune des qualités des êtres, s'il ne les considère dans les individus qu'il connaît, et que ces qualités, considérées hors des individus et simplement comme possibles, ne sont que de vains mots, comme le veut Stewart, on rejette et l'on détruit, à son insu et sans le vouloir, tous les arts et toutes les sciences : on n'a plus de raison qui puisse expliquer l'imagination intellectuelle. L'homme raisonnable de ces philosophes ne saurait avoir que la pauvre réminiscence des choses qu'il a vues (26): il ne peut imaginer des êtres possibles. Ainsi se

(26) On voit par là que le *nominalisme* frappe l'humanité d'une stérilité désolante : il déclare essentiellement vaines toutes les sciences morales et métaphysiques, qui reposent sur des principes généraux. Mais quelle est la science à laquelle il ne faille point de principes généraux ? Toute science est impossible dans le *nominalisme* ; toute noble entreprise, tout bien social sont empêchés par ce système, qui les déclare absurdes et chimériques. Tant sont étendues les conséquences de certaines doctrines qui, considérées en elles-mêmes, semblent de purs jeux de l'esprit réservés à quelques rêveurs sortis du monde réel par leurs subtilités. Hélas! non, ils n'en sont pas sortis ! Personne ne peut sortir du monde réel, relativement au résultat de ses pensées. Cette erreur qu'on insinue dans une théorie abstraite en apparence et purement spéculative, donnez-lui du temps, et vous la verrez descendre dans la pratique, se développer avec ses conséquences, s'infiltrer dans les affaires de la vie humaine, dans l'ordre social ; et, à votre surprise, elle bouleversera l'un, corrompra l'autre, sèmera partout des maux, parce qu'elle passera partout. Partie du faîte des intelligences, de l'esprit des métaphysiciens d'élite, elle aboutira à des résultats pratiques qui rendront plus amères les sueurs du villageois illettré, et plus durs les travaux de l'artisan ; sur sa route elle laissera partout ses traces, la souillure et la corruption.

Le *nominalisme* moderne tire son origine du matérialisme. Les *nominaux* ont toujours été, généralement parlant, des matérialistes. Hobbes a soutenu le nominalisme avec force. Après Hobbes, ceux qui ont nié l'existence des idées abstraites avec le plus de fureur sont : La Mettrie (*L'homme machine*), Helvétius (*L'homme*, t. I, sect. 2, chap. 5), l'auteur du *Système de la nature* (chap. 10), et les autres de la même trempe.

Locke, au contraire, fait reposer la différence entre l'homme et la bête, précisément sur la faculté qu'a le premier de faire des abstractions. (Liv. II, chap. 11, § 10.)

La raison qui porta Locke à admettre les abstractions et les idées générales, est aussi celle qui a porté les matérialistes à les nier : c'est qu'elles constituent la grande différence qu'il y a entre l'homme et la bête. Les matérialistes voulaient les rejeter ; Locke les reconnaissait et avait au moins l'intention de les établir.

Ne donnez à l'homme que la faculté de percevoir les individus sensibles, il ne lui reste plus que les sens ; car ce sont les sens qui président à la per-

tarirait pour lui la source de toute opération humaine et raisonnable; car l'homme n'agit d'une façon intelligente et morale que par la puissance de faire et d'obtenir des biens futurs et possibles. Mais, pour imaginer des choses possibles, il faut préalablement avoir dans l'esprit leurs qualités considérées comme possibles, c'est-à-dire comme des qualités auxquelles peuvent participer des êtres ou des actions qui n'ont encore aucune existence et sont dans la pensée à un état entièrement indéfini.

ART. XIX. — *Le nominalisme de Stewart découle des principes de Reid.*

Ce que j'ai fait observer jusqu'ici a une valeur spéciale comme objection contre le système de Stewart, par la raison que cet écrivain suit les principes du docteur Reid sur la nature des idées.

Reid nie l'existence des idées considérées comme un certain intermédiaire entre les objets de l'esprit et l'esprit lui-même. Locke distinguait, comme les anciens, l'idée d'avec la chose : il considérait la première, et non la seconde, comme le terme prochain de l'intelligence; mais Reid a prétendu qu'il n'existait rien entre l'objet perçu et l'esprit qui perçoit, et c'est aussi l'opinion de Stewart.

Or, en ce qui regarde les individus, l'objet perçu existe véritablement, parce que les individus eux-mêmes existent : mais, par rapport aux idées générales, ces idées n'ayant pas d'existence hors de l'esprit, il n'y avait, dans le système de Reid, aucun moyen de les expliquer. Dès lors, Stewart a pris le parti de les nier entièrement, prétendant que ce ne sont que de purs noms (27).

Je ne m'arrêterai pas ici à examiner si le système de Reid est vrai ou faux en cet endroit, j'en ai déjà parlé plus haut; je n'examinerai pas non plus si Stewart l'a bien compris, et si c'est une conséquence nécessaire de cette doctrine de ne point admettre les idées générales, et de supposer, au contraire, que ce sont de purs noms.

Il me suffit de faire observer que Stewart a cru que cette obligation lui était imposée par les exigences et la nature du système. En effet, c'est pour avoir admis d'abord le principe qu'il n'existe pas d'idées intermédiaires entre les objets réellement existants hors de nous et nous qui les percevons, qu'il a ensuite été conduit à nier entièrement l'existence des idées générales, parce qu'en

ception des individus : dès lors la raison n'est plus. Quel que soit le principe des sens corporels, toujours est-il tel qu'il doit cesser par la dissolution de l'organe matériel : de là l'*unus interitus hominis et jumentorum*.

Stewart n'a certainement pas vu cette étroite connexion entre le *nominalisme*, système si abstrait, si théorique, et le matérialisme, système si pratique; autrement il n'eût point été *nominal*. J'aime à le croire ainsi; j'aime à lui faire l'honneur peu flatteur de le regarder cette fois comme un homme d'une pénétration médiocre, comme un homme qui n'a pas calculé les conséquences de ses principes : en effet, c'est dans ce cas-ci lui faire honneur.

En général je dirai qu'il y a aujourd'hui en philosophie des écrivains qu'il faudrait chercher à dissuader d'écrire contre le scepticisme, ce dernier résultat du matérialisme; ils auraient du moins besoin de sages conseils qui les missent à même d'en parler un peu mieux. Les meilleurs de ces conseils se puiseraient dans l'étude respectueuse et réfléchie des grands maîtres que l'Eglise possède sur toutes ces matières; l'étude de ses Pères et de ses docteurs.

(27) Stewart, parlant de l'opinion du docteur Reid sur les *universaux*, s'exprime ainsi : « Je dirai franchement, qu'en cette matière, il ne me semble pas s'être exprimé d'une manière aussi claire, aussi satisfaisante, qu'il a coutume de le faire. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. 4, sect. 3.)

Il me semble, en outre, à moi, qu'il est difficile de concilier, sur ce sujet, le docteur Reid avec lui-même. A coup sûr, quand Stewart tâche de deviner quelle était sur cela l'opinion de cet excellent philosophe, il se trouve fort embarrassé pour la rendre conforme à ses principes sur les idées. Voici le passage où le docteur Reid expose son opinion sur les universaux : « Une chose universelle n'est l'objet d'aucun des sens extérieurs : elle ne peut donc pas être imaginée. Mais elle peut être conçue distinctement. Quand Pope dit : *L'étude qui convient à l'homme, c'est l'homme*; je conçois clairement sa pensée, quoique mon imagination ne me présente ni un homme blanc ni un homme noir, ni un homme bien fait ni un homme mal fait..... Je puis concevoir, mais non imaginer une proposition ou une démonstration. Je puis concevoir et ne puis imaginer l'entendement, la volonté, la vertu, le vice et tous les attributs de l'esprit. De même, je puis concevoir les universaux, mais je ne puis les imaginer. » En interprétant ce passage dans le sens le plus naturel, il en résulterait que le docteur Reid reconnaissait les universaux pour un objet de la pensée, et non pour de purs noms. Mais cela contredirait sa théorie des idées, puisqu'il a nié que notre pensée ait des objets distincts d'elle et distincts des choses extérieures. Aussi, Stewart se tourmente fort, avec beaucoup d'adresse, à vrai dire, pour donner à ce passage de Reid un sens qui le concilie avec les autres endroits du même auteur; mais il me semble que son interprétation ne peut aucunement satisfaire ses lecteurs. La voici : « Il paraît, dit-il, que, par cette expression, *concevoir les universaux*, le docteur Reid n'entend rien autre chose que comprendre le sens des propositions où il se trouve des termes généraux. » Mais, pour voir que cette interprétation ne traduit pas la pensée de Reid, il suffit d'observer que, dans les lignes que nous venons de transcrire, il distingue entre concevoir une proposition et concevoir les universaux, et dit que comme nous concevons les propositions, de même nous concevons aussi les universaux. D'ailleurs, nous avons déjà montré que les termes généraux ne pourraient nous être d'aucun usage, si nous n'y attachions de véritables idées générales. Il est donc nécessaire de trouver un meilleur moyen de concilier la théorie du docteur Reid sur les universaux avec la théorie du même philosophe sur les idées, ou de convenir que l'une ou l'autre de ces théories est fausse. D'ailleurs, il me semble évident qu'on ne peut former une théorie vraie sur les idées, avant d'avoir résolu le problème que présentent les universaux, et qui a tant occupé tous les philosophes de l'antiquité : cette observation doit pour le moins faire douter de la théorie du docteur Reid.

ces conceptions générales l'esprit n'a aucun objet extérieur réellement existant.

Or, voici ce que j'ai prouvé : 1° les noms ne suffisent pas pour expliquer l'acte par lequel l'esprit imagine des êtres possibles, et en si grand nombre qu'ils surpassent tous les individus que nous percevons par les sens ; 2° les idées des qualités, perçues dans les individus eux-mêmes en tant qu'elles leur sont inhérentes, ne sauraient non plus suffire ; 3° il faut, de plus, que notre esprit perçoive ces qualités en soi, c'est-à-dire qu'il les pense comme détachées des individus, et, par conséquent, comme purement possibles. Donc, il est manifeste que le système de Stewart est défectueux et insuffisant, puisque par lui on ne peut rendre raison de cette dernière manière de concevoir, qui est celle par laquelle les idées générales se forment et nous sont présentes.

Art. XX. — *En expliquant comment on perçoit la similitude des objets, la même difficulté se présente sous un nouvel aspect.*

J'ai encore plusieurs réflexions à faire sur le passage de Stewart ci-dessus rapporté.

Et d'abord, je prie le lecteur de faire attention à cette phrase, dans laquelle il définit ce qu'il entend par l'essence d'un individu. « L'essence d'un individu, selon ses paroles, n'est rien autre chose que la qualité particulière par laquelle il ressemble à d'autres individus de la même classe, et en vertu de laquelle son nom générique lui est appliqué. »

Ce qu'il y a de singulier en ce passage, c'est que personne ne peut trouver Stewart en défaut par rapport à cette définition, et je suis bien sûr que Platon lui-même n'aurait rien à y ajouter. Cela veut dire que le passage de Stewart n'aborde pas même la question dont nous traitons ici.

Il est vrai que, dans ce passage, il ne lui arrive pas de prononcer les termes *universaux, idées générales*, ni autres semblables ; mais ce que je prétends, c'est que ce même passage renferme le sens de ces expressions si adroitement évitées, et que, par conséquent, en les écartant, on n'a point éliminé les universaux de la science métaphysique ; on a simplement évité de les exprimer par leur propre nom.

Et afin de faire voir s'il en est ainsi, je prie le lecteur de me dire ce qu'il croit que signifie cette phrase de notre philosophie : *la qualité par laquelle un individu ressemble à d'autres individus.*

Peut-être me répondra-t-il qu'il n'est pas nécessaire de rechercher quelle est la ressemblance qu'une chose a avec une autre : tout le monde entend cette expression, que tel objet individuel ressemble à un autre. Et moi aussi, je crois que tout le monde l'entend ; c'est pourquoi je pense qu'il est facile d'en donner la définition.

Quand on dit : *deux ou plusieurs individus se ressemblent*, tout le monde entend quelque chose de moins que quand on dit : *deux ou plusieurs individus sont égaux*. En effet, on ne peut dire que deux individus sont égaux s'ils ne sont égaux dans toutes leurs parties et qualités ; au contraire, pour qu'ils soient semblables, il suffit qu'ils soient égaux en quelque qualité particulière. Il n'y a donc pas de ressemblance entre plusieurs objets, si ces objets n'ont, sous aucun rapport, quelque qualité égale et commune. Or, je ne veux pas m'arrêter ici pour chercher la conséquence que je pourrais en déduire sur la nature de cette qualité égale ou commune ; j'observe seulement que je ne puis jamais connaître la ressemblance ou l'égalité de plusieurs objets, si je n'ai, dans mon esprit, que l'idée individuelle de ces objets, ou l'idée de leurs qualités individuelles. Et en effet, en tant qu'elles sont individuelles, c'est-à-dire attachées à l'individu, les qualités de deux objets ne peuvent en aucune manière être comparées entre elles ; car, les qualités qui sont dans un individu occupent un lieu différent du lieu qu'occupent celles qui affectent un autre individu : or, tant que les deux choses qui doivent être comparées se trouvent en un lieu différent, elles ne peuvent jamais être mises en contact. Pour confronter ensemble plusieurs choses ou qualités afin de découvrir ce en quoi elles sont égales, ce en quoi elles sont inégales, il faut un esprit intelligent qui n'ait pas seulement la faculté de les percevoir individuellement, mais qui ait aussi la faculté de les détacher mentalement (28) des objets individuels, de les unir ensemble et de saisir ainsi ce qu'elles ont en elles de commun, et ce qu'elles ont en elles de propre.

Le géomètre veut savoir si deux triangles sont égaux : il s'imagine les superposer l'un à l'autre pour observer s'ils coïncident parfaitement. De même, le menuisier superpose une planche à l'autre, quand il a besoin de voir si deux planches sont de la même grandeur. Mais l'opération du menuisier est tout autre que celle du géomètre. Ce qu'il faut remarquer, c'est qu'il ne servirait de rien au premier de superposer ces deux planches en les faisant tout simplement adhérer étroitement l'une à l'autre : par cette seule superposition matérielle, il ne saurait pas si les deux planches sont égales, s'il ne possédait d'ailleurs en lui-même un esprit intelligent, capable de les concevoir comme se pénétrant réciproquement, c'est-à-dire, comme occupant toutes deux le même espace. Si l'esprit veut comparer deux lignes, il doit mettre l'une à la place de l'autre ; s'il veut comparer deux surfaces, il doit les ima-

(28) Si l'on répondait : *Les détacher mentalement, ce n'est pas les détacher réellement ; par conséquent, on raisonne à faux* ; ce serait une preuve qu'on n'a pas entendu la question dont il s'agit. Nous parlons des opérations de l'esprit humain, de ce qui arrive dans l'intelligence, et non de ce qui arrive hors d'elle. Dans l'intelligence, détacher et unir signifient concevoir partie par partie, ou bien, concevoir dans son ensemble l'objet auquel on pense.

giner l'une dans l'autre; s'il veut comparer deux solides, il faut qu'il les conçoive entièrement pénétrés l'un par l'autre : c'est ainsi qu'il voit s'ils sont égaux ou inégaux, lequel est le plus grand, lequel est le plus petit. Quoique deux solides soient rapprochés et cohérents, ils demeurent toujours l'un hors de l'autre, et, par conséquent, on ne les compare pas véritablement en eux-mêmes. Chacun existe en lui-même, et n'a aucun rapport à l'existence de l'autre.

On me dira peut-être : Si le menuisier, en approchant deux solides ensemble pour voir lequel est le plus grand, n'obtient, hors de son intelligence, aucune comparaison, pourquoi donc les rapproche-t-il ? Je réponds qu'il les rapproche, non pour avoir une comparaison hors de son intelligence, mais pour aider par cet acte extérieur son intelligence, et je dirai aussi son imagination, à faire la véritable comparaison entre eux. Il semble que sur cela il ne puisse pas y avoir de doute pour celui qui s'applique à connaître comment s'exécute le rapprochement que l'esprit fait de deux ou de plusieurs choses.

Seulement, je dois faire remarquer que ce que je dis, au moyen d'un exemple, des corps et de l'étendue, doit se dire également de deux choses individuelles quelles qu'elles soient. Deux individus ne peuvent jamais être mêlés ensemble; ils ont, comme individus, deux existences séparées et indépendantes. On peut donc l'affirmer : s'il n'y avait que des individus, on ne pourrait jamais les confronter, car ils ne pourraient jamais être dans un même lieu, ou, pour parler plus généralement, dans une même existence.

Que faut-il donc pour que l'intelligence puisse confronter deux ou plusieurs individus, et reconnaître en quoi ils sont inégaux, en quoi ils sont semblables, en quoi ils sont dissemblables? Selon Stewart, et, avant lui, selon Reid, l'esprit n'a que des idées purement individuelles, idées qui ne sont pas distinctes des individus mêmes. Mais les idées individuelles ne suffisent pas pour former une comparaison, pas plus que les individus, dont ces idées ne diffèrent point sous le rapport de la distinction et de l'indépendance entre elles. En effet, l'idée d'une qualité cesserait d'être individuelle si cette qualité, que nous concevons, pouvait être, en vertu de notre pensée, transportée d'un individu à l'autre ; car une qualité est particulière ou individuelle à cette condition seulement qu'elle soit conçue comme inhérente à un individu. Ainsi, comme il ne se fait pas de comparaison entre deux individus si l'esprit n'est là pour les comparer ensemble, de même, il est impossible de comparer entre elles deux idées individuelles, dont l'une ne peut jamais (précisément à cause de l'hypothèse qu'elles sont purement individuelles) être confondue et identifiée avec l'autre. Donc, pour trouver que ces deux individus sont semblables ou sont dissemblables, il est absolument nécessaire que, outre les idées individuelles, l'esprit ait aussi des idées générales : et voici comment la chose a lieu.

Il s'agit, je suppose, de connaître la ressemblance de deux parois blanches; mais la nuance de l'une est plus marquée que celle de l'autre.

Ni les parois elles-mêmes ni la blancheur individuelle des parois ne peuvent être, comme nous l'avons dit, transportées l'une dans l'autre; et si cela était possible, de ces deux blancheurs, il en résulterait une troisième, qui ne donnerait pas encore le moyen de comparer les deux premières, ce qui est le but qu'on se propose. L'idée de la blancheur individuelle d'une paroi ne peut même être comparée avec l'idée de la blancheur individuelle de l'autre paroi sans un secours intermédiaire : en effet, quand je dis blancheur individuelle, j'entends une blancheur qui a une existence tellement propre qu'elle ne peut sortir d'elle-même ni être transportée dans une autre, ni en recevoir aucune autre en elle-même : elle est étrangère à tout autre nuance, et il n'en est pas qu'elle n'exclue totalement. Il faut donc que ce qui rend possible, dans notre esprit, le rapprochement des deux blancheurs dont nous parlons, soit une puissance par laquelle nous avons une notion de la blancheur en général. Ce ne peut pas être la simple vue d'une blancheur existante et individuelle. En effet, si l'on suppose que nous sommes susceptibles de nous former et d'avoir une notion générale de la blancheur, nous pourrons immédiatement comparer avec elle les blancheurs individuelles perçues par les sens, et apprécier le degré auquel ces blancheurs participent à la notion du blanc.

En effet, supposons que nous ayons formé dans notre esprit (peu importe ici la manière) l'idée d'une blancheur générale, c'est-à-dire d'une blancheur, non point réalisée dans un individu existant, mais qui soit seule, isolée, de sorte que nous la considérions comme pouvant être réalisée dans un nombre infini d'individus, parce que n'étant affectée à aucun, nous sommes libres de la joindre, de l'attacher, moyennant les actes de notre pensée, à ceux que nous voudrons, et autant de fois que nous le voudrons.

Une idée de ce genre, qui n'est point enchaînée par une détermination individuelle dans notre esprit, est, de sa nature, un type, un exemplaire, une règle par laquelle nous jugeons sur-le-champ de la ressemblance des individus qui passent devant nos yeux ; et voici de quelle manière : je suppose que nous ayons en nous cette idée générale; à l'aspect d'une paroi blanche, nous avons dans notre esprit 1° la perception de la blancheur de cette paroi ; 2° l'idée générale de la blancheur possible. Alors nous comparons cette seconde blancheur avec la première, et ainsi nous la jugeons. Cette comparaison est possible; car, par cela même qu'elle n'est restreinte à aucun individu, l'idée générale de la blancheur peut être conçue par nous dans tous les individus possibles; par conséquent, dans celui dont

nous voulons juger la blancheur. De cette manière, la blancheur individuelle perçue et la blancheur générale se pénètrent dans notre esprit, c'est-à-dire, elles s'y trouvent ensemble, sans se confondre ; car, il est impossible que ce qui est général se confonde avec ce qui est particulier ; mais, ce qui est particulier sera compris dans le général, et on peut l'y voir sans qu'il perde cependant sa détermination, qui le rend particulier.

Maintenant, si nous portons un jugement semblable sur une autre paroi, nous avons deux parois individuelles, toutes deux jugées blanches à un certain degré.

Après cela, au moyen de l'axiome : « Deux choses semblables à une troisième sont semblables entre elles, » nous découvrons la ressemblance des deux parois blanches.

Donc, pour trouver que deux ou plusieurs individus se ressemblent, il faut supposer qu'il y a, dans notre esprit, un type, ou exemplaire commun, de la qualité en vertu de laquelle ces individus sont semblables : or ce type, ou exemplaire, n'est autre chose que la qualité même considérée par notre esprit en dehors de tous les individus, et, par conséquent, d'une manière générale. Ce n'est, en un mot, que cette qualité même ; mais elle ne se présente plus à notre pensée comme existant réellement, elle s'y présente comme pouvant être reçue par un nombre indéfini d'individus.

Si quelqu'un pense que cette manière d'expliquer comment l'homme découvre les ressemblances des choses laisse encore à désirer, je serai bien aise qu'il propose lui-même une autre explication plus satisfaisante.

Mais il me semblera toujours étrange que, dans un raisonnement où il s'agit de rechercher ce que c'est qu'une idée générale et comment l'esprit se la forme, on se contente de dire que c'est tout simplement *la qualité particulière par laquelle un individu ressemble à d'autres individus de la même classe*, en montrant ainsi que l'on regarde comme inutile et superflu d'expliquer la manière dont les ressemblances des individus sont connues. S'il est inutile de rendre raison de la manière dont l'esprit connaît les ressemblances et les dissemblances, il est pareillement inutile de marcher à la recherche des idées générales ; car ce ne sont point deux questions ; c'est une seule question exprimée sous une double forme. Pour moi, comme je l'ai dit déjà, je ne conçois pas la possibilité d'un jugement sur l'égalité ou la ressemblance de deux objets, sans une mesure commune ; mesure qui, par cela même qu'elle est commune, ne peut être individuelle, mais générale.

Si ces mesures, si ces qualités communes, si ces universaux (car ces termes sont synonymes dans notre raisonnement) ne peuvent être parfaitement compris ; s'ils ont en eux quelque chose de mystérieux et de caché, en résultera-t-il qu'on doive les nier sans détour ? Hélas ! Telle est trop souvent la tendance présomptueuse de la philosophie humaine ! Y a-t-il quelque chose qu'elle ne puisse parfaitement comprendre, quelque chose de mystérieux ? elle le nie sans façons ; elle déclare que c'est une chimère, un rêve de la grossière antiquité ; ou du moins elle le déclare inexplicable, chaque philosophe mesurant le génie de l'homme d'après les forces de son propre génie : et telle est l'extrême modestie dont cette philosophie ose se prévaloir.

Mais, quoi qu'on puisse penser relativement aux écrivains de telle ou telle époque, ce sera toujours un devoir pour le véritable ami de la sagesse de ne point nier l'existence d'une chose qui est solidement prouvée, et cela par le seul motif qu'il ne la comprend pas. Il s'imposera l'obligation de confesser ingénument qu'il ne comprend pas encore la nature, plutôt que de déclarer qu'elle n'est intelligible à aucun mortel, et que, par conséquent, elle ne doit point être l'objet des investigations humaines.

Art. XXI. — *En expliquant comment on peut classer les individus, la même difficulté revient.*

Que l'on me permette encore une observation sur le passage de Stewart que nous venons d'examiner. Il y ajoute lui-même les paroles suivantes : « Cette qualité que l'on peut dire essentielle à l'individu dans la classification, est donc celle qui le fait comprendre sous un certain genre particulier. Mais, comme toute classification est à un certain point arbitraire, on ne peut en conclure que cette qualité générique soit plus essentielle à l'existence de l'individu qu'une multitude d'autres qualités accidentelles. »

Quand on s'engage à rendre raison de quelque fait sur lequel des discussions très-graves se sont élevées, on doit, ce me semble, ne se permettre l'usage d'aucun terme équivoque et capable de faire naître du doute ou de l'incertitude ; mais il faut s'appliquer avec un soin tout particulier à soumettre à un examen rigoureux toutes les idées qui sont attachées aux expressions que l'on emploie. Or il semble incontestable que Stewart n'a pas examiné l'idée qui correspond à ces mots, *classification en un genre*, qu'il emploie ici ; car, s'il l'avait examinée, il aurait facilement vu que cette classification ne se fait qu'au moyen d'une idée commune, c'est-à-dire au moyen de cette qualité par laquelle les individus se ressemblent entre eux, précisément parce qu'elle leur est commune. Donc (de même que quand il emploie le mot *ressemblance*), Stewart tombe ici, par rapport à l'emploi du mot *classification*, dans l'erreur logique qu'on appelle cercle vicieux : pour donner raison d'un fait, il prend ce fait même comme expliqué ; il suppose qu'il n'est pas difficile de classer les objets, et de trouver leurs ressemblances, et c'est précisément cette difficulté qu'il voulait vaincre ; en un mot, Stewart a défini une chose par elle-même, *idem per idem*.

Art. XXII. — *Incertitude que trahissent les expressions employées par Stewart.*

Cette façon de s'exprimer n'est pas moins

singulière : *comme toute classification est à un certain point arbitraire*. Est-ce là le langage exact de la philosophie?

Je répondrai : Quand vous dites que toute classification est arbitraire jusqu'à un certain point, vous avouez manifestement qu'elle n'est point arbitraire en tout. N'étiez-vous donc pas dans l'obligation d'examiner ce qu'il y a d'arbitraire dans les classifications dont nous parlons et ce qui n'est point arbitraire? En omettant cette recherche, vous donnez à votre lecteur le droit de soupçonner que ce qui n'est point arbitraire dans la classification est précisément l'élément auquel se rattache le nœud de la question, et la difficulté sur laquelle vous glissez si légèrement. Il vous fera remarquer que les classifications des choses ne se formant, comme vous le dites, que d'après quelques qualités par lesquelles elles sont semblables, ou, comme d'autres s'expriment, d'après quelques-unes de leurs qualités communes (façons de parler analogues), il faut nécessairement convenir que toutes ces classifications, appelées genres et espèces, ne sont pas arbitraires, ne sont pas de purs noms, mais que ce sont des qualités réellement existantes dans les individus. Pour peu que vous conveniez que, pour former ces classes d'individus possibles appelées genres et espèces, il y a quelque chose qui n'est point arbitraire, mais qui est nécessaire et réel, cet aveu, échappé de vos lèvres, est plus que suffisant pour amener tout homme intelligent à douter de tout votre système, et à trouver, en raisonnant en lui-même, les moyens de le détruire.

Art. XXIII. — *Stewart confond ensemble deux questions distinctes.*

Enfin, j'observe que, dans les courtes lignes transcrites plus haut, Stewart enveloppe et confond ensemble deux questions tout à fait distinctes.

En voici une : Existe-t-il dans l'esprit humain des idées générales; ce qui revient à demander : l'homme pense-t-il à des qualités communes des choses comme purement possibles?

Voici la seconde : Que sont, hors de l'esprit humain, ces idées générales, ou ces qualités communes des choses?

Ces deux questions ne doivent point être confondues, ni mêlées l'une avec l'autre de manière à n'en former qu'une ; et même la seconde doit se subdiviser en plusieurs autres, comme je le dirai ci-après.

Il est tout à fait inutile, pour le sujet qui nous occupe, de rechercher si une qualité commune existe, hors de l'intelligence, à son état de qualité commune, comme Platon l'affirme, ou si cette qualité est ce qui forme l'essence des choses.

Nous sommes tous d'accord sûr cette seconde question : hors de l'esprit, la qualité commune, ou générale, n'a point d'existence isolée et par elle-même ; elle n'existe réellement qu'en tant qu'elle est individuelle, c'est-à-dire, qu'elle est réalisée, dans les individus auxquels elle appartient. Mais alors, il nous faut donner la solution de la première question, et savoir si la qualité commune existe dans notre esprit, si c'est un objet de notre pensée.

Cette dernière recherche doit assurément amener un résultat évident et facile aux yeux de tout homme qui n'aura pas l'esprit préoccupé des subtilités dont la question a été compliquée par certains philosophes. On dirait que ces écrivains, trop confiants dans leur talent, ont fabriqué des toiles d'araignée pour y prendre les hommes plutôt que la vérité.

Le bon sens est très-suffisant pour nous amener à reconnaître que les qualités des choses sont des objets de notre pensée, non-seulement en tant qu'elles sont individuelles, mais encore en tant qu'elles sont communes. Quand on daigne réfléchir un peu sur soi-même, on ne tarde pas à voir 1° que notre esprit peut connaître ces qualités en tant qu'elles résident dans tel ou tel objet, ce qui est connaître les qualités individuelles ; 2° qu'il peut les considérer, abstraction faite de l'objet dans lequel il les voit et les perçoit d'abord, ce qui est les concevoir comme communes ; 3° que, par conséquent, il peut voir que certaines qualités sont simultanément affectées à plusieurs objets, et qu'elles pourraient l'être, de la même manière, à un nombre infini d'objets possibles. S'il n'en était ainsi, il serait impossible que je pensasse ceci maintenant, et que je l'exprimasse par des paroles.

Art. XXIV. — *Stewart ignore, tout en les censurant, les doctrines des anciens philosophes sur la formation des genres et des espèces.*

Je ne veux point passer outre, sans avoir fait observer que l'autre question sur les qualités communes considérées comme essences des choses, est introduite par Stewart dans son raisonnement sans le moindre besoin. Plusieurs autres philosophes ont fait de même (29) ; ils confondent cette question platonique avec celle que nous traitons : et, ce qui est plus grave, ils exposent encore d'une manière fausse et très-inexacte la question même qu'ils ont ainsi substituée à celle qui devrait exclusivement les occuper.

Je voudrais que Stewart me fît le plaisir de me dire où il a vu que les anciens philosophes faisaient consister l'essence des choses dans leurs qualités communes et générales. Je trouve, au contraire, qu'eux aussi distinguaient les qualités communes, et reconnaissaient qu'il y en a d'essentielles aux choses mêmes, et d'autres qui leur sont seulement accidentelles. Je trouve encore qu'ils formaient les genres et les espèces tant au moyen des unes qu'au moyen des autres.

(29) On peut généralement adresser ce reproche aux philosophes modernes. Ne sachant comment résoudre la première de ces questions, ils abordent la seconde, et jettent sur la première l'absurdité et le ridicule qu'on voit ressortir de certaines solutions proposées pour la résoudre.

Et en effet, toute qualité commune, soit essentielle, soit accidentelle, peut servir de base à la formation d'un genre ou d'une espèce. Quand je dis : l'espèce des hommes, je prends pour base de cette espèce une qualité commune essentielle, l'humanité. Mais si je dis : l'espèce des hommes blancs, et l'espèce des hommes noirs ; ou si, comme le fait Aristote, je classe les animaux par le nombre des pattes, je prends, pour base de ces espèces, une qualité accidentelle, c'est-à-dire la couleur blanche et noire, et le nombre des pattes. Pour moi, je crois que cette double manière de former les genres et les espèces a toujours été distincte. Je crois aussi que la propriété de constituer la véritable essence des individus n'a jamais été attribuée qu'aux genres et aux espèces formés de la première manière, c'est-à-dire basés sur une qualité essentielle (30). Au contraire, les genres et les espèces formés de la seconde manière, c'est-à-dire ayant pour base une qualité accidentelle, n'ont jamais été regardés comme contenant la véritable essence des individus, mais seulement comme caractérisant leur essence en tant qu'ils appartenaient à cette espèce accidentelle et arbitraire.

Les espèces formées de cette seconde manière pourraient, en un certain sens (cependant cela même serait impropre), être appelées nominales (31). Mais Stewart ne pourra jamais donner proprement le nom d'espèces nominales à celles qui sont classifiées de la première manière. La seconde manière de classifier a quelque chose d'arbitraire ; car, quand il s'agit de former des espèces ayant pour fondement des qualités communes accidentelles, il peut dépendre de moi de prendre l'une ou l'autre de ces qualités accidentelles. Mais, dans la classification des espèces fondées sur une qualité essentielle, il n'y a rien d'arbitraire ; car, l'essence de la chose étant unique, je ne puis que m'en prévaloir pour former le genre, ou abandonner l'idée d'une pareille classification.

J'ai dit cependant que cette dénomination ne pourrait être imposée avec une rigoureuse propriété de langage ; car, en appelant cette qualité essence nominale, on pourrait croire que ce n'est qu'un pur nom, ce que nous avons démontré être faux, puisque les qualités communes, soit accidentelles, soit essentielles, ont une existence qui leur est propre, au moins comme objets de notre esprit.

Art. XXV. — *Stewart n'entend pas la question agitée entre les réalistes, les conceptualistes et les nominaux.*

Stewart ne conçoit pas que notre esprit puisse avoir en lui un objet réel, sans qu'il y ait quelque chose au dehors de lui. C'est pourquoi, après avoir exposé les opinions des deux écoles, des réalistes et des nominaux, en se déclarant pour ces derniers, il vient à parler de la secte intermédiaire des conceptualistes, et il avoue naïvement qu'il ne peut s'en former une idée claire. Aussi, il conjecture, ou plutôt il devine leur théorie.

Il ne saurait la trouver que dans deux propositions qu'il formule ainsi qu'il suit : « La manière confuse et inexacte dont ils (les conceptualistes) s'expriment, fait qu'il est fort difficile de saisir leur opinion. Cependant, je penche à croire qu'elle revenait à adopter les deux propositions suivantes. Premièrement : nous n'avons aucune raison de croire à l'existence de essences, ou idées universelles (32), que l'on prétend correspondre aux termes généraux. Secondement : l'esprit a le pouvoir de raisonner sur les genres ou classes d'individus sans l'emploi du langage. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. 4, sect. 3.) Puis, il ajoute immédiatement : « En effet, je ne sais quelle autre hypothèse on pourrait imaginer sur ce sujet, dès que l'on s'écarte des deux sectes fameuses (les réalistes et les nominaux) dont jusqu'ici je me suis exclusivement occupé. Nous savons que les conceptualistes s'accordaient avec les nominaux en niant l'existence des universaux. Sur quoi donc supposerons-nous que leur opinion différait de la doctrine de ces derniers, si ce n'est par rapport à la nécessité du langage considéré comme instrument de la pensée, pour suivre toute espèce de méditation ou de raisonnement relatifs à des objets généraux ? » (*Ibid.*)

Nous observons au contraire que les conceptualistes étaient d'accord avec les nominaux en niant l'existence des *essences universelles* ; mais qu'ils ne s'accordaient pas avec eux pour nier l'existence des idées universelles (33).

(30) De cette manière, c'est l'essence de la chose qui forme le genre ou l'espèce, et non le genre ou l'espèce qui forme l'essence. L'idée du genre ou de l'espèce nous fait penser à une collection d'objets, bien que ce puisse n'être que des objets possibles et que leur collection soit indéterminée et indéfinie ; l'essence de la chose est entièrement simple et une.

(31) Ce serait proprement que l'on appellerait *essence nominale*, celle où le nom seul formerait le genre : par exemple « le genre des Pierres, des Pauls, etc. ; » genre qui aurait pour base le nom seul de la chose. Que l'on compare cette essence nominale avec les autres essences, ce genre avec les autres genres, et l'on verra combien cette même essence diffère de toutes les autres essences, combien ce genre diffère de tous les autres genres ; on comprendra ainsi que toutes ces choses ne peuvent être confondues, comme Stewart s'efforce de le faire.

(32) Ici, ces expressions : *essences* et *idées universelles*, sont prises comme synonymes ; mais les *essences* sont dans les choses, tandis que les *idées universelles* sont dans l'esprit. On confond donc encore ici les deux questions : « Existe-t-il un objet général de notre pensée ; » et « cet objet général est-il hors de nous. » Je n'examine pas pour le moment l'étroite affinité qu'il y a entre ces deux questions ; je me borne à dire qu'après les avoir confondues en une seule, il était réellement impossible de ne pas confondre ensuite les conceptualistes avec les réalistes, et, par conséquent, de ne pas parler des premiers d'une manière obscure et confuse.

(33) Le lecteur attentif s'apercevra facilement qu'en regardant le système des *nominaux* comme

En d'autres termes, ils admettaient que notre esprit avait bien, à la vérité, des conceptions universelles, mais ils soutenaient que ces conceptions, ou ces idées, n'avaient pas d'existence réelle hors de notre esprit: en un mot, c'étaient, d'après eux, des idées fabriquées par l'intelligence à l'occasion des perceptions particulières provenant des objets qui affectaient les sens.

Dans ce système, l'esprit avait 1° les perceptions particulières; 2° la faculté de travailler sur les perceptions particulières, et de leur imprimer une nouvelle forme qui les rendait *générales*.

Notre esprit n'a-t-il pas la puissance d'exécuter quelques opérations sur ses idées et de faire changer leur forme (34)? Toutes les idoles de l'imagination ne sont-elles pas de purs fruits de l'activité de notre esprit, qui n'ont, comme telles, c'est-à-dire sous cette forme, aucune réalité hors de lui? Ne sont-ce pas des résultats qu'il obtient par les opérations sur les sensations et sur les idées des choses sensibles?

ART. XXVI. — *Stewart confond la question sur la nécessité du langage avec la question sur l'existence des idées individuelles.*

En opposition à ce que nous venons d'observer, Stewart regarde la question sur la nécessité du langage comme une chose essentielle pour caractériser les opinions des trois sectes dont nous parlons, les réalistes, les conceptualistes et les nominaux. Il regarde cette question comme une partie essentielle de celle dont la solution divisait ces philosophes, et il suppose que les réalistes sont contraints, par leur système, de croire

très-éloigné de la vérité, je ne m'attache pas davantage au système des *conceptualistes*. Je ne veux pas non plus me dire *réaliste;* car ce terme, aussi bien que ceux de *nominaux* et de *conceptualistes*, n'exprime pas des opinions tranchées et précises, mais plutôt trois corps de diverses doctrines. Et en effet, d'après Jean de Salisbury, les réalistes se partageaient en six classes différentes; les conceptualistes et les nominaux avaient aussi leurs subdivisions. Prendre un nom si indéterminé, ce serait donc ne rien faire, ou plutôt, ce serait se faire membre d'une secte et se jeter dans un parti sans connaissance de cause. C'est pourquoi, suivant la remarque que j'ai faite ailleurs, l'histoire de la philosophie n'atteindra jamais à sa perfection, si l'on ne commence par classer les systèmes philosophiques en décrivant exactement les opinions, et non pas en exposant le nom de leurs auteurs ou des sectes. (*Frammento di lettera sulla classificazione de sistemi filosofici*, etc., dans les *Opuscoli filosofici*, vol. II, p. 493 et suiv.)

Mais, pour indiquer brièvement en quel sens je dis que je n'adhère point aux *conceptualistes*, je dois faire observer que ce nom peut très-bien s'appliquer à ceux qui par les *universaux* entendent une conception intellectuelle, et soutiennent que, hors de l'esprit, il n'existe rien de ce que l'esprit pense au moyen de cette conception. Or cela est fort éloigné de mon opinion.

Je prends une idée universelle ou générale et je la soumets à l'analyse. Cette analyse me donne deux éléments, dans lesquels mon idée peut se résoudre. Ce sont: 1° la qualité conçue; 2° l'universalité de cette qualité, que saint Thomas d'Aquin distingue aussi et appelle *intentio universalitatis*.

Je dis qu'à l'idée de la *qualité* il correspond, dans la chose individuelle, une réalité: à l'*universalité* de l'idée de la qualité, je dis que, dans la chose, il ne correspond rien de réel; mais que cette *universalité* est simplement un produit de mon intelligence.

L'*universalité* n'est point la qualité pensée; c'est un mode qu'elle tire de mon intelligence: il est nécessaire de bien remarquer cette distinction.

Maintenant, comment se fait-il que la *qualité pensée* soit *universelle* en moi? Elle l'est en vertu d'une puissance que possède mon esprit. Quand mon esprit a perçu une qualité quelconque, il a le pouvoir de la répéter dans un nombre indéfini d'individus, au moyen d'actes de sa pensée, par lesquels il conçoit cette qualité existant successivement ou simultanément dans un nombre indéfini d'individus. Cette puissance résulte de deux principes, 1° de l'idée du possible inhérente à l'esprit; 2° de la possibilité de répéter les actes de l'esprit en général.

Or cette puissance de répéter ces actes de la pensée, et, par conséquent, d'imaginer la qualité répétée indéfiniment, est une propriété et une faculté qui appartient uniquement à l'esprit. C'est donc l'esprit qui, au moyen de cette faculté, ajoute à la qualité qu'il perçoit le caractère de l'*universalité;* car cette universalité ne signifie rien autre chose que « la possibilité qu'a une qualité d'être conçue par nous dans un nombre indéfini d'individus. »

Ce qui ne se rencontre exclusivement que dans l'intelligence, c'est donc l'*universalité des idées individuelles*, et non les idées elles-mêmes; car, en tant que les idées expriment des qualités, elles ont quelque chose qui leur correspond réellement dans les individus.

L'*universalité* dérive donc de la relation que les choses réelles ont avec l'intelligence, et c'est l'intelligence qui la produit; or, comme il y a beaucoup de ces choses réelles qui ont la même relation, c'est-à-dire qui sont des répétitions de la même idée, de là vient qu'on dit qu'elles sont semblables. Le fondement de la ressemblance que les choses ont entre elles, ne consiste donc que dans l'identité de l'idée à laquelle les choses se rapportent: c'est donc aussi de l'entendement que ce fondement dérive. Au reste, je m'étendrai plus au long sur tout ceci quand j'exposerai ma théorie.

Mais il est une remarque que je ne puis m'abstenir de faire ici. Si De Gérando avait bien considéré la différence qu'il y a entre reconnaître que les *idées universelles* sont de pures conceptions intellectuelles, et admettre qu'il n'y a que l'*universalité* des idées qui dérive de l'esprit, tandis que les idées elles-mêmes, par rapport aux qualités qu'elles expriment, ont dans les choses un fondement réel; si, dis-je, De Gérando avait bien considéré cette différence, il n'aurait pas dit que saint Thomas est un *véritable conceptualiste* (*Hist. comparée*, etc., 2e éd., t. IV, p. 498); lui attribuant ainsi un titre qu'il prétend convenir également à Ockam (*ibid.*, p. 582), qui me paraît pourtant fort éloigné des idées philosophiques du docteur d'Aquin.

(34) Il est absurde de dire qu'une *sensation* se transforme: cela est impossible, parce qu'elle est simple et particulière; et, pour se transformer, il faudrait d'abord qu'elle s'anéantît. Au contraire, la pensée a un objet, ou une idée pourvue d'éléments généraux et particuliers. En tant que l'idée est générale, elle peut se déterminer et se particulariser de différentes manières, et cela peut s'exprimer en disant qu'elle prend une autre forme.

que l'usage des mots n'est point nécessaire pour concevoir les *universaux*. Après avoir dit que la différence entre les objets individuels et les genres par rapport à l'emploi du langage, consiste en ce que nous pouvons raisonner sur les premiers sans le langage, tandis que nous ne le pouvons pas sur les seconds, il ajoute : « Cette observation est d'autant plus importante qu'elle touche, si je ne me trompe, à une circonstance qui a contribué à écarter les réalistes de la vérité. Ils ont cru que, comme les mots ne sont pas nécessaires pour penser aux individus, ils ne l'étaient pas non plus pour penser aux universaux. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, ch. 4, sect. 2.)

Mais que l'on me permette une observation : la question sur la nécessité du langage est tout à fait en dehors de celle qui partageait ces trois écoles de philosophes ; et en confondant ces questions, on ne peut manquer de rendre la question principale extrêmement difficile et inextricable.

Moi, qui n'ai point du tout envie d'être *nominal*, je suis d'ailleurs fermement convaincu de la nécessité des mots, pour que l'homme soit porté à réfléchir sur les universaux; et c'est, je crois, ce que je suis parvenu à démontrer dans l'*Essai sur les bornes de la raison humaine* (*Saggio sui confini della umana ragione* ; dans les *Opuscoli filosofici*, vol. I, pag. 62 et suiv.).

Il y a une grande différence entre supposer que les universaux sont de purs noms auxquels il ne correspond ni choses ni idées, et admettre que ce sont des choses réellement existantes en elles-mêmes, ou au moins des idées existant dans notre esprit, bien que nous ne puissions connaître ces choses ou acquérir ces idées pour la première fois sans le secours du langage articulé.

Ceux qui ont suivi la première opinion, aussi bien que ceux qui se sont attachés à l'une ou à l'autre de ces dernières, c'est-à-dire les nominaux, aussi bien que les réalistes et les conceptualistes, peuvent reconnaître le langage comme nécessaire pour que l'homme parvienne à concevoir les universaux. Sur ce point, il n'y a qu'une seule différence entre eux. Les nominaux doivent croire que le langage est nécessaire; les deux autres écoles peuvent simplement le croire, c'est-à-dire qu'elles n'y sont pas contraintes en vertu de l'opinion qu'elles professent sur les universaux. Les nominaux doivent croire que le langage est nécessaire pour qu'il puisse exister des universaux : ils soutiennent, en effet, que les universaux ne sont rien que des mots. Au contraire, si les conceptualistes et les réalistes le regardent comme nécessaire, cela ne provient pas de ce qu'ils croient que les mots tiennent la place des idées, mais de ce qu'ils les considèrent comme des moyens nécessaires pour éveiller l'attention de notre esprit, qui resterait inerte de lui-même, et pour fixer cette attention sur les propriétés communes des objets (35), ce qui porte la pensée à exécuter sur nos perceptions les opérations au moyen desquelles ces perceptions deviennent universelles dans notre entendement.

Art. XXVII. — *Autre pétition de principe. — Stewart voulant expliquer comment l'intelligence se forme des idées de genre et d'espèce, commence par supposer ces idées déjà formées.*

J'ai attendu jusqu'ici pour placer, à la fin de ces observations sur la doctrine de Stewart relativement aux universaux, le passage le plus fort que cet auteur ait écrit en faveur de sa cause. Mon dessein a été en cela que l'on fût à même d'en mieux sentir la force, et aussi celle de la réfutation que je veux en faire. Les notions qui ont été exposées dans l'examen de plusieurs textes de notre philosophe devront servir à guider le lecteur.

Dans le morceau suivant, Stewart met en jeu toutes ses ressources, afin d'expliquer comment l'homme peut raisonner sur les vérités générales avec le seul secours des mots, sans qu'à ces mots il attache des idées. Quoique ce morceau soit un peu long, je le transcrirai tout entier, afin qu'on ne puisse pas me soupçonner de travestir les opinions de son auteur. Selon lui, voici les moyens de s'élever aux vérités générales : « On voit clairement qu'il y a deux manières de parvenir aux idées générales. L'attention peut s'arrêter sur un seul individu, en ayant soin de ne faire entrer dans nos raisonnements que les circonstances communes au genre. Ou bien, mettant de côté les choses mêmes, on peut employer uniquement les termes généraux que le langage nous fournit. »

Il croit donc que nous pouvons raisonner sur les vérités générales en nous arrêtant simplement sur les individus ou sur les mots. Il continue ensuite à développer son idée : « Dans le premier cas, comme notre attention

(35) Si la question de la nécessité du langage est une fois nettement séparée de la question de la nature des universaux, il ne sera pas aussi difficile que Stewart fait semblant de le croire; de connaître l'opinion de Locke sur cette matière. Stewart accuse Locke d'avoir employé des *expressions étranges et peu usitées* en cette matière, et d'avoir donné par là occasion de lui attribuer des opinions contradictoires. En accordant le fait sur lequel ces inculpations reposent, je ne pense pas qu'il y ait de contradiction là où Stewart en signale une. Il trouve contradictoire que Locke, après avoir déclaré en certains endroits que le langage n'est pas indispensable aux opérations de l'intelligence, ne soit pas réaliste. Locke admet que les idées universelles sont quelque chose dans l'esprit de ceux qui les conçoivent, et cette opinion est tout à fait indépendante de la doctrine sur la nécessité du langage ; car on peut soutenir que les universaux sont des objets de l'entendement (*Entia rationis*), et admettre indifféremment ou que le langage est nécessaire, ou que le langage n'est pas nécessaire à l'esprit pour qu'il se forme ces objets, c'est-à-dire ces idées d'une nature toute particulière. Ce qu'on a droit de dire, à mon avis, relativement à Locke, c'est qu'il n'a aperçu le fond d'aucune de ces deux questions, et que le ridicule qu'ont jeté sur sa philosophie Doria, Martin Scribler, et plusieurs autres, n'est pas dénué de tout fondement.

ne s'arrête qu'aux circonstances par lesquelles le sujet de nos raisonnements ressemble à tous les autres individus du genre, tout ce que nous démontrons être vrai de ce sujet, ne peut manquer d'être vrai de tous les individus doués de la qualité commune (36) qu'on a seule considérée. Dans le second cas, comme le sujet de nos raisonnements est exprimé par un mot générique qui s'applique également à une multitude d'individus, la conclusion que nous en tirons doit avoir la même étendue, et s'appliquer à tout ce qui est compris sous le nom du sujet en question.» (*Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, ch. 4, sect. 2.)

Ici, je voudrais interrompre un peu Stewart dans son raisonnement pour lui demander quel but il se propose.

Il me répondra qu'il cherche à rendre raison des vérités générales, ou, en d'autres termes, qu'il cherche à expliquer la formation des genres et des espèces. Or, en ce cas, je ne puis m'empêcher de rappeler un peu son attention sur les expressions suivantes employées dans son raisonnement : *Les circonstances communes au genre* ; — *les circonstances par lesquelles le sujet de nos raisonnements ressemble aux individus du genre.* Ces deux expressions, pour ne parler que de celles-là, supposent certainement que les genres sont déjà formés et que nous en faisons usage. Comment donc introduit-il les genres et les espèces déjà formés dans un raisonnement dont le but est précisément d'expliquer la formation des genres et des espèces? N'y a-t-il pas encore ici une évidente pétition de principe?

Art. XXVIII. — *Nouvelle pétition de principe : — Stewart, dans le raisonnement même par lequel il veut prouver que les idées générales ne sont que de purs noms, suppose qu'elles ont une certaine réalité.*

Mais passons sur cette observation. — Stewart poursuit : « Le premier de ces deux procédés ressemble à celui des géomètres, qui, dans leurs raisonnements les plus généraux, fixent leur attention sur une figure particulière. Le second procédé ressemble à celui des algébristes, qui exécutent toutes leurs opérations à l'aide de leurs symboles. »

Nous n'avons rien à opposer à ce fait : l'expérience le confirme. Mais il reste à voir pourtant si ce fait, tout réel qu'il est, permet de conclure que les universaux doivent être regardés comme de purs noms, ou si ce n'est point plutôt le contraire qu'il faut dire. La légitimité de ce doute sera rendue manifeste par la seule exposition de la théorie de notre auteur.

L'observation que Stewart lui-même ajoute par rapport aux deux méthodes qu'il établit pour parvenir aux vérités générales, me paraît aussi belle et ingénieuse que propre à éclaircir le sujet. « Ces deux méthodes de parvenir aux vérités générales, dit-il, reposent sur les mêmes principes, et diffèrent moins l'une de l'autre qu'elles ne le semblent au premier aspect. Quand nous faisons une suite de raisonnements généraux en fixant notre attention sur un individu particulier d'un certain genre, cet individu doit être considéré comme un simple signe, ou comme une représentation de la qualité constitutive de ce même genre. Il ne diffère des autres signes que par un certain caractère de ressemblance (37) avec la chose signifiée. Les lignes droites employées dans le cinquième livre d'Euclide pour désigner certaines grandeurs en général, ne diffèrent de l'expression algébrique de ces mêmes grandeurs, que comme l'écriture qui peint les objets diffère de celle qui se sert de caractères arbitraires. »

Rien de plus vrai : cette belle observation réduit à une seule les deux manières de parvenir aux vérités générales. L'esprit humain s'élève aux vérités générales au moyen des signes : or ce sont ces signes qui peuvent être de deux espèces ; car, il y a des signes qui ont de la ressemblance avec la chose signifiée ; il y a des signes qui n'ont aucune ressemblance avec elle, et qui sont réellement arbitraires : la peinture qui retrace les choses, est de la nature des premiers : les lettres de notre alphabet sont des signes de la seconde espèce ; la géométrie, qui emploie les figures, a des signes qui ressemblent à la chose signifiée ; l'algèbre, qui emploie les lettres, a des signes privés de toute ressemblance avec la chose désignée.

Or, je dis que l'usage même de ces signes suppose l'existence des idées générales : tant il s'en faut qu'ils suffisent par eux seuls, comme le prétend Stewart, pour expliquer nos raisonnements sur les vérités générales.

Stewart emploie cette phrase, que ces signes nous font *parvenir aux vérités générales* : or, si ces vérités n'étaient rien, ou si elles ne différaient pas des signes mêmes, quel sens aurait une semblable façon de s'exprimer? Elle équivaudrait à cette autre : *moyennant les signes, nous parvenons aux signes ;* et encore faudrait-il ajouter que *ce n'est pas à d'autres signes, mais à ceux-là mêmes dont nous nous servons.* Quelle étrange espèce de philosophie serait celle-là? Quelle vérité importante renfermerait une pareille proposition? En effet, je demande à Stewart, et à quiconque a du jugement : le seul mot *signe* ne fait-il pas recourir sur-le-champ notre entendement à la chose signifiée? Quelqu'un peut-il concevoir ce qu'exprime le mot *signe*, ou le mot *chose signifiée*, sans concevoir en même temps l'idée de ces deux choses comme de deux choses corrélatives, dont l'une entraîne nécessairement l'autre?

Art. XXIX. — *Les signes ne suffisent pas pour expliquer les idées générales.*

Les signes ne suffisent donc pas pour ex-

(36) Mais si cette qualité commune n'est qu'un mot!

(37) Et tout cela n'est-il rien? Tout le nœud de la question consiste précisément à expliquer ce qu'est ce caractère de ressemblance. Voyez ci-dessus l'article XX.

pliquer comment on parvient aux vérités générales, si l'on ne suppose que ces vérités générales sont quelque chose de réel.

On aurait beau dire que ces signes conduisent notre esprit à penser aux individus, cela ne suffirait pas encore : je l'ai démontré (art. XVI).

Et en effet, quand on me dit qu'un signe doit appeler mon attention sur un individu fixe et déterminé, je comprends que, pour cela, il me faut simplement concevoir deux choses : le signe et la chose signifiée. Mais quand on me dit qu'un signe doit me porter à penser à un individu, non plus isolé, non plus déterminé, mais à un individu quelconque d'un genre donné ou d'une espèce donnée, abstraction faite de tous ceux qui sont en dehors de ce genre ou de cette espèce, je ne puis plus comprendre comment cela se fait, si je ne conçois trois choses : 1° le signe ; 2° l'individu signifié ; 3° quelque chose qui me fasse connaître de quel genre ou de quelle espèce est cet individu auquel je dois penser. Or c'est précisément là l'idée du genre et de l'espèce auxquels appartient cet individu désigné par ce signe.

Il y a plus : par les mots ou, pour parler plus généralement, par les signes qui m'expriment les universaux, je fais deux choses.

Par ces signes, je suis d'abord amené et excité à concevoir un individu quelconque du genre donné ou de l'espèce donnée. Ainsi, avec le mot *homme*, qui m'indique un individu de l'espèce humaine, je puis, par ma pensée, parvenir à concevoir un homme particulier, quel qu'il soit, réel ou imaginaire : c'est-à-dire, je puis appliquer le mot *homme* à l'individu quelconque qu'il me plaira de choisir entre les hommes particuliers.

C'est le premier avantage que je retire des termes généraux ; c'est le premier pas que fait l'esprit, et ce pas consiste à descendre de l'espèce à l'individu. Or, ce que j'ai dit précédemment démontre assez que je ne puis faire ce premier usage des termes généraux avec une seule et unique idée, avec l'idée des individus ; mais qu'il me faut deux idées, l'idée des individus et l'idée de l'espèce à laquelle ils appartiennent, et que, par conséquent, cette idée de l'espèce ne peut être un simple nom. C'est ce qu'on démontre encore en considérant le second usage que nous faisons des termes généraux.

Le second usage des termes généraux, c'est de former des théories, ou de raisonner d'une manière abstraite et générale, sans descendre aux individus.

Quand on fait cet usage des termes généraux, les individus sont entièrement mis à l'écart et abandonnés, ou bien ce ne sont plus que des signes qui aident à raisonner ; mais ils ne constituent jamais la matière sur laquelle on raisonne. Stewart en a cité un exemple : c'est l'usage que les géomètres font des figures. Quand le géomètre trace un triangle sur son tableau afin de démontrer une proposition générale, par exemple, que les trois angles pris ensemble forment 180 degrés, ou deux angles droits, il n'emploie ce triangle individuel que comme un pur signe au moyen duquel il se facilite le raisonnement abstrait ; et la démonstration qu'il donne ne regarde pas ce triangle individuel plutôt qu'un autre : elle regarde tous les triangles en général. Ce n'est donc pas cet individu particulier qui est l'objet de ses pensées ; car cet individu n'est qu'un signe, un exemple, en un mot, un moyen d'aider sa pensée : il y a donc quelque autre chose à quoi il pense, et ce quelque chose, c'est la vérité générale qu'il se propose de découvrir, et qu'il découvre avec le secours des signes, mais qui est d'une nature toute différente de celle des signes.

Stewart s'approche si près de la vérité et l'évite si adroitement que l'on croit voir le conducteur de char qu'Horace nous peint rasant la borne, et la tournant sans la toucher. Et assurément, le système du philosophe écossais n'aurait pas touché la borne sans tomber en poussière. Il reconnaît que les individus n'entrent pour rien dans les raisonnements généraux ; que s'ils y sont introduits, ils ne font bien souvent qu'entraver et embarrasser la marche de ces mêmes raisonnements ; et tout cela, il le dit dans la leçon même de son ouvrage où il traite des universaux : peut-il montrer plus manifestement qu'il ne s'aperçoit pas que ce seul fait est suffisant pour faire crouler sa théorie de fond en comble ? « En ce dernier cas (ce sont ses paroles : il parle du cas où l'on emploie des signes arbitraires pour faciliter les raisonnements, comme fait l'algébriste), en ce dernier cas, il peut souvent arriver, par l'effet de quelque association d'idées, qu'un mot général rappelle l'attention sur un des individus auxquels il s'applique. Mais, loin que cela soit nécessaire pour la force du raisonnement, c'est toujours, au contraire, une circonstance qui tend à nous égarer. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, ch. 4, sect. 2.) Et il fait la même observation lorsqu'il a lieu de rappeler son opinion sur les universaux : « Quand donc nous raisonnons sur les classes ou sur les genres, les objets de nos pensées sont de simples signes. Ou, si quelquefois le mot générique nous rappelle des individus à l'esprit, cette circonstance doit être considérée comme l'effet d'une association accidentelle, et contribue plutôt à troubler le raisonnement qu'à le faciliter. » (*Ibid.* sect. 3.)

Quand un auteur s'est engagé dans une fausse doctrine, on ne saurait croire sous combien de contradictions il est forcé de se couvrir, sur combien d'inexactidudes il lui faut passer, pour donner quelque chose de spécieux à ses raisonnements : et plus l'écrivain est habile, plus il peut mener loin son erreur. C'est alors qu'il est important d'observer attentivement ses égarements, et de chercher la trace qu'il laisse au sein des replis sinueux de son vaste labyrinthe, afin de nous familiariser ainsi avec ces périls. C'est pour cela que je prends la liberté de signaler en-

core une singulière méprise dans un raisonnement de Stewart.

ART. XXX. — *Autre méprise dans la manière de raisonner qu'emploie Stewart.*

Il soutient que l'*objet de notre pensée ne peut être que des individus, et que ce que nous appelons idées générales consiste uniquement en de purs mots ou signes.* Puis il se propose à lui-même la difficulté : *Comment, cela posé, des raisonnements généraux deviennent-ils possibles?* Pour s'en débarrasser, il s'assujettit à prouver l'étrange proposition : *que nous pouvons raisonner avec des mots sans avoir aucun égard aux choses que ces mots expriment.*

C'est qu'en effet cette proposition devient nécessaire, si sa théorie est vraie. Car, puisque, dans les raisonnements généraux, on ne fait point usage de mots qui expriment des individus, il fallait prétendre l'une de ces deux choses : ou que les termes généraux ne signifient rien, ou qu'il y a quelque chose de général, objet de nos pensées exprimé par ces termes. Cette seconde hypothèse étant rejetée, on se trouvait dans l'obligation de défendre la première.

Et pour la démontrer par un exemple, il fallait, ce me semble, prendre un raisonnement général, et aux termes dont il se compose substituer d'autres termes généraux au hasard, puis voir si, en cet état, il avait encore un sens. En effet, si les termes généraux dont un raisonnement se compose, ne sont que des signes auxquels nous n'attachons aucun sens, comme le prétend Stewart, il doit être tout à fait indifférent d'employer ces signes plutôt que d'autres, puisque nous ne faisons aucune attention à la relation qu'ils peuvent avoir avec les choses signifiées.

Mais Stewart ne le fait pas, parce qu'il n'aurait pas pu le faire. Or, comment s'avise-t-il de raisonner? Voici le procédé qu'il suit ; et je prie tout homme de sens de me dire s'il est logique. Il prend un raisonnement particulier ; il en élimine les noms des individus, ou bien il leur substitue d'autres noms ou signes d'individus : puis, il vous dit : « Or, voyez, j'ai changé ces noms, et le raisonnement conserve toujours le sens qu'il avait d'abord. » D'où il conclut : « Donc on peut raisonner en employant de purs signes, sans leur attacher aucune valeur. » Cette conséquence est-elle juste?

La seule conséquence juste qu'on puisse tirer, c'est que, dans un raisonnement particulier, les noms des individus nommés peuvent être changés, si bon nous semble, et qu'on peut aussi leur substituer des noms communs : l'expédient de Stewart ne prouve rien autre chose.

Mais voici l'exemple qu'il donne : « Si le juge ne connaît des parties que leurs relations au procès, s'il ignore leurs noms, et qu'il les désigne par les lettres de l'alphabet ou par les noms fictifs de Titius, Caïus, Sempronius, il est nécessairement impartial. Ainsi, dans une suite de raisonnements, nous courons moins risque de violer les règles de la logique, quand notre attention s'arrête sur de simples signes ; car l'imagination n'exerce plus d'influence sur le jugement, en nous offrant des objets individuels, et ne vient pas nous séduire par quelque association accidentelle. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. 4, sect. 2.)

Ce que nous nions à Stewart, c'est, premièrement, que notre attention s'arrête, dans le cas qu'il propose, sur de simples signes.

Nous concevons que les parties qui paraissent devant un juge peuvent lui être désignées par des noms vrais ainsi que par des noms fictifs, ou par les lettres de l'alphabet ; mais, qu'est-ce à dire? Qu'il s'agit ici de noms arbitraires, tels que sont les noms propres, et qu'il est très-indifférent d'employer l'un plutôt que l'autre. Cette indifférence tombe sur les signes et non sur les idées, ce qui prouve que la pensée du juge se reporte et s'arrête sur l'idée exprimée, sans s'occuper du signe même ; ou plutôt, peu lui importe le signe : il est très-indifférent pour lui qu'il soit changé, pourvu qu'en le changeant on ne change pas aussi l'idée, et, par conséquent, pourvu qu'on substitue au premier signe un second signe susceptible de représenter l'idée dont il a besoin. Et cela devient plus facile pour les noms propres ; car, n'ayant qu'une connexion tout arbitraire avec la chose nommée, cette chose peut être désignée par telle expression ou par telle autre, à volonté ; par une lettre, par une syllabe, par un mot de plusieurs syllabes, par un signe quelconque. Mais il n'en est pas ainsi pour les noms communs, ou termes généraux ; du moins, le même fait n'a pas lieu avec autant d'étendue : cependant, il arrivera quelquefois que l'on pourra trouver un synonyme, c'est-à-dire un mot qui exprime la même notion commune. C'est ce qui prouve que, dans les raisonnements, on peut fort bien substituer un signe à l'autre, pourvu toutefois que l'on conserve les idées ; car les raisonnements reposent sur les idées et non pas sur les signes ; et les signes ne sont utiles qu'en tant qu'ils expriment et rappellent les idées. Il s'en faut donc de beaucoup que l'on puisse raisonner avec de simples signes sans y attacher aucune idée. Au contraire, les signes sont susceptibles d'arbitraire, tandis que, dans les idées, il ne peut y avoir aucun arbitraire. Les signes peuvent être changés, pourvu que l'on conserve les idées. L'exemple de Stewart prouve donc justement le contraire de ce qu'il voulait démontrer.

C'est ce qui deviendra plus manifeste à mesure que l'on considérera plus attentivement cet exemple. S'il n'est pas nécessaire que le juge sache les véritables noms des parties, c'est tout simplement parce qu'il ne lui est point nécessaire de connaître les individus mêmes, ni leurs relations particulières et étrangères à leur cause : il lui suffit de connaître ce qui a rapport à la cause agitée devant lui. Le véritable nom les fait connaître comme individus ; leur nom fictif, ou les lettres de l'alphabet avec lesquelles on les désigne, les font connaître comme appartenant à un genre de choses, c'est-à-dire, comme *des hom-*

mes ayant entre eux les relations qui résultent de la cause dont il est question, et rien de plus. Pour les connaître sous ce dernier point de vue, le juge doit avoir des idées générales et abstraites; car les relations d'un individu avec un autre ne sont que des idées générales et en dehors de l'individualité. Les hommes qui ont telles relations, plutôt que telles autres, appartiennent donc à ce que l'on peut nommer *une espèce accidentelle* formée par ces mêmes relations. Ainsi, la substitution des noms fictifs aux véritables noms des parties n'a produit d'autre changement dans l'idée du juge, que la substitution d'une idée générique à une idée individuelle. Or, qu'est-ce que Stewart veut prouver par son exemple? Que l'on n'a pas besoin des idées de genre? On ne pouvait donner une meilleure démonstration du contraire. Il se proposait d'établir qu'on peut faire un raisonnement sans idées générales; au lieu de cela, ses efforts aboutissent à démontrer que l'on peut faire un raisonnement sans idées individuelles, et seulement avec des idées générales. Voilà le résultat de sa méprise.

Les individus ne sont donc pas les seuls objets de la pensée humaine, et les signes ne peuvent tenir lieu des idées générales. Pour raisonner, l'entendement a encore plus besoin de ces dernières idées que des idées individuelles. Car on peut former un raisonnement où l'on ferait abstraction totale des individus, comme dans l'exemple allégué par Stewart (38); mais il est impossible de concevoir comment, sans les idées générales, on formerait un raisonnement quelconque: en effet, lors même qu'un raisonnement roule sur de simples individus, on ne peut s'empêcher de les considérer comme doués de qualités communes ou de communes relations.

ART. XXXI. — *Conclusion : — Les philosophes écossais, sentant leur impuissance à vaincre la difficulté proposée, ont fait de vains efforts pour l'éliminer de la philosophie.*

Malgré leur art et leur talent, il est donc impossible aux philosophes écossais de détruire l'existence des idées générales; idées dont on ne pourrait parler d'ailleurs, et dont on n'aurait parlé jamais, si elles n'existaient pas. Ainsi donc, cette école ne peut se féliciter d'avoir éliminé, comme elle en a la conviction flatteuse, un problème qui, de l'aveu de Stewart, a toujours été regardé comme un des plus difficiles de la métaphysique. Pour nous le poser encore, réduit à son expression la plus simple, ce problème de l'origine des idées générales se formule ainsi: « L'entendement humain ne peut se former des idées générales sans un jugement. Mais il ne peut former un jugement sans avoir préalablement des idées générales. Il est donc nécessaire d'admettre dans l'homme quelque idée générale innée, et, par conséquent, préexistante à tous ses jugements; ou bien, si l'on ne veut rien reconnaître d'inné, il faut trouver une autre manière de résoudre cette difficulté. »

Dans les deux cas, il faut qu'une vraie philosophie résolve le problème : et l'examen auquel nous avons soumis jusqu'ici les systèmes où l'on veut rendre raison des opérations de l'esprit sans admettre rien ou presque rien (39) d'inné en lui, démontre qu'ils ne peuvent trancher le nœud de la question, et que leurs auteurs n'en ont pas même suffisamment senti la difficulté.

GÉNÉRATION INTELLECTUELLE. *Voy.* LANGAGE, § III.

GENRES, ESPÈCES. *Voy* LANGAGE, § V.

(38) Une autre cause qui semble avoir jeté Stewart dans l'erreur relativement à l'existence des idées générales, c'est qu'il n'a pas observé que les relations, ou rapports des choses, se résolvent en autant d'idées générales et sont le fondement des noms communs aussi bien que ce qu'on appelle *qualités communes*. En effet, un nom commun désigne un être tant par une *qualité commune* que par une de ses relations. Ainsi, quand je prononce le nom commun *homme*, je désigne l'individu d'un genre qui est formé par la qualité commune *humanité :* quand au contraire, je dis *fils*, je désigne l'individu du genre formé par la relation de *filiation*, commune aussi à beaucoup d'individus. Donc, concevoir un rapport, c'est avoir une idée générale, c'est-à-dire une de ces idées qui forment les genres et qui donnent lieu aux noms communs. Si Stewart avait fait cette remarque, il n'aurait pas cru avoir démontré la non-existence des idées générales, en leur substituant les idées de rapport, il n'aurait pas cru avoir démontré qu'un raisonnement peut être compris sans idées générales, et seulement au moyen des idées de rapport. Voici ses paroles : « Il suit de ce que nous avons dit, que l'assentiment donné à la conclusion d'un syllogisme ne résulte point de l'examen des notions exprimées dans les propositions dont il se compose, mais uniquement des rapports qui unissent entre eux les mots qui les expriment. » Le fait est que *dans un syllogisme* (c'est ce qui est admis des deux côtés et qui prouve précisément la nécessité des idées générales), *la conclusion n'est qu'un cas particulier d'un axiome général* (et non pas de simples signes, par conséquent), *que l'on peut énoncer ainsi : Ce qui est vrai universellement d'un certain signe, est vrai de tous les individus que l'on peut désigner par ce signe :* il ne s'agit nullement du signe dans le syllogisme, mais toujours de la chose désignée. — Et voici l'étrange conséquence que Stewart tire de ces principes : « En admettant donc que l'ensemble du raisonnement puisse toujours se résoudre en une suite de syllogismes, il résulte que cette opération de l'intelligence ne fournit aucun argument en faveur de l'existence de quelque chose qui corresponde aux termes généraux, et qui soit distinct des individus auxquels ces termes sont applicables. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. 4, sect. 2.)

(39) Je dis *presque rien*, car l'école écossaise, en admettant que l'homme parvient à la connaissance des corps, non parce que les sensations en présentent l'image, mais au moyen d'une sorte d'inspiration ou faculté d'un genre tout particulier par laquelle l'homme perçoit le corps à l'occasion des sensations ; l'école écossaise, dis-je, reconnaît par cela même, en fait de choses innées, un peu plus que le système de Locke ou de Condillac. Elle reconnaît une puissance nouvelle et particulière, quoique obscure et toute mystérieuse.

GOUT (Sens du). — C'est à ce sens que nous devons la notion des *saveurs*.

Dans le langage physiologique, on désigne sous le nom de *saveur*, tantôt la sensation particulière qui résulte de l'action des corps sapides sur l'organe du goût, tantôt la qualité inhérente et propre à ces corps eux-mêmes. En choisissant la dernière désignation, nous reconnaissons néanmoins que la saveur n'est, dans cette classe de corps, qu'une manière d'être relative, une qualité perceptible, et qu'elle n'existe réellement que par le rapport qui s'établit entre les substances sapides et l'organe apte à en recevoir l'impression.

C'est en vain qu'on s'est efforcé de découvrir la cause intime de la sapidité et de ses diverses nuances; on n'a produit que des hypothèses sans fondement. Bellini, Rob, Boule, etc., s'expliquent la diversité des saveurs par les formes différentes des molécules des corps sapides; d'autres, pour rendre compte de la qualité propre à ces derniers, y admettent un principe spécial qui leur est intimement uni, etc. Mieux vaut avouer notre ignorance que d'émettre des explications fondées sur des erreurs, ou recueillies dans les ténèbres.

Du reste, les saveurs naturelles ou artificielles sont tellement diversifiées, et se combinent de tant de manières, qu'elles se jouent des efforts de classifications auxquels elles ont donné lieu. Faut-il rappeler que Galien divisait les saveurs en austères, acerbes, amères, salées, âcres, acides, douces et grasses; que Boërhaave les distinguait en *primitives*, comme l'acide, le doux, l'amer, le salé, l'âcre, l'alcalin, le spiritueux, l'acerbe, l'aromatique, et en *composées*, c'est-à-dire résultant de la combinaison des saveurs primitives; que Linné, les opposant entre elles, les partageait en salées et visqueuses, sèches et aqueuses, styptiques et grasses, âcres et douces; que Haller admettait l'acide, le doux, l'amer, le salé, le spiritueux, puis l'acerbe, l'austère, l'urineux, l'aromatique, le nauséeux et le putride?

Une distinction, établie instinctivement par les animaux eux-mêmes, est celle qui divise les saveurs en *agréables* et *désagréables*: elle semble être aussi la plus importante, car les corps dont la saveur déplaît sont le plus souvent nuisibles à l'économie, et ceux qui plaisent au goût sont, en général, utiles à la nutrition. Mais les considérations suivantes pourront servir à démontrer qu'il ne saurait y avoir rien de fixe, rien d'absolu dans une pareille distinction.

Bien des influences diverses peuvent modifier la gustation, et par suite nos idées sur les saveurs. Et d'abord, qui ne sait que telle saveur qui plaît à une espèce animale, à un individu, est repoussante pour une autre espèce, pour un autre individu? Ajoutons que l'habitude, l'âge, la maladie, l'état de vacuité ou de plénitude de l'estomac, etc., peuvent singulièrement changer les appétences de notre goût.

Les Siamois et les habitants du Bengale mangent, dit-on, avec délices des œufs couvés et à moitié pourris; les Esquimaux boivent de l'huile de phoque de préférence à l'eau pure répandue en abondance autour d'eux; les Espagnols, les habitants du midi de la France font un grand usage de l'ail, de l'oignon, et les mangent avec plaisir à l'état de crudité, quoique les saveurs de ces substances crues déplaisent à un fort grand nombre de personnes; il est, au contraire, des individus qui repoussent les saveurs alcooliques et sucrées, bien qu'elles soient trouvées généralement agréables, etc. « L'imagination, dit Lecat (*Traité des sensations*, t. II, p. 228, Paris, 1767), entre pour sa part dans la sensation du goût aussi bien que dans toutes les autres. Pourquoi est-ce que je haïssais jadis l'amertume du café, et qu'elle fait aujourd'hui mes délices? Pourquoi la première huître que j'ai avalée m'a-t-elle fait autant d'horreur qu'une médecine, et qu'insensiblement ce mets est devenu un de mes plus friands ragoûts? Cependant l'action du café et des huîtres sur mes organes n'a pas changé.... Tout le changement est donc du côté de l'âme, qui ne se forme plus les mêmes idées à l'occasion des mêmes impressions. Il n'y a donc pas d'idées attachées essentiellement à telles ou telles impressions, au moins il n'y en a pas que l'âme ne puisse changer. De là viennent ces goûts de mode, ces ragoûts chéris dans un pays, détestés dans d'autres; de là vient enfin qu'on *s'accoutume* au désagréable, et qu'on le métamorphose quelquefois en un objet de plaisir. » C'est ainsi que l'habitude, selon son degré, fait juger tour à tour agréable ou désagréable une saveur, qui, primitivement, avait déplu, ou avait été recherchée.

Tandis que la faim donne un grand prix à la saveur de certains aliments, la satiété rend la même saveur presque insupportable. Un mets estimé, qui, par une circonstance quelconque, a provoqué une indigestion, répugne, pendant un certain temps, au sens du goût.

Les aliments les plus délicats sont sans saveur, terreux ou amers, quand l'estomac est malade : un dégoût insurmontable, une répugnance invincible s'opposent à ce que certains d'entre eux soient ingérés; et les impressions que produisaient naguère sur l'organe gustatif les substances soumises à son exploration ont entièrement changé de nature. L'encéphale et les nerfs sensoriaux ont demeuré ce qu'ils étaient; mais la langue s'est couverte d'un enduit muqueux ou bilieux, et tout produit sur elle une impression fade ou amère. C'est ainsi que, par ses aberrations, le goût témoigne de la solidarité intime qui existe entre lui et l'organe principal de la digestion : aussi son retour à l'état normal est-il comme un gage de la convalescence.

On connaît la singulière tendance de certains enfants, de filles chlorotiques, ou de femmes enceintes à se nourrir d'aliments in-

usités, et de substances plus ou moins dégoûtantes. Baudelocque cite de curieux exemples de femmes qui, dès le moment où elles avaient conçu, prenaient du dégoût pour certains aliments qu'elles aimaient beaucoup auparavant.

Telle saveur, qui, dans un âge de la vie, paraissait agréable, ne l'est plus dans un autre; recherchée dans l'enfance, elle offusque le sens du vieillard. L'enfant préfère les substances douces et peu sapides; l'homme mûr, surtout le vieillard, recherchent les mets fortement savoureux, ou de haut goût.

Il n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire de préciser le *siége du goût*. Quand une substance sapide est introduite dans la bouche, l'impression spéciale qu'elle y détermine semble se faire sentir indistinctement dans toutes les parties de cette cavité, tant est grande la mobilité de la langue, tant est rapide la diffusion de la salive imprégnée des molécules sapides. Et pourtant, tous les points de la muqueuse buccale ne jouissent pas de la faculté d'être impressionnés par les saveurs, comme chacun peut le reconnaître sur soi-même, en prenant les précautions convenables. C'est à l'aide de ces précautions, qui consistent à isoler complétement chaque partie de la bouche dont on veut apprécier la propriété gustative, que, de nos jours, plusieurs expérimentateurs se sont appliqués à rechercher le véritable siége du goût. Mais, comme cela arrive trop souvent en physiologie, pourquoi faut-il qu'on ne trouve pas dans les résultats qu'ils annoncent toute la concordance désirable?

En se servant d'une petite éponge attachée à l'extrémité d'une mince tige de baleine, pour porter plus commodément la substance savoureuse sur chaque endroit qu'il voulait explorer, Ant. Vernière (*Sur le sens du goût*, dans le *Journ. des progrès*, etc., t. III, p. 208, et t. IV, p. 219; 1827) affirme avoir trouvé constamment insensible aux saveurs la membrane muqueuse de la voûte palatine (portion osseuse), des gencives, des joues, des lèvres, de la région moyenne et dorsale de la langue, tandis qu'il aurait reconnu la sensibilité gustative dans la muqueuse qui recouvre les glandes sublinguales, la face inférieure, la pointe, les bords et la base de la langue, les piliers et les deux faces du voile du palais (40), les amygdales, et enfin le pharynx lui-même.

Trois années après la publication du travail de Vernière, J. Guyot et Admyrault (*Mémoire sur le siége du goût chez l'homme*, Paris, 1830. — Extr. du *Bulletin des sc. méd. de Férussac*, t. XXI, p. 18), ayant isolé des parties environnantes la partie antérieure de la langue, en l'engageant dans un sac de parchemin très-souple et ramolli, ont conclu de leurs expériences : 1° que les lèvres, la partie interne des joues, la voûte palatine, les piliers du voile du palais, la face dorsale et la face inférieure de la langue, sur le pharynx, sont tout à fait étrangers à la perception des saveurs; 2° que l'exercice du sens du goût n'a lieu que dans la partie postérieure et profonde de la langue, au delà d'une ligne courbe à concavité antérieure, passant par le trou borgne, et joignant les deux bords de l'organe en avant des piliers; sur les bords de la langue, dans toute leur épaisseur, et sur une surface d'environ deux lignes, qui les prolonge et les unit à la face dorsale; sur sa pointe, avec un prolongement de quatre à cinq lignes sur la face dorsale, et d'une à deux sur la face inférieure; enfin, sur une petite surface du voile du palais, située à peu près au centre de sa face antérieure.

Ainsi, d'après ces deux derniers expérimentateurs, si l'on excepte le point qu'ils indiquent sur le voile du palais, la langue est le siége unique du goût, et encore toutes ses parties ne concourent-elles pas à l'exercice de ce sens. Au contraire, pour Vernière (*Mém. et rec. cit.*), le champ des surfaces gustatrices, beaucoup moins restreint, s'étend à d'autres organes, tels que le pharynx et le voile du palais avec ses piliers; aussi cet auteur fait-il observer que l'organe du goût, pris dans son ensemble, se présente sous la forme d'un cône, dont le sommet est sur la pointe de la langue, et la base vers le pharynx; d'où il résulte qu'au fur et à mesure que l'aliment avance, il doit développer des sensations plus étendues et plus vives, qui, suivant leur nature, excitent à le rejeter, ou à en opérer la déglutition. Puisque, d'ailleurs, les sensations sapides peuvent encore se développer en l'absence de la langue, cela tend à prouver que, en effet, cet organe n'est pas le seul dépositaire du goût (41).

« J'ai reproduit sur moi-même, et sur un assez grand nombre d'autres personnes, dit M. Longet, les expériences de Vernière, de J. Guyot et Admyrault, avec toutes les précautions indiquées par leurs auteurs. Voici, en peu de mots, les résultats de mes recherches. Ces résultats concordent généralement avec ceux de Vernière; seulement 1° je ne crois devoir admettre la sensibilité gustative ni pour la muqueuse qui revêt la face supérieure du voile du palais, ni pour celle qui recouvre les glandes sublinguales et la face inférieure de la langue; 2° je ne regarde pas comme absolument dépourvue de ce mode de sensibilité la région supérieure et moyenne de la langue.

(40) En parlant de la luette, Vernière dit qu'elle ne lui a pas semblé être plus sensible aux saveurs que les autres parties du voile du palais.

(41) De Jussieu, sur la manière dont une fille sans langue s'acquitte des fonctions qui dépendent de cet organe. *Mém. de l'Acad. des sc.*, 1718, p. 6. — Roland, de Saumur, *Aglossostomographie*. — Brillat-Savarin, *Physiol. du goût*, t. I, p. 75. 5e édit., Paris, 1838, etc.

Nota. Il me semble pourtant juste de faire observer que jamais l'ablation de la langue, quand elle a été l'ouvrage des hommes, ne s'est étendue bien avant, et que toujours on a laissé une partie de sa base d'ailleurs si sensible aux saveurs.

« J'ai essayé d'établir la topographie du sens du goût chez quelques animaux supérieurs (chiens, moutons, lapins), en me servant le plus ordinairement d'une décoction aqueuse très-concentrée de coloquinte : les signes de dégoût se sont manifestés seulement lorsque cette substance a été mise en contact avec la langue ou l'arrière-bouche. La difficulté, en expérimentant sur le palais, les gencives, les joues et les lèvres, consiste à fixer la langue. Quant aux mâchoires, on les maintient facilement écartées, à l'aide d'un morceau de bois ou de liége arc-bouté entre les dents.

« En résumé, nos propres expériences tendent toutes à établir que l'impressionnabilité aux saveurs se rencontre exclusivement dans les points où le glosso-pharyngien et le rameau lingual du trijumeau distribuent leurs filets (42). »

Depuis la publication de leur premier mémoire, qui avait seulement pour but de déterminer le siége du goût et de fixer les limites dans lesquelles ce sens s'exerce, J. Guyot et Admyrault (*Arch. génér. de méd.*, 2ᵉ série, t. XIII, p. 51 ; 1837) ont poussé plus loin leurs investigations. Ils se sont demandé : 1° si les surfaces gustatives perçoivent les saveurs avec la même énergie dans toute leur étendue ; 2° si ces surfaces perçoivent indifféremment toutes les saveurs ; 3° si un corps sapide donne dans toute l'étendue de l'organe du goût une saveur identique.

Ces expérimentateurs résolvent la première question par la négative, et ils assignent aux diverses parties gustatives le rang suivant, fondé sur leur degré de finesse et d'aptitude à être impressionnées par les saveurs : la base ou partie postérieure de la langue ; sa pointe, ses bords ; le voile du palais.

Quant à la seconde question, ils avancent que certains corps sapides (et de ce nombre sont le lait, le beurre, l'huile, le pain, les viandes et une grande quantité de substances surtout alimentaires) ne font éprouver à la partie antérieure de la langue qu'une impression de tact, et que c'est seulement en arrière que leur saveur caractéristique se manifeste. Mais il m'a toujours semblé qu'en prenant le soin de se pincer le nez, tout en mâchant ou avalant ces substances, elles paraissaient insipides, et qu'on avait dû confondre leur arôme spécial avec leur prétendue saveur. On pourrait penser, disent J. Guyot et Admyrault, que le défaut d'action de ces corps sapides sur les parties antérieures de la bouche tient à leur peu de sapidité ou au peu de finesse du sens dans ces parties. La solution de la troisième question prouverait, d'après eux, qu'il n'en est pas toujours ainsi. Un très-grand nombre de corps, disent-ils, et particulièrement les sels, présentent ce fait très-remarquable, que la sensation produite par eux sur les parties antérieures de la langue est entièrement différente de celle qu'ils donnent à la partie postérieure ; ainsi l'acétate de potasse solide, d'une acidité brûlante à la partie antérieure de la bouche, est amer, fade et nauséeux à la partie postérieure où il n'est plus du tout acide ni piquant. L'hydrochlorate de potasse simplement frais et salé en avant, devient douceâtre en arrière. Le nitrate de potasse, frais et piquant en avant, est en arrière légèrement amer et fade. L'alun très-peu sapide quand il est solide, est frais, acide et styptique lorsqu'il est broyé en avant de la bouche, tandis qu'il donne en arrière une saveur douceâtre sans la moindre acidité. Le sulfate de soude est fraîchement salé en avant et fraîchement amer en arrière. L'acétate de plomb, frais, piquant, styptique en avant, est exclusivement sucré en arrière, etc.

Du reste, les saveurs acides sont en général mieux appréciées par la pointe et par les bords de la langue ; les saveurs basiques sont mieux reconnues par la base de cet organe et le plus grand nombre des corps sans acidité et sans alcalinité donnent une saveur unique. Toutefois il ne faudrait pas aller trop loin dans cette voie, et croire que tous les sels font sentir leur saveur acide, salée, piquante, styptique, à la pointe, et leur saveur amère, métallique, basique à la partie postérieure de la langue ; car il existe en effet un grand nombre d'exceptions : ainsi l'hydrochlorate de soude a une saveur unique ; en goûtant l'acétate de plomb avec la base de ma langue, je perçois une saveur styptique très-prononcée, et pas seulement, comme on le dit, une saveur sucrée, etc. Toutes ces généralités ne doivent donc être adoptées que comme un point de vue sur lequel W. Horn (*Ueber den Geschmackssinn des Menschen, ein Beitrag zur Physiol.*, etc. *Heidelberg* ; 1825), un des premiers, a fixé l'attention des physiologistes : c'est en essayant une foule de substances qu'il est arrivé à reconnaître que les unes donnaient une même saveur dans toutes les régions de l'organe gustatif, et que les autres en déterminaient une fort différente suivant leur application au sommet ou à la base de la langue.

Si, comme nous l'avons établi plus haut, la langue est l'instrument principal du goût, d'autres parties, comme les glandes salivaires et les cryptes mucipares, le palais, les dents, les joues et les lèvres concourent au *mécanisme de la gustation*.

Les corps solides ne sont sapides qu'autant que leurs molécules sont mises en rapport avec la salive et les humeurs folliculeuses qui lubrifient la bouche ; dans l'état de sécheresse de notre langue, la saveur des corps solides n'est point perçue. La trituration et, par conséquent, l'intervention des

(42) Dzanou (*Thèse inaugurale*, août 1841), ayant décrit des filets du glossopharyngien qui iraient à la portion horizontale du voile du palais, il est permis de croire que ces filets président à la sensibilité gustative de cette partie, sensibilité qui est loin d'y exister d'une manière aussi appréciable que dans les pillers.

dents sont nécessaires à d'autres substances pour développer leur sapidité. Pour bien sentir la qualité et l'intensité d'une saveur, il importe, comme on le constate facilement sur soi-même, de presser le corps solide contre le point sur lequel on veut expérimenter. Or, la voûte palatine, en agissant d'une manière purement mécanique, fournit à la langue une surface solide et rugueuse contre laquelle cet organe multiplie ses points de contact avec la substance savoureuse. C'est bien à tort que, dans tous ces cas, nous rapportons au palais la moitié de l'impression gustative; car les choses se passent absolument de la même manière quand on a recouvert le palais avec une pellicule imperméable et insipide, tandis que, si la pellicule est appliquée sur la langue et qu'on y dépose le corps sapide, on a beau ensuite la porter vers le palais et répéter les frottements, on ne perçoit aucune saveur. Quant aux lèvres et aux joues, évidemment elles concourent à retenir dans la bouche les corps sapides durant le temps nécessaire à leur impression sur l'organe du goût; aussi, dans les hémiplégies faciales, voit-on, pendant la mastication, les aliments sortir par la commissure labiale paralysée ou s'accumuler entre les arcades dentaires et les joues (43).

« Nul doute que les organes du goût, ceux de la préhension, de la mastication et de la déglutition, ne soient dans le rapport de situation le plus favorable à l'exercice de la fonction gustative. » En effet, comme le font remarquer J. Guyot et Admyrault (*Mém. et rec. cit.*, pag. 22), les corps à peine humectés par le contact des lèvres, sont appréciés par l'extrémité de la langue, qui, n'ayant point pour l'aider dans cette fonction les ressources de ses autres parties, jouit d'une extrême sensibilité. L'aliment, introduit entre les arcades dentaires, est écrasé par elles, et ses parties les plus ténues, mêlées à la salive, tombent sans cesse en dedans et en dehors de ces arcades ; la première partie est immédiatement reçue par les bords de la langue, et entretient la sensation pendant tout le temps que dure la mastication : lorsqu'elle a cessé, la seconde est également rejetée sur ces bords par la contraction des joues, et vient produire une saveur analogue. Mais bientôt toutes les portions d'aliments réduites en pulpe, réunies sur la face dorsale de la langue, sont pressées contre la voûte palatine par cet organe, et les sucs exprimés vont encore se rendre naturellement sur les bords. Enfin le bol alimentaire, poussé vers l'arrière-bouche, se trouve d'abord pressé par la part e sensible du voile du palais et glisse ensuite sur la base de la langue, où il produit une sensation très-vive, d'autant plus prononcée qu'il offre plus de mollesse et de points de contact, et où il laisse une impression plus ou moins durable, qu'augmente encore, comme on le sait, l'odeur qui dans la plupart des cas s'exhale des aliments.

Il y aurait eu beaucoup d'inconvénients, dit Vernière (*Rec. cit.*, p. 212), à ce que, chez l'homme, les principales jouissances du goût eussent leur siége dans la bouche : avec une telle disposition, nous aurions pu manger sans cesse en rejetant toujours ce que nous venons de mâcher. Mais ce sens étant ce qu'il est, nous sommes intéressés à avaler, parce que ce sont surtout les impressions qui ont leur siége dans l'arrière-bouche que nous aimons à nous procurer, outre que la résistance à l'instinct qui nous porte à avaler (44), a quelque chose de fatigant et de pénible.

Pour qu'une perception sapide ait lieu d'une manière complète, il importe que la substance savoureuse ne glisse pas trop rapidement sur la surface gustatrice; cette substance fût-elle même liquide, il faut qu'elle coule en nappe dans la bouche avec une certaine lenteur et qu'elle y soit retenue assez de temps pour donner lieu à l'espèce d'imbibition nécessaire à l'exercice du sens. Aussi le gourmet, qui déguste des vins ou des liqueurs, se garde-t-il bien de les avaler avec précipitation ; par l'application répétée de la langue à la voûte palatine il force ces fluides à se répandre à plusieurs reprises, sur les bords et la pointe de l'organe, et renouvelle ainsi les mêmes sensations : alors les saveurs, qui avaient échappé à son attention pendant les premiers contacts, finissent par être perçues aux contacts suivants.

« Je suis loin, dit M. Longet, de regarder comme démontrée la part directe qu'on accorde aux papilles linguales dans la gustation ; j'en dis autant du mouvement qui leur serait imprimé par le tissu musculaire sous-muqueux qu'on suppose être animé par la corde du tympan. Peut-être, au moyen de l'espèce de gazon épais qu'elles forment par leur réunion, n'ont-elles d'autre usage (du moins les coniques ou filiformes) que d'empêcher, à la surface de la muqueuse sensoriale, le glissement trop rapide des fluides imprégnés de saveurs. On sait que l'extrémité libre et les bords de la langue sont *en partie* dépourvus de papilles, et que pourtant, dans ces mêmes points non papillaires, la sensibilité gustative est exquise; il en est de même de la portion horizontale, des piliers du voile du palais, et de la base de la langue où se rencontrent de nombreuses glandules, mais peu ou point de papilles (45).

(43) Les mêmes observations que nous venons de faire relativement à une prétendue sensibilité gustative du palais, s'appliquent aux lèvres et aux joues. Il est d'ailleurs aisé de concevoir qu'on ait cru ces deux derniers organes impressionnables aux saveurs, quand on songe à la rapidité avec laquelle, pour déguster, la langue se glisse entre les lèvres, et à la situation des joues relativement aux bords de la langue sur lesquels celles-ci, en se contractant, expriment le suc des aliments et accroissent ainsi la sensation.

(44) C'est ce que Gerdy appelle *sensibilité de la déglutition*. — *Physiol. philos. des sensations*, etc., p. 71, Paris, 1846.

(45) Les papilles, dites *caleciformes*, sont placées au devant de ces glandules et disposées suivant deux lignes obliques réunies en Y ouvert en avant.

Cette base passe néanmoins pour être la partie la plus impressionnable aux saveurs, celle où elles persistent le plus, tandis que la face dorsale de la langue, hérissée de milliers de papilles coniques et filiformes, est réputée rebelle à l'action des corps sapides. Les papilles longiformes, qui sont accumulées au bout libre de la langue, ont été surtout regardées comme gustatives : elles me paraissent bien plutôt être des organes tactiles ; car, à la pointe de la langue, entre la portion recouverte de ces papilles et celle qui ne l'est pas, je trouve, sous le rapport de la délicatesse du tact, une différence énorme que je ne constate point relativement au goût. »

Si dans le but de nous éclairer sur certaines qualités sensibles des corps, le goût et l'odorat combinent bien souvent leur action, ils peuvent aussi agir isolément. Des expériences fort simples, et faciles à répéter sur soi-même, démontrent que, parmi les sensations produites par des corps sapides appliqués sur la langue, il en est qu'on rapporte à tort à cet organe, puisqu'en réalité elles appartiennent à la membrane pituitaire ou olfactive : de ce nombre sont les sensations dues au *fumet* (*flavour* des Anglais), c'est-à-dire aux odeurs qui peuvent se manifester pendant l'exercice même du goût. Aussi, pour les faire cesser immédiatement, suffit-il d'empêcher l'expiration de l'air par le nez en pinçant cet organe entre les doigts. Quand on n'a point encore accompli soi-même l'expérience, on ne saurait se faire une idée des différences extrêmes qui existent entre les sensations dues à une substance sapide et odorante, suivant que le passage de l'air expiré par les fosses nasales est libre ou interrompu. Vos yeux et vos narines étant fermés, faites déposer successivement sur votre langue diverses espèces de confitures, par exemple, puis des crèmes aromatisées l'une avec la vanille, l'autre avec le café, etc., et vous ne percevrez dans tous ces cas, qu'une saveur douce et sucrée, sans pouvoir jamais discerner les diverses substances employées. Le défaut de coopération de l'odorat rendant une pareille distinction impossible, il ne faut donc pas s'étonner de ce que le goût ait paru à certains observateurs avoir un rôle plus limité qu'on ne le suppose généralement ; à d'autres un effet combiné que produit l'action de la langue en s'associant avec celle de l'appareil olfactif ; à d'autres enfin de ne former avec l'odorat qu'un seul et même sens.

Toutefois les expériences de Chevreul (*Des différentes manières dont les corps agissent sur l'organe du goût*, dans le *Journ. de physiol. expérim.* t. IV, p. 127 ; 1824), en isolant l'impression gustative de l'impression olfactive, ont permis d'établir la séparation de ces deux sens.

Chevreul a divisé les corps en quatre classes, suivant l'impression qu'ils produisent dans la bouche : 1° corps qui n'agissent que sur le tact de la langue (cristal de roche, saphir, glace) ; 2° corps qui agissent sur le tact de la langue et sur l'odorat (métaux odorants, tels que étain,) etc. ; 3° corps qui mettent en exercice le tact de la langue et le goût (sucre candi, chlorure de sodium pur) ; 4° corps qui influencent à la fois le tact de la langue, le goût et l'odorat (huiles volatiles, pastilles de menthe, de chocolat).

Depuis les recherches de Chevreul, Ant. Vernière (*Rec. cit.* t. IV, p. 222 ; 1827) s'est appliqué à démontrer que beaucoup d'impressions réputées sapides sont uniquement tactiles ; que, par exemple, les impressions d'âcreté, d'irritation ou d'astringence, diffèrent essentiellement des saveurs.

Du reste, quoique la sensibilité tactile et la sensibilité gustative soient dans un rapport assez exact, et que les parties qui jouissent d'un goût plus vif, soient aussi douées d'un tact plus délicat, ces deux modes de sentir n'en sont pas moins parfaitement distincts, comme tend à l'établir la pathologie bien mieux que l'expérimentation : en effet, la science possède aujourd'hui plusieurs observations de lésion de la sensibilité tactile de la langue avec conservation du goût (*Encyclographie des sc. méd.*, 1836, 1re liv. ; *Gaz. méd., de Paris*, p. 484 ; 1840). Cette particularité rend probable, dans les nerfs glosso-pharyngien et lingual, l'existence de filets spéciaux pour les saveurs, et d'autres filets pour les impressions sapides.

Sous le rapport du développement et de la délicatesse du goût, assurément il existe de bien grandes différences entre les individus de notre espèce. « De deux convives assis au même banquet, dit Brillat Savarin (*Physiol. du goût*, t. I, p. 77, 5e édit., Paris 1838), l'un est délicieusement affecté, tandis que l'autre a l'air de ne manger que comme contraint : c'est que ce dernier a la langue faiblement outillée. et que l'empire de la saveur a aussi ses aveugles et ses sourds. » D'ailleurs, nul doute que le goût ne puisse être singulièrement perfectionné par l'exercice : le cuisinier habile apprécie des saveurs qui échappent au vulgaire, et va jusqu'à en analyser plusieurs à la fois ; les dégustateurs de profession ne se méprennent guère sur les qualités de vins soumis à leur examen, reconnaissent ceux de chaque territoire d'une contrée, et désignent la propriété particulière qui les a fournis, aussi bien que l'année de leur récolte. Mais le goût peut aussi s'affaiblir par l'impression trop prolongée ou trop souvent répétée des corps vivement sapides : c'est ce qui a lieu chez les personnes qui font un usage habituel de liqueurs fortes ou d'aliments de haut goût et qui sont obligés de ranimer sans cesse leur faculté gustative par des impressions toujours nouvelles et d'une croissante intensité.

Plusieurs physiologistes admettent que l'état de société influe notablement sur la finesse du goût, tant chez l'homme que chez les animaux. Ainsi les sauvages qui se font

leur propre éducation, et qui le plus souvent sans autre guide qu'eux-mêmes, sont obligés de choisir leurs aliments, auraient, dit-on, le goût beaucoup plus développé que l'homme civilisé. D'un autre côté, on rapporte que les animaux herbivores, élevés dans les hautes montagnes, ne paissent jamais les plantes vénéneuses qui s'y trouvent en abondance; tandis que si l'on y conduit des animaux *domestiques* de la plaine, ceux-ci sont très-sujets à s'empoisonner. Quant à nous, nous croyons que dans ces divers comptes, on a rapporté à l'intervention du goût ce qui doit être mis sur le compte de l'odorat.

Le goût est facilement développé dans l'enfance: ainsi les tout jeunes enfants, quoiqu'ils préfèrent les substances douces et sucrées, boivent et mangent la plupart des aliments qu'on leur présente, les plus grossiers comme les plus délicats; ils goûtent si mal et se trompent si bien sur les saveurs, qu'en se bornant à changer l'aspect des choses qu'ils refusaient d'abord, on les leur fait avaler souvent avec facilité. Quoique le goût prenne une très-rapide extension à mesure qu'on avance dans la vie, d'autres sensations ont encore trop d'activité pour qu'il puisse devenir l'objet d'une occupation spéciale pour le jeune homme, et, dans la vivacité de son appétit et de ses préoccupations, on voit celui-ci se montrer indifférent à la recherche des mets. Il n'en est pas de même dans l'âge mûr; c'est alors que naissent les gastronomes, dont le plus souvent les dispositions particulières vont se perfectionnant avec l'âge pour ne s'éteindre qu'avec la vie. C'est qu'en effet le goût survit à la perte de tous les penchants, de tous les sentiments, de tous les plaisirs; c'est le dernier ami fidèle à la vieillesse de l'homme.

Le goût, puissamment aidé par l'odorat, est pour nous un moyen de choisir, parmi les diverses substances que la nature nous présente, celles qui sont propres à nous servir d'aliments. Combiné avec l'appétit, qui désigne la quantité des matériaux réparateurs que l'organisme réclame, le goût, en rendant la mastication agréable, nous invite par le plaisir à réparer les pertes continuelles que fait notre économie. Toutefois quand l'appétit est très-vif, c'est lui d'abord que nous songeons à satisfaire, sans guère nous occuper de la saveur de nos aliments; mais, lorsque le premier cri de l'estomac est apaisé, les jouissances du goût seules nous captivent et nous mangeons dans l'unique but de nous les procurer. Aussi, pour prévenir les excès de la gloutonnerie, importait-il, dès que les aliments sont ingérés en quantité suffisante, que nous fussions avertis par une sensation nouvelle de nous arrêter: cette sensation, qui est celle de la satiété ou bientôt même du dégoût, est comme une sentinelle vigilante préposée à la garde des voies digestives, et dont il est toujours sage d'écouter la voix. Les relations intimes de l'estomac et de l'organe du goût ne sauraient d'ailleurs être méconnues: la substance qui répugne à ce dernier se digère mal ou ne tarde pas à être vomie; parfois même il suffit qu'elle soit appliquée à la surface gustative pour déterminer déjà le vomissement, et les maladies de l'estomac pervertissent le goût, comme pour avertir l'individu que la chylification ne saurait s'accomplir convenablement.

Assurément, si on le compare à la vue, à l'ouïe et au toucher, le goût fournit relativement peu de matériaux à l'intelligence, quoiqu'il puisse donner quelques notions utiles sur la composition chimique des corps.

Ce sens manque de mémoire, et il nous faut l'impression actuelle d'un corps sapide pour nous rappeler que sa saveur nous était déjà connue: aussi, quand en rêve nous assistons à un repas, nous voyons les mets sans en savourer le goût.

En esquissant l'histoire comparée du goût, chez l'homme et les animaux, il importe de se rappeler que ce sens a pour siége non-seulement la langue, mais aussi la gorge, afin de ne pas aller conclure que, si chez beaucoup d'entre eux la langue n'est point disposée pour le goût, celui-ci manque nécessairement; il faut encore savoir que cet organe ne sert pas seulement à la gustation, mais à la mastication, à la déglutition et, chez certains animaux, à la préhension des aliments aussi bien qu'à un toucher fort délicat, pour ne pas se croire suffisamment autorisé à juger de la délicatesse de leur goût par l'étendue de leur langue, le volume considérable des nerfs qu'elle reçoit, le développement des papilles ou la finesse de l'épiderme.

Quand j'examine la langue de l'homme, que je tiens compte de son tissu flexible, de ses mouvements faciles et variés, de sa surface étendue, de son enveloppe fine et humide, enfin de ses nerfs gros et nombreux, j'avoue me sentir porté à admettre que le goût ne doit être chez aucun animal plus parfait que chez l'homme: si d'ailleurs, plus invariable ment et plus sûrement que lui, les animaux font choix de la nourriture la mieux appropriée à leurs besoins, tout me fait croire, je l'ai dit, que leur guide fidèle, dans ce cas, est bien plutôt l'odorat que le goût.

La langue des singes et des chiens offre les plus grandes analogies avec la nôtre; seulement elle est plus mince. Dans beaucoup de carnassiers, notamment des genres *hyæna* et *felis*, un certain nombre de papilles coniques, beaucoup plus saillantes que les autres, se revêtent d'un étui corné, pointu et recourbé en arrière: évidemment étrangères au goût, elles ont paru avoir pour usage de déchirer la proie en la léchant pour en faire sortir le fluide sanguin. La moitié postérieure de la langue et l'intérieur des joues des ruminants sont aussi recouverts de grosses papilles cornées, dirigées en arrière en forme de griffes et probablement destinées à favoriser la déglutition; ce qui, du reste, n'empêche pas les espaces inter-papillaires de la base de la langue de concourir à la gustation. Les rongeurs, dont la nourriture consiste en racines

ou en écorces plus ou moins sèches, ont une langue dont le tégument est dur, et parfois même revêtu sur les côtés, d'espèces d'écailles dentelées, comme chez le porc-épic; tandis que les espèces qui se nourrissent de fruits, comme les écureuils, ou de substances animales et végétales, comme les rats, offrent une langue molle et dépourvue de productions cornées.

De Blainville (*Principes d'anatomie comparée*, p. 247) suppose que le milieu dans lequel vit l'animal doit apporter quelques modifications à l'organe du goût, et que les espèces aquatiques sont moins parfaites, sous ce rapport, que celles qui vivent dans l'air. Les papilles linguales, qui, à la vérité, pourraient se rapporter tout aussi bien à la sensibilité tactile qu'à la sensibilité gustative, commencent à disparaître chez les phoques, pour n'exister plus ou à peine chez les cétacés, dont la langue, petite, graisseuse et fixe, est assez défavorablement disposée pour discerner les saveurs.

Le goût semble être plus ou moins obtus chez les oiseaux: leur langue est, en général, dépourvue de tissu musculaire, sèche et cartilagineuse. La plupart paraissent avaler leurs aliments sans les déguster: tels sont, plus spécialement,les oiseaux insectivores et granivores. Les espèces qui goûtent leur nourriture, qui la mâchent jusqu'à un certain point, comme les perroquets,ont, la langue plus charnue, plus épaisse, et la peau qui la recouvre plus molle et même pourvue de papilles: celles-ci me semblent être plutôt en rapport avec le tact qu'avec le goût. Les oiseaux de proie, qui déchirent leur nourriture quoiqu'ils ne la mâchent pas, ont aussi une langue large et assez charnue. Celle du coq, veloutée en dessus, offre en dessous, vers la pointe, une sorte d'ongle mou, comparable à celui qui garnit l'extrémité de nos doigts et propre à faciliter l'exercice du toucher. L'étui corné est aussi épais, aussi lisse en dessus qu'en dessous à toute la portion avancée en fer de flèche chez la plupart des autres oiseaux, qui ne peuvent goûter les saveurs que par la portion basilaire la plus humide, la plus molle et que garnissent des papilles et non des dents cornées (Dugès, *Physiol. comp.*, t. I, p. 136.)

En général la langue des reptiles est moins mince et moins sèche que celle des oiseaux: elle est très-protractile et souvent bifide; quelquefois elle devient un organe de préhension dont le jeu, très-remarquable, ne saurait nous occuper en ce moment. Plus l'espèce avale avec gloutonnerie, moins elle doit goûter, et, par conséquent, moins l'organe gustatif est favorablement disposé. Les crocodiles présentent à peine une saillie linguale dont le tégument n'offre presque aucune des modifications propres à en faire une membrane gustative; tandis que les chéloniens, qui mâchent leur nourriture, et très-probablement la goûtent, ont une langue charnue, molle et couverte de papilles nombreuses. Il en est de même des lézards, qui mâchent et écrasent les insectes dont ils se nourrissent. La langue, chez les batraciens anoures, est très-extensible; ils s'en servent surtout pour saisir leurs aliments.

L'organe et le sens du goût sont supposés être à leur minimum chez les poissons. Ces derniers ont la place de la langue plus souvent armée de petites dents pointues, et crochues, propres à retenir la proie, que pourvue d'une membrane gustative. On sait qu'il existe, au palais des cyprins, un organe mobile que plusieurs physiologistes ont présenté comme un appareil de gustation; mais ce n'est encore là qu'une hypothèse.

Puisque le sens du goût existe indubitablement chez la plupart des animaux articulés, il est donc permis d'admettre son organe: on sait que les sangsues aiment la saveur du lait, du sang ou de l'eau sucrée, et qu'elles piquent plus volontiers la peau de l'homme quand elle est humectée de ces liquides. La mouche commune préfère les aliments sucrés à tous les autres; telle chenille ne se nourrit que de la feuille de tel arbre, etc.; chaque espèce dénotant ainsi la spécialité de son goût. Il paraît probable à de Blainville (*Ouv. cit*, p. 226) que l'organe de ce sens se trouve à la partie inférieure de la cavité buccale. En effet, on trouve, suivant lui, dans les orthoptères, c'est-à-dire dans les insectes hexapodes qui paraissent jouir d'une plus grande finesse de goût, une espèce de renflement qu'il croit être lingual. De Blainville suppose que le bourrelet charnu et spongieux qui termine la *trompe* des mouches est un organe de goût, parce qu'il est réellement à l'orifice buccal. D'après Knox, les palpes seraient les vrais organes de la gustation. Mais, dit Dugès (*Ouv. cit.*, t. I, p. 142), ni leur position, ni leur structure, ne permettent d'adopter une pareille hypothèse; les palpes des crustacés, des arachnides, des insectes, placés hors de la bouche, durs, cornés, articulés souvent par grands segments qui laissent peu de parties molles à nu dans leurs intervalles, ou bien composés de petits segments si serrés que la peau membraneuse ne se montre pas entre eux (crustacés), ne sauraient servir à une fonction qui exige, par-dessus tout, mollesse et humidité; ils servent à palper, à conduire même les aliments, mais point à en apprécier les saveurs.

On ne sait rien de positif touchant l'existence et le siége du goût chez les mollusques et chez les animaux tout à fait inférieurs. (Longet, *cours de Physiologie*.) — *Voy.* Perception extérieure.

GUERRE, chez les Sauvages. *Voy.* Sauvages.

H

HARMONIE PRÉÉTABLIE. *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.

L'HOMME DE LA NATURE (*Histoire de quelques individus isolés ou séquestrés*).

> S'il se trouve un homme qui ne puisse vivre en société ou qui prétende n'avoir besoin que de ses propres ressources, ne le regardez pas comme faisant partie de la cité; c'est une bête sauvage ou un dieu.
> (ARISTOTE.)

Pour donner une idée de ce que serait l'homme isolé dès l'enfance et séquestré de la société, nous rapporterons ici l'histoire authentique de quelques individus qui ont été ainsi séparés de leurs semblables presque au sortir du berceau.

Les loups qui abondent dans les forêts des royaumes d'Oude et de Népaul (Inde) enlèvent souvent des enfants dans les villages, et le petit captif ne succombe pas toujours sous la dent de son ravisseur. Il est nombre d'exemples d'enfants élevés par une louve au milieu d'une portée de louveteaux dont ils ont pris, pauvre humanité ! toutes les habitudes.

Un officier du service de la compagnie me racontait, au sujet de ces Romulus indiens, l'histoire suivante, que je livrerai au lecteur sans commentaire :

« Dans le village de Chuprah, situé à l'est de Sultanpore, vivaient un homme, sa femme et leur enfant, âgé de trois ans. En mars 1843, la famille sortit un matin pour aller vaquer aux travaux des champs. L'enfant avait alors au genou droit une large cicatrice provenant d'une brûlure qu'il s'était faite en tombant dans le feu quelques mois auparavant. Pendant que ses parents travaillaient la terre, l'enfant se roulait sur l'herbe à quelque distance, lorsqu'un loup bondit sur lui de la jungle voisine, le saisit par les reins et l'emporte au galop, malgré les cris et les poursuites du père et de la mère. Des recherches faites le lendemain et les jours suivants, sous la direction du père, par ses amis et ses voisins, furent sans résultat, et l'on dut renoncer à toute espérance de trouver vestige de l'enfant enlevé.

« Six ans s'étaient écoulés sans que la mère, qui avait perdu son mari dans l'intervalle, eût entendu parler de son enfant : l'on était alors au mois de février 1849. Deux cipayes venus en congé à la ville de Singramow, peu distante de Chuprah, quittèrent un beau matin leur domicile pour aller se promener sur les bords de la petite rivière qui traverse la ville. Assis au bord de l'eau ils savouraient la brise du matin, lorsqu'ils virent, à leur grand étonnement, trois petits loups en compagnie d'un jeune garçon qui, sortis prudemment de la jungle, s'avancèrent vers la rivière, où ils commencèrent à étancher leur soif. Les cipayes, remis de leur première stupeur, se lancèrent à la poursuite de la petite troupe, et parvinrent à saisir l'enfant au moment où il s'introduisait dans un antre où les trois louveteaux l'avaient précédé. Il tenta d'abord de se défendre à coups de dents contre ses capteurs; mais ces derniers l'amarrèrent solidement et l'emmenèrent à leur logis, où pendant vingt jours ils le nourrirent de viande crue et de gibier. Trouvant alors les frais de table de leur hôte trop élevés, ils se décidèrent à le conduire au bazar de Kholepoor, où des personnes charitables avaient promis de se charger de son entretien.

« Un cultivateur de Chuprah, qui vit le jeune garçon au bazar, raconta, à son retour dans le village, les détails de la capture des deux cipayes, et l'histoire arriva ainsi jusqu'à la veuve. Cette dernière ne perdit point de temps pour se rendre au bazar, et là reconnut sur le corps du jeune garçon, non-seulement la cicatrice au genou droit et celle des dents de la louve sur les reins, mais encore à la cuisse un signe avec lequel son fils était venu au monde. Convaincue de l'identité de la pauvre créature, elle la ramena avec elle au village, où tous ses voisins n'hésitèrent pas à la reconnaître pour son fils. Pendant plusieurs mois, la mère chercha, par des soins assidus à ramener l'enfant à des habitudes humaines : mais ses efforts ne furent couronnés d'aucun succès, si bien que, dégoûtée, elle se décida à l'abandonner à la charité publique. L'enfant fut alors recueilli (par les domestiques de l'officier qui me racontait cette étrange histoire), et ceux-ci le traitaient comme ils eussent pu traiter un chien mal apprivoisé. Il vécut ainsi environ un an, son corps exhalait une odeur sauvage fort désagréable ; ses coudes et ses genoux étaient endurcis comme de la corne, sans doute par suite de l'habitude de marcher à quatre pattes qu'il avait contractée au milieu des louveteaux, ses compagnons d'enfance. Toutes les nuits il se rendait dans les jungles voisines et ne manquait jamais de prendre sa part des charognes qu'il pouvait rencontrer sur son chemin. Il marchait généralement sur ses deux jambes, mais prenait sa nourriture à quatre pattes en compagnie d'un chien paria avec lequel il entretenait des relations d'intimité. Jamais on ne le vit rire ou on ne l'entendit parler. Il mourut presque subitement après avoir avalé une grande quantité d'eau.» (E. DE VALBEZEN, *Les Anglais et l'Inde*, 2ᵉ édit., p. 369.)

Camerarius (*Horæ subcecivæ*) rapporte qu'un jeune homme fut trouvé, en 1544, dans la Hesse, au milieu des loups qui l'avaient enlevé à l'âge de trois ans. Il marchait et courait à quatre pieds. Amené à la cour du prince Henri, landgrave de Hesse, ce sauvage apprit à parler (46). Il avait oublié la plupart des habitudes naturelles et des sen-

(46) Il disait que s'il n'eût tenu qu'à lui, il serait retourné dans la société des loups, qu'il préférait à celle des hommes.

sations qu'il avait éprouvées dans l'état sauvage.

Le même auteur parle d'un autre sauvage trouvé près de Bamberg, et qui avait douze ans environ. Il le vit lui-même courir à quatre pieds avec une agilité étonnante. Il mettait les chiens en fuite à coups de dents. Il avait été trouvé parmi des bœufs. Ses membres étaient d'une souplesse extraordinaire.

Un autre sauvage auquel on donna le nom de Joseph Ursin, fut trouvé, en 1661, vers l'âge de neuf ans, dans les forêts de la Lithuanie : « Tous ses sens, dit Moréri, étaient tellement abrutis, et il était si dénué d'esprit et de raison, qu'il semblait n'avoir rien de l'homme que le corps. Toutes ses inclinations tenaient entièrement de la bête. » Il marchait sur ses pieds et sur ses mains à la manière des ours, au milieu desquels on le prit (*Voy.* l'art. *Ours* dans le *Dict. d'hist. nat.* de Déterville, p. 455) ; il mangeait la chair crue et suçait la séve des arbres dont il déchirait l'écorce avec ses ongles (*Voy. Hist. nat. Poloniæ*, par le Jésuite RZACZINSKY, p. 355). C'est ce jeune homme qui donna lieu aux observations consignées dans les *Mémoires de l'Académie des sciences*. (*Voy.* ces *Mémoires*.)

Connor, médecin anglais qui avait demeuré en Pologne, vit à Varsovie, en 1694, un enfant qui avait été pris, vers l'âge de dix ans, au milieu d'une troupe d'ours dans les mêmes forêts de la Lithuanie où Joseph Ursin avait été rencontré trente-sept ans auparavant (*Evang. médic.*, Iéna, 1706, p. 133). Lorsqu'on l'atteignit, il poussait des hurlements à la manière des ours et marchait à quatre pieds. Ce ne fut qu'à force de soins qu'on put l'apprivoiser, lui apprendre à se tenir debout et à prononcer quelques mots. Quand il sut parler, on l'interrogea sur sa vie précédente ; mais il en avait perdu la mémoire et *ne savait pas plus ce qui lui était arrivé*, dit Connor, *que nous ne savons ce qui nous arrive au berceau*. Il essaya plusieurs fois de fuir la société humaine pour reprendre son ancien genre de vie.

Un médecin hollandais, Tulpius, rapporte (*Observ. méd.*, liv. IV, chap. 10) l'histoire d'un jeune homme trouvé dans un désert d'Irlande, au milieu d'un troupeau de moutons sauvages. Il avait la bouche fort grande, le front aplati, abaissé, le sommet de la tête très renflé, comme celui des béliers, et il s'en servait pour frapper à la manière de ces animaux. Son cri ressemblait au bêlement des brebis. La conformation de sa glotte, qui était très-large, lui facilitait ce cri. Il marchait à quatre pieds, sautant de roche en roche avec une merveilleuse agilité. Sa nourriture ordinaire était du foin et de l'herbe, qu'il savait distinguer à l'odorat sans se tromper. Sa taille était svelte et maigre, sa poitrine fort rentrée, sa physionomie assez agréable. On l'amena vers la fin du dix-septième siècle à Amsterdam ; il n'avait alors que seize ans et conservait toujours le désir de reprendre son ancienne manière de vivre.

Boërhaave avait coutume de rappeler, dans ses leçons de médecine, l'histoire d'un jeune homme égaré à l'âge de cinq ans, par ses parents, pendant une guerre, dans une forêt où il vécut sauvage jusqu'à vingt et un ans. On le nomma depuis *Jean de Liége*. Il se nourrissait d'herbes agrestes, de fruits et de racines sauvages, qu'il savait très-bien découvrir par l'odorat, et dont il distinguait les qualités avec une finesse étonnante. Il distinguait de très-loin, également par l'olfaction, la femme qui lui servait de garde. Il perdit peu à peu dans la société cette finesse de l'odorat. Il aspirait toujours à retourner dans les champs et les bois.

Un journal, publié à Breslaw, fait mention d'un garçon de treize ans, pris dans le Hanovre, près de Hameln, en 1734. Il avait l'air égaré et le caractère extrêmement farouche. Son nez était épaté, sa chevelure frisée et courte, sa taille svelte et petite. Quand on l'irritait, il poussait des cris semblables au bégayement (47). Il refusa d'abord toute autre nourriture que des fruits, qu'il choisissait et flairait. Il mangeait plus que deux hommes. Son ouïe était singulièrement fine et exercée. Il faisait souvent des sauts très-prestes, des gestes singuliers, et il baisait la terre. Le roi d'Angleterre l'ayant fait venir à Londres, on lui donna quelque éducation, mais il mourut trois ans après avoir été pris (*Breslauer Sammlung*, IV supp. *Versuch* 35).

On a aussi trouvé des femmes sauvages dans les forêts. Le journal de Breslaw où nous avons puisé l'histoire précédente donne la notice d'une jeune fille trouvée, en 1717, dans une forêt montueuse (province d'Over-Yssel, en Hollande). Elle pouvait avoir dix-neuf ans, marchait sur deux pieds, courait fort vite et vivait d'herbes, de racines et de feuillages. Elle faisait entendre un bégayement inintelligible. Elle regretta d'abord son premier genre de vie.

M. Sigaud-Lafond cite, dans son *Dictionnaire des merveilles de la nature*, l'histoire d'une autre fille trouvée, en 1767, dans le comté de Hont (basse-Hongrie). Elle était nue, grande, robuste, et paraissait avoir dix-huit ans. Sa peau était brune, son regard effaré, son caractère plein de rudesse. Elle ne voulait manger que de la chair crue, qu'elle dévorait avec une avidité extraordinaire, ainsi que des racines sauvages et des écorces d'arbres.

L'histoire la plus célèbre de ce genre est celle de mademoiselle Leblanc, racontée par Racine le fils, pour *faire connaître*, nous dit-il, *l'état où nous serions tous tant que nous som-*

(47) « Les individus que nous nommons sauvages, parce qu'ils ont été trouvés errants depuis leur enfance dans les forêts, ne peuvent point avoir de voix (ils n'ont que des cris), l'intelligence ne se développant pas dans l'état d'isolement, et nécessitant la vie sociale. » (MAGENDIE, *Précis de physiologie : De la vie proprement dite*, 2e édit.)

mes, si nous avions été, comme elle, privés en naissant de toute société.

En 1731, un être à forme humaine, pressé par la soif, entra dans le village de Sogny, à quelques lieues de Châlons. Il avait à la main un bâton court et gros par le bout, comme une masse. Les paysans lâchèrent contre lui un dogue dont le collier était armé de pointes de fer. Cet être inconnu attendit le dogue et, d'un coup de bâton, l'étendit mort sur la place. Ensuite il regagna la campagne et disparut dans la forêt voisine. Peu de jours après, les domestiques du château de Sogny aperçurent pendant la nuit, dans le jardin, sur un pommier chargé de fruits, une espèce de fantôme; ils s'approchèrent en silence afin d'environner l'arbre, mais le fantôme sauta sur un pommier voisin, et de là de branche en branche, hors du jardin, se sauvant dans le bois au sommet d'un arbre très-élevé. Le seigneur de Sogny accourut avec ses domestiques et des paysans, et l'on reconnut sur l'arbre un être semblable à une jeune fille à peau très-brune et à longs cheveux flottants. On cerna l'arbre où la jeune fille restait tapie dans le plus épais du feuillage. Après l'avoir gardée à vue pendant quelque temps, on pensa que la faim et la soif la feraient sortir de sa retraite. La dame du lieu fit placer au pied de l'arbre un seau plein d'eau (48). Après quelque hésitation, la jeune fille descendit et s'approcha du seau pour boire. Elle avalait l'eau en plongeant le menton jusqu'à la bouche. On la saisit, mais ce ne fut pas sans de grandes résistances de sa part. Elle avait les ongles des pieds et des mains très-longs et très-durs. Ses doigts étaient singulièrement nerveux. Ses pouces étaient surtout très-forts et démesurément allongés. Arrivée au château, son premier mouvement fut de se jeter sur des volailles crues que le cuisinier préparait (49).

Tel avait été jusque-là l'abaissement de ses facultés intellectuelles, que, quoiqu'elle fût âgée de dix-sept à dix-huit ans lorsqu'on s'empara d'elle, *elle ne put se rappeler que peu de chose de son premier état*, quand on l'interrogea après qu'elle eut été instruite et qu'elle eut appris à parler. Mais si son intelligence était restée inerte, son corps avait acquis des facultés inconnues dans l'état social. Elle savait pousser de la gorge un cri effrayant, imiter le cri de quelques animaux, grimper aux arbres avec une agilité merveilleuse et sauter d'un arbre à l'autre, tuer les loups (50), prendre les lièvres à la course, boire leur sang et dévorer leur chair. « La manière dont elle courait après les lièvres, dit Racine, est surprenante; » elle a donné des exemples de sa façon de courir. Il ne paraissait presque point de mouvements dans ses pieds et aucun dans son corps; ce n'était point courir, mais glisser... Cette même agilité qu'elle avait sur la terre, elle l'avait dans l'eau, où elle allait chercher les poissons, qui étaient pour elle des mets très-friands. Elle restait longtemps plongée; l'eau paraissait être son élément. Sa force était si grande, qu'elle dit à Racine avoir repoussé six hommes qui voulaient entrer dans sa chambre, en renversant sa porte sur eux.

« Lorsque, peu à peu apprivoisée, elle eut appris notre langue (51), après avoir répété qu'elle ignorait d'où elle venait, n'ayant jamais vu que des forêts où elle avait vécu avec une compagne de son âge, elle raconta comment elle l'avait perdue, ce qu'elle m'a raconté dans la suite de la même façon. Toutes deux nageant dans une rivière (la Marne sans doute), entendirent un bruit qui les obligea de plonger. C'était un chasseur qui, de loin, ayant cru voir deux poules d'eau, avait tiré sur elles. Elles poussèrent leur voyage beaucoup plus loin ; et sortant de la rivière pour entrer dans un bois, elles trouvèrent un chapelet, qu'il fallut se disputer, parce que toutes deux voulaient s'en faire un bracelet. Notre sauvage ayant reçu un coup sur le bras répondit à sa compagne par un coup sur la tête, malheureusement si violent, que, suivant son expression, elle *la fit rouge*. Aussitôt, par ce mouvement de la nature qui nous porte à secourir nos semblables (52), elle va chercher un chêne et monte jusqu'au haut, espérant, m'a-t-elle dit, trouver une gomme propre à guérir le mal qu'elle avait fait. J'ignore quelle connaissance elle avait de ce remède. L'ayant trouvé, elle retourne à l'endroit où elle avait laissé sa compagne : elle n'y était plus et ne l'a jamais revue (53). »

Un autre sauvage, de onze à douze ans, aperçu d'abord dans les bois de la Canne (Tarn), puis dans les environs de Saint-Cernin (Aveyron), où il fut pris en 1798, a été l'objet d'explorations faites avec une rare sagacité d'esprit par le docteur Itard, médecin de l'institution impériale des Sourds-muets à Paris. « Ce malheureux enfant, dit M. Morel, offrait l'affligeant spectacle de la dégradation humaine. La grossièreté de ses

(48) Racine parle d'une anguille qu'on lui aurait montrée pour l'attirer. Cette circonstance de l'anguille est assez bizarre pour qu'on puisse soupçonner quelque erreur de la part de la jeune sauvage.

(49) Elle ne tarda pas à tomber dangereusement malade; elle ne pouvait trouver de soulagement qu'en suçant du sang chaud qui glissait dans ses veines comme une sorte de baume. Ses ongles et ses dents tombèrent à mesure qu'elle s'accoutuma à notre nourriture. La tentation de retourner dans les bois pour y vivre seule la prenait souvent, et la plus violente de ces tentations était celle de boire le sang de quelque animal vivant.

(50) Elle se servait pour cela d'un bâton qu'elle portait à une espèce de ceinture, et qu'elle a depuis appelé son *boutoir*.

(51) Extrait de la notice publiée par L. Racine dans son poëme de la *Religion*.

(52) On voit bien qu'ici comme dans plusieurs autres cas, Racine prête ses sentiments et ses idées à la pauvre sauvage.

(53) De Châlons, mademoiselle Leblanc fut conduite à Paris, où elle voulait se faire religieuse; mais sa faible santé l'empêcha d'exécuter cette résolution. Elle est morte à Paris vers 1780.

sens, ses appétits, ses instincts brutaux, son indifférence pour les objets étrangers à la satisfaction de ses besoins, ses habitudes sauvages, sa profonde aversion pour la société et ses ouvrages, son amour de l'indépendance, l'abrutissement de son intelligence, le son monotone et guttural de sa voix, tout, jusqu'à sa marche précipitée et au balancement de son corps, tout attestait la longue et délétère influence d'une vie errante et solitaire.» (*Notice biographique sur M. Itard*, dans les *Annales de l'éducation des sourds-muets.*)

« Etranger à cette opération réfléchie qui est la première source de nos idées, il ne donnait de l'*attention*, dit M. Itard, à aucun objet, parce qu'aucun objet ne faisait sur ses sens une impression durable. Ses yeux voyaient et ne regardaient point; ses oreilles entendaient et n'écoutaient jamais; et l'organe du toucher, restreint à l'opération mécanique de l'appréhension des corps, n'avait jamais été employé à en constater les formes et l'existence.» (*Rapport au ministre de l'intérieur.*)

Le sauvage de l'Aveyron, dont le développement fut assez remarquable par rapport à son point de départ, ne franchit pourtant pas les premiers degrés de la civilisation, et finit par rester stationnaire (54). Il mourut à Paris, en 1828. Il n'était point idiot, comme l'ont prétendu quelques auteurs systématiques, Gall, etc.; Virey, observateur judicieux, qui a vu et examiné plusieurs fois ce sauvage et en a fait le sujet d'une dissertation qu'il a publiée à la fin de son *Histoire naturelle du genre humain*, dit qu'on *ne peut pas le regarder comme imbécile* (55).

Nous venons de voir un jeune sauvage surpris dans les bois, sautant d'arbre en arbre, vivant nu, de la vie d'un singe plutôt que d'un homme, n'articulant aucun son que des cris imités des animaux qu'il avait entendus, dont l'intelligence reste profondément dégradée au milieu de cette vie errante et de cette liberté absolue. Nous pouvons citer un autre malheureux enfant qui, pendant douze ans, a été, au contraire, retenu dans une contrainte et une captivité absolue au fond d'un cachot où un homme dont il ne voyait jamais la figure lui apportait chaque jour du pain et une cruche d'eau. Ce jeune homme fut trouvé au mois de mai 1828, à l'entrée d'une des portes de la ville de Nuremberg, dans une attitude immobile. Il ne parlait pas, mais il pleurait. Il tenait en main une lettre adressée à un officier du régiment des chevau-légers en garnison dans la ville. Cette lettre annonçait que, depuis l'âge de quatre ans jusqu'à celui de seize, le porteur avait été renfermé dans un cachot, qu'il avait été baptisé, que son nom était Gaspar Hauser, et qu'il était destiné à entrer dans le régiment des chevau-légers. « Jamais, lit-on dans une lettre adressée au rédacteur du *Globe*, le 15 novembre 1829, jamais il n'y eut table rase comme celle de son esprit et de son âme à seize ans.

« ... Jusqu'à présent, dit M. Feuerbach (56), c'est-à-dire peu de temps après qu'il fut sorti de son cachot, rien n'existait pour lui que ce qu'il pouvait voir, ouïr, sentir, flairer ou goûter, et son esprit, si vif et bientôt si spéculatif, n'acceptait encore rien de ce qui échappe aux sens ou qui ne pouvait lui être rendu sensible. »

Après avoir reçu un développement intellectuel très-remarquable, l'infortuné Gaspar fut assassiné en plein midi au jardin botanique de la ville de Nuremberg (1832).

Gaspar Hauser présenta des particularités physiologiques qui méritent d'être remarquées.

Sa physionomie était, au sortir de son cachot, très-commune et sans expression; les parties inférieures de sa figure s'étendaient un peu en avant. Ses yeux avaient l'expression d'une torpeur animale. La partie gauche de sa figure était notablement retirée et tordue. Mais cette conformation de sa figure changea tout à fait dans le laps de quelques mois; son regard devint vif et expressif, les parties inférieures et saillantes de la figure rentrèrent tellement, qu'il était difficile de le reconnaître. Il montrait la plus grande horreur pour toute espèce d'aliments, excepté pour le pain et l'eau. Sa salive était terne et tellement collante, qu'il s'en servait pour attacher des images à la muraille; lorsqu'on voulait les en arracher, c'était ordinairement le papier ou la chaux qui cédaient.

Sa vue ne connaissait, pour ainsi parler, ni jour ni nuit; il marchait pendant les ténèbres avec la même assurance que pendant le

(54) M. Morel, ouvrage cité. — On lira avec un vif intérêt les deux *Mémoires* publiés par M. Itard, le premier intitulé : *De l'éducation d'un homme sauvage ou des premiers développements physiques et moraux du jeune sauvage de l'Aveyron* (1801). Le second porte le titre de : *Rapport au ministre de l'intérieur sur les nouveaux développements du sauvage de l'Aveyron* (1807). Nous en donnons de longs extraits plus loin.

(55) Nous ajouterons quelques détails physiologiques sur ce jeune Aveyronais. Quand on le prit, on lui présenta des pommes de terre qu'il mangea crues ainsi que des châtaignes et des glands, rejetant toute autre nourriture, telle que viande, pain, pommes, etc.; il rejetait aussi le sucre, le sel, etc.; il flairait toutes les nourritures qu'on lui offrait, avant de les goûter. Il se tenait presque tout le jour accroupi, mangeant continuellement et aimant à dormir ensuite. En se couchant, il se blottissait en boule et se berçait pour s'aider à dormir. Il était très-maigre quand on le prit; il devint fort gras. Il ne craignait nullement le grand froid ni l'extrême chaleur. Quand il suait, il se parsemait la peau de poussière, car il n'aimait pas l'humidité. Ses mains n'étaient point calleuses, mais il avait de grands ongles, et ses doigts étaient d'une flexibilité étonnante. Ses cheveux blonds lui couvraient presque tout le visage. Il n'avait aucune idée de pudeur; il ne songeait qu'à lui et ne sentait que lui seul : c'était un parfait égoïste.

(56) L'ouvrage de M. Feuerbach est intitulé : *Kaspar Hauser, Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen*, Ansbach, 1832. Cet écrit est plein d'intérêt au point de vue physiologique et psychologique.

jour. En pleine nuit, il pouvait distinguer les couleurs même foncées, le vert, le bleu, etc. Son ouïe était aussi d'une subtilité merveilleuse. Son odorat fut la cause que toute sa vie ne fut plus qu'un tourment. Ce qui nous paraît, à nous, sans odeur, était loin de l'être pour lui. Il pouvait distinguer de loin, même lorsqu'il ne les voyait pas, les différentes sortes d'arbres.

Quant à la susceptibilité des organes du *toucher*, surtout pour les irritations galvaniques, elle était étonnante. Lorsqu'on dirigeait vers lui le pôle nord de la barre aimantée, il ressentait qu'un courant d'air partait de lui; si c'était le pôle sud, il disait qu'on soufflait sur lui. Pendant ces expériences, la sueur lui venait au front et il se sentait agité. Un jour, entré dans une boutique d'ouvrages de laiton, il se hâta d'en sortir, en criant qu'il était tiré par tout le corps et de tous les côtés.

On a, en outre, observé en lui, à un degré supérieur, le magnétisme animal.

Nous venons de voir, dans les divers récits qui précèdent, l'histoire de l'*homme de la nature* non moins cher à la philosophie de notre temps qu'à celle du siècle dernier. C'est à l'école de J.-J. Rousseau qu'appartiennent aujourd'hui la plupart des zoologues, anthropologues, ethnographes et philosophes de la France, de l'Allemagne, etc. Tous partent de l'*homme de la nature*, idéal éternel des doctrines philosophiques et sociales modernes. Toutefois il faut convenir que les faits sont bien peu favorables au système. En effet, si l'homme, comme on le prétend, avait commencé par l'*état de nature*, on ne comprend pas comment il en eût pu sortir. Tous les individus, isolés au fond des bois, dans la compagnie des animaux, dont nous venons de lire l'histoire, ont regretté leur premier genre de vie, et nous n'en avons vu aucun chercher à améliorer son abjecte condition. Tous, au contraire, en sont très-satisfaits et désirent y rentrer après avoir été violemment introduits dans la société humaine (57).

Non-seulement l'âme était descendue au dernier terme de la dégradation, mais le corps lui-même tendait à changer de formes et de proportions. La station droite devenait horizontale à la manière des quadrupèdes. La conformation de plusieurs parties de la tête et de la poitrine se rapprochait de celle des moutons au milieu desquels il vivait, dans l'enfant irlandais décrit par Tulpius. Nous avons remarqué la longueur des pouces chez la sauvage de Sogny, chez tous, la longueur et la dureté des ongles, la force des dents qui permettait aux uns de dévorer la chair crue, aux autres de broyer le foin, les feuilles, les écorces d'arbre, ou de mettre en fuite, en les mordant, les animaux les plus féroces. La plupart ont les cris des animaux au milieu desquels ils vivent ou des cris plus effrayants encore. Tout, dans leurs habitudes, se rapporte au corps, à sa nourriture, à sa conservation, à la satisfaction de ses besoins les plus grossiers; aussi développent-ils des facultés que *à priori* on ne croirait pas l'homme capable d'acquérir. Ils courent, grimpent, sautent, avec une prodigieuse légèreté, ou nagent, plongent, pêchent avec la main, prennent à la course les animaux les plus agiles, abattent d'un seul coup les animaux féroces. (La sauvage de Sogny et sa compagne.) La plupart des sens, l'ouïe, la vue, l'odorat surtout, ont une finesse extrême. Chez plusieurs, l'odorat sert à distinguer, avec l'infaillibilité de l'instinct des animaux, les plantes qui leur conviennent.

Toutefois, on n'est pas peu embarrassé pour expliquer comment à l'origine le corps peut s'accoutumer à un régime si étrange et prendre les habitudes d'une hygiène si anormale. La transition à un état si en dehors des conditions ordinaires, a dû être préparée par une première enfance probablement fort misérable, vagabonde, accoutumée déjà aux privations, aux souffrances de toutes sortes. Il semble qu'un enfant même de sept à huit ans, élevé jusqu'à cet âge chez des parents qui auraient pu lui procurer la nourriture, le vêtement et un toit, périrait infailliblement s'il était jeté tout à coup au milieu de nos forêts si stériles en fruits comestibles. Il ne tarderait pas à être victime de la faim, de la nudité, des dures intempéries de nos climats et de mille dangers contre lesquels il serait sans ressource.

Quant à ceux de ces individus qui vivaient en société avec des animaux féroces qui les avaient adoptés, c'est une difficulté de plus à résoudre.

Nous terminerons ce que nous avions à dire sur l'*homme de la nature* par quelques remarques sur l'opinion d'un auteur récent qui voit dans certains actes de mademoiselle Leblanc des *actes raisonnés*, des *sentiments du cœur*, la *réflexion* et le *calcul de la pensée* (le P. Chastel, *De la valeur de la raison*). Il se fonde d'abord sur ce qu'ayant été *questionnée par signes pour savoir où elle était née, elle montra un arbre*. J'avoue que je serais singulièrement embarrassé si j'avais à faire comprendre *par signes* cette question à une personne ordinaire : *Où êtes-vous née?* mais mon embarras serait extrême si je m'adressais à une pauvre sauvage intellectuellement aussi dénuée que celle dont nous parlons, et je craindrais fort de n'avoir point été compris. Quel est le *signe* ou quels sont les *signes naturels* qu'on pourrait employer dans une pareille circonstance? La question qu'on lui adressait était assez complexe, et je ne vois pas comment elle peut être exprimée par des *signes naturels*. Il y a tout lieu de croire que notre sauvage ne comprit rien aux gestes qu'on faisait devant elle. Ce qui confirme cette supposition, c'est que, plus tard, quand elle sut parler, elle dit à M. Valmont de Bomare qui la vit et l'interrogea en 1765, que *ses parents cultivaient la terre et*

(57) Aucune société barbare ou sauvage n'est sortie de son état par elle-même et sans un éducateur. Il en est de même de l'individu.

qu'elle allait souvent ramasser des herbes sur le bord de la mer pour engraisser leur terrain. Ainsi la *précision* de sa réponse aux gens de Sogny est tout à fait chimérique.

Le même auteur voit les *sentiments du cœur* et un *calcul de la pensée* dans l'action d'aller chercher au haut d'un chêne un remède propre à guérir la plaie qu'elle avait faite à sa compagne (58). Ce fait est fort obscur dans l'histoire de notre sauvage. Qu'était-ce que ce remède? Racine parle d'une *gomme*.., qui est-ce qui connaît la gomme du chêne et sa propriété sanguisorbe? Le *tan* mélangé au charbon pulvérisé est très-utile pour panser les plaies, mais on ne prétendra pas sans doute que le *calcul de la pensée* de la jeune sauvage allait jusque-là. Il est très-vraisemblable que ses souvenirs étaient bien confus sur ce point. En effet, elle dit à M. Valmont de Bomare que, « voyant saigner sa compagne, elle courut chercher des grenouilles, en écorcha une, lui colla la peau sur le front et banda la plaie avec une lanière d'écorce d'arbre qu'elle avait arrachée avec ses ongles. La blessée prit le chemin de la rivière et disparut sans qu'on ait su depuis ce qu'elle est devenue. » Elle dit, au contraire, à Racine qu'étant *retournée à l'endroit où elle avait laissé sa compagne, elle ne l'y trouva plus*... Que croire, que penser au milieu de toutes ces contradictions (59)?

Les lois qui régissent l'homme sont unes et invariablement les mêmes dans les mêmes conditions d'existence. C'est en vain que nos systèmes essayent de les faire fléchir, et de chercher dans l'individu isolé ce qui ne peut se trouver que dans l'individu social. L'homme intelligent et moral ne se développera jamais spontanément et sans le secours d'une puissance et d'une direction externes, parce qu'il n'a point en lui-même la raison de son développement. Dans l'isolement et sans aucune parole d'instruction, la nature psychique restera inerte en lui et sans manifestation, c'est-à-dire sans réaction, parce qu'elle ne recevra point d'action qui lui convienne, d'excitation qui réveille et vivifie le germe qui dort en elle. L'homme physique seul se développera en raison des influences qui le pénètrent, mais l'intelligence et la volonté demeureront ensevelies dans les instincts de l'animalité.

Cette question de l'homme de la nature est trop importante pour que nous n'y insistions pas en reproduisant ici un document extrêmement remarquable, rédigé d'après les faits et les expériences que le célèbre médecin Itard avait recueillis pendant les quatre ou cinq années qu'il consacra à l'éducation du *sauvage de l'Aveyron* dont nous avons parlé plus haut. Voici le rapport qu'il adressa à son excellence le ministre de l'intérieur.

« Monseigneur,

« Vous parler du sauvage de l'Aveyron, c'est reproduire un nom qui n'inspire plus maintenant aucune espèce d'intérêt, c'est rappeler un être oublié par ceux qui n'ont fait que le voir, et dédaigné par ceux qui ont cru le juger. Pour moi, qui me suis borné jusqu'à présent à l'observer, et à lui prodiguer mes soins, fort indifférent à l'oubli des uns et au dédain des autres, étayé sur cinq années d'observations journalières, je viens faire à Votre Excellence le rapport qu'elle attend de moi, lui raconter ce que j'ai vu et ce que j'ai fait, exposer l'état actuel de ce jeune homme, les voies longues et difficiles par lesquelles il y a été conduit, et les obstacles qu'il a franchis, comme ceux qu'il n'a pu surmonter. Si tous ces détails, Monseigneur, vous paraissaient peu dignes de votre attention, et bien au-dessous de l'idée avantageuse que vous en avez conçue, Votre Excellence voudrait bien, pour mon excuse, être intimement persuadée que, sans l'ordre formel que j'ai reçu d'elle, j'eusse enveloppé d'un profond silence, et condamné à un éternel oubli, des travaux dont le résultat offre bien moins l'histoire des progrès de l'élève, que celle des non-succès de l'instituteur. Mais, en me jugeant ainsi moi-même avec impartialité, je crois néanmoins qu'abstraction faite du but auquel je visais dans la tâche que je me suis volontairement imposée, et considérant cette entreprise sous un point de vue plus général, vous ne verrez pas sans quelque satisfaction, Monseigneur, dans les diverses expériences que j'ai tentées, dans les nombreuses observations que j'ai recueil-

(58) Suivant Racine, c'était en lui disputant un chapelet qu'elle avait fait cette plaie à sa compagne; suivant l'auteur de l'*Homme de la nature* (t. Ier, p. 235, à la note), c'était en lui disputant un lapin.

(59) Si la sauvage de Sogny avait eu des *idées* comme celles qu'on lui suppose, il semble qu'elle aurait *pensé* à se rapprocher de ses semblables, à implorer leur assistance. Dans ses courses vagabondes, elle avait eu mainte occasion de voir d'autres hommes, leurs habitations, les produits de leur industrie, et pourtant jamais elle n'a le désir ou la curiosité de se mettre en rapport avec eux. Tout en elle se meut sous l'impulsion de l'organisme et de ses plus grossiers instincts. L'homme, par le côté matériel de son être, résumant en lui les êtres inférieurs, en a toutes les propriétés égoïstes : il jouit comme un animal, il absorbe comme un végétal, il s'isole comme un minéral.

« L'homme privé dès sa naissance du commerce de ses semblables et de l'usage de tous les signes que ce commerce nous conduit à instituer, ne s'élève point au-dessus du cercle étroit dans lequel végète la brute que nous vouons au mépris, et à laquelle nous daignons à peine accorder quelque portion de notre intelligence. On connaît l'histoire du jeune homme trouvé dans les forêts de la Lithuanie, qui donna lieu aux observations consignées dans les Mémoires de l'Académie des sciences. On connaît celle de la sauvage champenoise. On sait qu'ils ne différaient en rien des animaux au milieu desquels ils s'étaient trouvés jusqu'alors exilés. Ils avaient leurs penchants, leurs habitudes, leur industrie ; rien en eux n'annonçait la présence de cette raison qui réfléchit, qui combine, qui règle toutes nos facultés, et fait de l'homme un être pensant. » (De Gérando, *Des signes et de l'art de penser*, t. I, Introd., p. I.)

lies, une collection de faits propres à éclairer l'histoire de la philosophie médicale, l'étude de l'homme incivilisé, et la direction de certaines éducations privées.

« Pour apprécier l'état actuel du jeune sauvage de l'Aveyron, il serait nécessaire de rappeler son état passé. Ce jeune homme, pour être jugé sainement, ne doit être comparé qu'à lui-même. Rapproché d'un adolescent du même âge, il n'est plus qu'un être disgracié, rebut de la nature, comme il le fut de la société. Mais si l'on se borne aux deux termes de comparaison qu'offrent l'état passé et l'état présent du jeune Victor, on est étonné de l'espace immense qui les sépare; et l'on peut mettre en question si Victor ne diffère pas plus du sauvage de l'Aveyron arrivant à Paris, qu'il ne diffère des autres individus de son âge et de son espèce.

« Je ne vous retracerai pas, Monseigneur, le tableau hideux de cet homme animal, tel qu'il était au sortir de ses forêts. Dans un opuscule que j'ai fait imprimer il y a quelques années, et dont j'ai l'honneur de vous offrir un exemplaire, j'ai dépeint cet être extraordinaire d'après les traits mêmes que je puisai dans un rapport fait par un médecin célèbre à une société savante. Je rappellerai seulement ici que la commission dont ce médecin fut le rapporteur, après un long examen et des tentatives nombreuses, ne put parvenir à fixer un moment l'attention de cet enfant, et chercha en vain à démêler, dans ses actions et ses déterminations, quelque acte d'intelligence, ou quelque témoignage de sensibilité. Etranger à cette opération réfléchie qui est la première source de nos idées, il ne donnait de l'*attention* à aucun objet, parce qu'aucun objet ne faisait sur ses sens nulle impression durable. Ses yeux voyaient et ne regardaient point, ses oreilles entendaient et n'écoutaient jamais; et l'organe du toucher, restreint à l'opération mécanique de l'appréhension des corps, n'avait jamais été employé à en constater les formes et l'existence. Tel était enfin l'état des facultés physiques et morales de cet enfant, qu'il se trouvait placé non-seulement au dernier rang de son espèce, mais encore au dernier échelon des animaux, et qu'on peut dire en quelque sorte qu'il ne différait d'une plante qu'en ce qu'il avait, de plus qu'elle, la faculté de se mouvoir et de crier. Entre cette existence moins qu'animale et l'état actuel du jeune Victor, il y a une différence prodigieuse, et qui paraîtrait bien plus tranchée si, supprimant tout intermédiaire, je me bornais à rapprocher vivement les deux termes de la comparaison. Mais, persuadé qu'il s'agit bien moins de faire constater ce tableau que de le rendre fidèle et complet, j'apporterai tous mes soins à exposer succinctement les changements survenus dans l'état du jeune sauvage; et, pour mettre plus d'ordre et d'intérêt dans l'énumération des faits, je les rapporterai en trois séries distinctes, relatives au triple développement des fonctions des sens, des fonctions intellectuelles, et des facultés affectives.

Ire Série. — *Développement des fonctions des sens.*

« I. On doit aux travaux de Locke et de Condillac d'avoir apprécié l'influence puissante qu'a, sur la formation et le développement de nos idées, l'action isolée et simultanée de nos sens. L'abus qu'on a fait de cette découverte n'en détruit ni la vérité, ni les applications pratiques qu'on peut en faire à un système d'éducation médicale. C'est d'après ces principes que, lorsque j'eus rempli les vues principales que je m'étais d'abord proposées, et que j'ai exposées dans mon premier ouvrage, je mis tous mes soins à exercer et à développer séparément les organes des sens du jeune Victor.

« II. Comme de tous les sens l'ouïe est celui qui concourt le plus particulièrement au développement de nos facultés intellectuelles, je mis en jeu toutes les ressources imaginables pour tirer de leur long engourdissement les oreilles de notre sauvage. Je me persuadai que, pour faire l'éducation de ce sens, il fallait en quelque sorte l'isoler, et que n'ayant à ma disposition, dans tout le système de son organisation, qu'une dose très-modique de sensibilité, je devais la concentrer sur le sens que je voulais mettre en jeu, en paralysant artificiellement celui de la vue, par lequel se dépense la plus grande partie de cette sensibilité. En conséquence, je couvris d'un bandeau épais les yeux de Victor, et fis retentir à ses oreilles les sons les plus forts et les plus dissemblables. Mon dessein n'était pas seulement de les lui faire entendre, mais encore de les lui faire écouter. Afin d'obtenir ce résultat, dès que j'avais rendu un son, j'engageais Victor à en produire un pareil, en faisant retentir le même corps sonore, et à frapper sur un autre dès que son oreille l'avertissait que je venais de changer d'instrument. Mes premiers essais eurent pour but de lui faire distinguer le son d'une cloche et celui d'un tambour: et de même qu'un an auparavant j'avais conduit Victor de la grossière comparaison de deux morceaux de carton, diversement colorés et figurés, à la distinction des lettres et des mots, j'avais tout lieu de croire que l'oreille, suivant la même progression d'attention que le sens de la vue, en viendrait bientôt à distinguer les sons les plus analogues, et les différents tons de l'organe vocal, ou la parole. Je m'attachai en conséquence à rendre les sons progressivement moins disparates, plus compliqués et plus rapprochés. Bientôt je ne me contentai pas d'exiger qu'il distinguât le son d'un tambour et celui d'une cloche, mais encore la différence de son que produisait le choc de la baguette, frappant ou sur la peau, ou sur le cercle, ou sur le corps du tambour, sur le timbre d'une pendule, ou sur une pelle à feu très-sonore.

« III. J'adaptai ensuite cette méthode comparative à la perception des sons d'un instrument à vent, qui, plus analogues à ceux de la voix, formaient le dernier degré de l'échelle au moyen de laquelle j'espérais conduire mon élève à l'audition des différentes intona-

tions du larynx. Le succès répondit à mon attente ; et dès que je vins à frapper l'oreille de notre sauvage du son de ma voix, je trouvai l'ouïe sensible aux intonations les plus faibles.

« IV. Dans ces dernières expériences, je ne devais point exiger, comme dans les précédentes, que l'élève répétât les sons qu'il percevait. Ce double travail, en partageant son attention, eût été hors du plan que je m'étais proposé, qui était de faire séparément l'éducation de chacun de ses organes. Je me bornai donc à exiger la simple perception des sons. Pour être sûr de ce résultat, je plaçais mon élève vis-à-vis de moi, les yeux bandés, les poings fermés, et je lui faisais étendre un doigt toutes les fois que je rendais un son. Ce moyen d'épreuve fut bientôt compris; à peine le son avait-il frappé l'oreille, que le doigt était levé avec une sorte d'impétuosité, et souvent même avec des démonstrations de joie, qui ne permettaient pas de douter du goût que l'élève prenait à ces bizarres leçons. En effet, soit qu'il trouvât un véritable plaisir à entendre le son de la voix humaine, soit qu'il eût enfin surmonté l'ennui d'être privé de la lumière pendant des heures entières, plus d'une fois je l'ai vu, dans l'intervalle de ces sortes d'exercices, venir à moi, son bandeau à la main, se l'appliquer sur les yeux, et trépigner de joie lorsqu'il sentait mes mains le lui nouer fortement derrière la tête. Ce ne fut que dans ces dernières expériences que se manifestèrent ces témoignages de contentement. Je m'en applaudis d'abord ; et, loin de les réprimer, je les excitai même, sans penser que je me préparais là un obstacle qui allait bientôt interrompre la série de ces expériences utiles, et annuler des résultats si péniblement obtenus.

« V. Après m'être bien assuré, par le mode d'expérience que je viens d'indiquer, que tous les sons de la voix, quel que fût leur degré d'intensité, étaient perçus par Victor, je m'attachai à les lui faire comparer. Il ne s'agissait plus ici de compter simplement les sons de la voix, mais d'en saisir les différences, et d'apprécier toutes ces modifications et variétés de tons dont se compose la musique de la parole. Entre ce travail et le précédent, il y avait une distance prodigieuse, pour un être dont le développement tenait à des efforts gradués, et qui ne marchait vers la civilisation que parce que je l'y conduisais par une route insensible. En abordant la difficulté qui se présentait ici, je m'armai plus que jamais de patience et de douceur, encouragé d'ailleurs par l'espoir qu'une fois cet obstacle franchi, tout était fait pour le sens de l'ouïe. Nous débutâmes par la comparaison des voyelles, et nous fîmes encore servir la main à nous assurer du résultat de nos expériences. Chacun des cinq doigts fut désigné pour être le signe d'une des cinq voyelles, et en constater la perception distincte. Ainsi le pouce représentait l'A, et devait se lever dans la prononciation de cette voyelle ; l'index était le signe de l'E, le doigt du milieu celui de l'I, et ainsi de suite.

« VI. Ce ne fut pas sans peine et sans beaucoup de longueurs que je parvins à lui donner l'idée distincte des voyelles. La première qu'il distingua nettement fut l'O ; ce fut ensuite la voyelle A. Les trois autres offrirent plus de difficultés, et furent pendant longtemps confondues entre elles ; à la fin cependant l'oreille commença à les percevoir distinctement. Ce fut alors que reparurent, dans toute leur vivacité, ces démonstrations de joie dont j'ai déjà parlé, et qu'avaient momentanément interrompues nos nouvelles expériences. Mais comme celles-ci exigeaient de la part de l'élève une attention bien plus soutenue, des comparaisons délicates, des jugements répétés, il arriva que ces accès de joie, qui jusqu'alors n'avaient fait qu'égayer nos leçons, vinrent à la fin les troubler. Dans ces moments tous les sons étaient confondus, et les doigts indistinctement levés, souvent même tous à la fois, avec une impétuosité désordonnée et des éclats de rire vraiment impatientants. Pour réprimer cette gaieté importune, j'essayai de rendre l'usage de la vue à mon trop joyeux élève, et de poursuivre ainsi nos expériences, en l'intimidant par une figure sévère et même un peu menaçante. Dès lors plus de joie, mais en même temps distractions continuelles du sens de l'ouïe, en raison de l'occupation que fournissaient à celui de la vue tous les objets qui l'entouraient. Le moindre dérangement dans la disposition des meubles ou dans ses vêtements, le plus léger mouvement des personnes qui étaient autour de lui, un changement un peu brusque dans la lumière solaire, tout attirait ses regards, tout était, pour lui, le motif d'un déplacement. Je reportai le bandeau sur les yeux, et les éclats de rire recommencèrent. Je m'attachai alors à l'intimider par mes manières, puisque je ne pouvais pas le contenir par mes regards. Je m'armai d'une des baguettes du tambour qui servait à nos expériences, et lui en donnais de petits coups sur les doigts lorsqu'il se trompait. Il prit cette correction pour une plaisanterie, et sa joie n'en fut que plus bruyante. Je crus devoir, pour le détromper, rendre la correction un peu plus sensible. Je fus compris, et ce ne fut pas sans un mélange de peine et de plaisir que je vis, dans la physionomie assombrie de ce jeune homme, combien le sentiment de l'injure l'emportait sur la douleur du coup. Des pleurs sortirent de dessous son bandeau, je me hâtai de l'enlever ; mais, soit embarras ou crainte, soit préoccupation profonde des sens intérieurs, quoique débarrassé de ce bandeau, il persista à tenir les yeux fermés. Je ne puis rendre l'expression douloureuse que donnaient à sa physionomie ses deux paupières ainsi rapprochées, à travers lesquelles s'échappaient de temps en temps quelques larmes. Oh ! combien dans ce moment, comme dans beaucoup d'autres, prêt à renoncer à la tâche que je m'étais imposée, et regardant comme perdu le temps que j'y donnais, ai-je regretté d'avoir connu

cet enfant, et condamné hautement la stérile et inhumaine curiosité des hommes qui, les premiers, l'arrachèrent à une vie innocente et heureuse !

« VII. Cette scène mit fin à la bruyante gaieté de mon élève. Mais je n'eus pas lieu de m'applaudir du succès, et je n'avais paré à un inconvénient que pour tomber dans un autre. Un sentiment de crainte prit la place de cette gaieté folle, et nos exercices en furent plus troublés encore. Lorsque j'avais émis un son, il me fallait attendre plus d'un quart d'heure le signal convenu; et, lors même qu'il était fait avec justesse, c'est avec une lenteur, avec une incertitude telles, que si, par hasard, je venais à faire le moindre bruit ou le plus léger mouvement, Victor, effarouché, refermait subitement le doigt, dans la la crainte de s'être mépris, et en levait un autre avec la même ardeur et la même circonspection. Je ne désespérai point encore, et je me flattai que le temps, beaucoup de douceur, et des manières encourageantes, pourraient dissiper cette fâcheuse et excessive timidité. Je l'espérai en vain, et tout fut inutile. Ainsi s'évanouirent les brillantes espérances, fondées, avec quelque raison peut-être, sur une chaîne non interrompue d'expériences utiles autant qu'intéressantes. Plusieurs fois depuis ce temps-là, et à des époques très-éloignées, j'ai tenté les mêmes épreuves, et je me suis vu forcé d'y renoncer de nouveau, arrêté par le même obstacle.

« VIII. Néanmoins, cette série d'expériences faites sur le sens de l'ouïe n'a pas été tout à fait inutile. Victor lui est redevable d'entendre distinctement quelques mots d'une seule syllabe, et de distinguer surtout avec beaucoup de précision, parmi les différentes intonations du langage, celles qui sont l'expression du reproche, de la colère, de la tristesse, du mépris, de l'amitié, alors même que ces divers mouvements de l'âme ne sont accompagnés d'aucun jeu de la physionomie, ni de ces pantomimes naturelles qui en constituent le caractère extérieur.

« IX. Affligé plutôt que découragé du peu de succès obtenu sur le sens de l'ouïe, je me déterminai à donner tous mes soins à celui de la vue. Mes premiers travaux l'avaient déjà beaucoup amélioré, et avaient tellement contribué à lui donner de la fixité et de l'attention, qu'à l'époque de mon premier rapport, mon élève était parvenu à distinguer les lettres en métal, et à les placer dans un ordre convenable, pour en former quelques mots. De ce point-là à la perception distincte des signes écrits et au mécanisme même de l'écriture, il y avait bien loin encore; mais heureusement toutes ces difficultés se trouvaient en quelque sorte sur le même plan; aussi furent-elles facilement surmontées. Au bout de quelques mois, mon élève savait lire et écrire passablement une série de mots, dont plusieurs différaient assez peu entre eux pour être aisément confondus par un œil inattentif. Mais cette lecture était tout intuitive; Victor lisait les mots sans les prononcer, et sans en connaître même la signification. Pour peu que l'on fasse attention à ce mode de lecture, le seul qui fût praticable envers un être de cette nature, on ne manquera pas de demander comment j'étais sûr que des mots non prononcés, et auxquels il n'attachait encore aucun sens, étaient lus assez distinctement pour n'être pas confondus les uns avec les autres. Rien de si simple cependant que le procédé que j'employais pour en avoir la certitude. Tous les mots soumis à la lecture étaient également écrits sur deux tableaux; j'en prenais un, et faisais tenir l'autre à Victor; puis, parcourant successivement, avec le bout du doigt, tous les mots connus dans celui des deux tableaux que j'avais entre mes mains, j'exigeais qu'il me montrât, dans l'autre tableau, le double de chaque mot que je lui désignais. J'avais eu soin de suivre un ordre tout à fait différent dans l'arrangement de ces mots, de telle sorte que la place que l'un d'eux occupait dans un tableau ne donnât aucun indice de celle que son pareil tenait dans l'autre. De là, la nécessité d'étudier en quelque sorte la physionomie particulière de tous ces signes, pour les reconnaître du premier coup d'œil.

« X. Lorsque l'élève, trompé par l'apparence d'un mot, le désignait à la place d'un autre, je lui faisais rectifier son erreur, sans la lui indiquer, mais seulement en l'engageant à épeler. Épeler était, pour nous, comparer intuitivement, et l'un après l'autre, toutes les lettres qui entrent dans la composition de deux mots. Cet examen, véritablement analytique, se faisait d'une manière très-rapide; je touchais, avec l'extrémité d'un poinçon, la première lettre d'un des deux mots qu'il fallait comparer; Victor en faisait autant sur la première lettre de l'autre mot; nous passions de même à la seconde; et nous continuions ainsi, jusqu'à ce que Victor, cherchant toujours à trouver dans son mot les lettres que je lui montrais dans le mien, parvînt à rencontrer celle qui commençait à établir la différence des deux mots.

« XI. Bientôt il ne fut plus nécessaire de recourir à un examen aussi détaillé pour lui faire rectifier ses méprises. Il me suffisait alors de fixer un instant ses yeux sur le mot qu'il prenait pour un autre, pour lui en faire sentir la différence : et je puis dire que l'erreur était réparée presque aussitôt qu'indiquée. Ainsi fut exercé et perfectionné ce sens important, dont l'insignifiante mobilité avait fait échouer les premières tentatives qu'on avait faites pour le fixer, et fait naître les premiers soupçons d'idiotisme.

« XII. Ayant ainsi déterminé l'éducation du sens de la vue, je m'occupai de celle du toucher. Quoique éloigné de partager l'opinion de Buffon et de Condillac sur le rôle important qu'ils font jouer à ce sens, je ne regardai pas comme perdus les soins que je pouvais donner au toucher, ni sans intérêt les observations que pouvait me fournir le développement de ce sens. On a vu, dans mon premier mémoire, que cet organe, primitivement borné à la mécanique appréhension des corps, avait dû à l'effet puissant des

bains chauds le recouvrement de quelques-unes de ses facultés, celle entre autres de percevoir le froid et le chaud, le rude et le poli des corps. Mais si l'on fait attention à la nature de ces deux espèces de sensations, on verra qu'elles sont communes à la peau qui recouvre toutes nos parties. L'organe du toucher, n'ayant fait que recevoir sa part de la sensibilité que j'avais réveillée dans tout le système cutané, ne percevait jusque-là que comme une portion de ce système, puisqu'il n'en différait par aucune fonction qui lui fût particulière.

« XIII. Mes premières expériences confirmèrent la justesse de cet aperçu. Je mis au fond d'un vase opaque, dont l'embouchure pouvait à peine permettre l'introduction du bras, des marrons cuits encore chauds et des marrons de la même grosseur à peu près, mais crus et froids. Une des mains de mon élève était dans le vase, et l'autre dehors, ouverte sur ses genoux. Je mis sur celle-ci un marron chaud, et demandai à Victor de m'en retirer un pareil du fond du vase; il me l'amena en effet. Je lui en présentai un froid; celui qu'il retira de l'intérieur du vase le fut aussi. Je répétai plusieurs fois cette expérience, et toujours avec le même succès. Il n'en fut pas de même lorsqu'au lieu de faire comparer à l'élève la température des corps, je voulus, par le même moyen d'exploration, le faire juger de leur configuration. Là commençaient les fonctions exclusives du tact, et ce sens était encore neuf. Je mis dans le vase des châtaignes et des glands; et lorsqu'en présentant l'un ou l'autre de ces fruits à Victor, je voulus exiger de lui qu'il m'en amenât un pareil du fond du vase, ce fut un gland pour une châtaigne, ou une châtaigne pour un gland. Il fallait donc mettre ce sens, comme tous les autres, dans l'exercice de ses fonctions, et y procéder dans le même ordre. A cet effet, je l'exerçai à comparer des corps très-disparates entre eux non-seulement par leur forme, mais encore par leur volume, comme une pierre et un marron, un sou et une clef. Ce ne fut pas sans peine que je réussis à faire distinguer ces objets par le tact. Dès qu'ils cessèrent d'être confondus, je les remplaçai par d'autres moins dissemblables, comme une pomme, une noix et de petits cailloux. Je soumis ensuite à cet examen manuel les marrons et les glands, et cette comparaison ne fut plus qu'un jeu pour l'élève. J'en vins au point de lui faire distinguer de la même manière les lettres en métal les plus analogues par leurs formes, telles que le B et l'R, l'I et le J, le C et le G.

« XIV. Cette espèce d'exercice, dont je ne m'étais pas promis, ainsi que je l'ai déjà dit, beaucoup de succès, ne contribua pas peu néanmoins à augmenter la susceptibilité d'attention de notre jeune élève. J'ai eu occasion, dans la suite, de voir sa faible intelligence aux prises avec des difficultés bien plus embarrassantes, et jamais je ne l'ai vu prendre cet air sérieux, calme et méditatif, qui se répandait sur tous les traits de sa physionomie lorsqu'il s'agissait de décider de la différence de forme des corps soumis à l'examen du toucher.

« XV. Restait à m'occuper des sens du goût et de l'odorat. Ce dernier était d'une délicatesse qui le mettait au-dessus de tout perfectionnement. On sait que, longtemps après son entrée dans la société, ce jeune sauvage conservait encore l'habitude de flairer tout ce qu'on lui présentait, et même les corps que nous regardons comme inodores. Dans les promenades à la campagne, que je faisais souvent avec lui pendant les premiers mois de son séjour à Paris, je l'ai vu maintes fois s'arrêter, se détourner même, pour ramasser des cailloux, des morceaux de bois desséchés, qu'il ne rejetait qu'après les avoir fréquemment portés à son nez, et souvent avec tous les témoignages extérieurs d'une véritable satisfaction. Un soir qu'il s'était égaré dans la rue d'Enfer, et qu'il ne fut retrouvé qu'à l'entrée de la nuit, par sa gouvernante, ce ne fut qu'après lui avoir flairé les mains et les bras à deux ou trois reprises, qu'il se décida à la suivre, et qu'il laissa éclater la joie qu'il éprouvait de l'avoir retrouvée. La civilisation ne pouvait donc rien ajouter à la délicatesse de l'odorat. Beaucoup plus lié d'ailleurs à l'exercice des fonctions digestives qu'au développement des facultés intellectuelles, il se trouvait, par cette raison, hors de mon plan d'instruction. — Il semble que, rattaché en général aux mêmes usages, le sens du goût, comme celui de l'odorat, devait être également étranger à mon but. Je ne le pensai point ainsi; et, considérant le sens du goût, non sous le point de vue des fonctions très-limitées que lui a assignées la nature, mais sous le rapport des jouissances aussi variées que nombreuses dont la civilisation l'a rendu l'organe, il dut me paraître avantageux de le développer, ou plutôt de le pervertir. Je crois inutile d'énumérer ici tous les expédients auxquels j'eus recours pour atteindre ce but, et au moyen desquels je parvins, en très-peu de temps, à éveiller le goût de notre sauvage pour une foule de mets qu'il avait jusqu'alors constamment dédaignés. Néanmoins, au milieu des nouvelles acquisitions de ce sens, Victor ne témoigna aucune de ces préférences avides qui constituent la gourmandise. Bien différent de ces hommes qu'on a nommés sauvages, et qui, dans un demi-degré de civilisation, présentent tous les vices des grandes sociétés sans en offrir les avantages, Victor, en s'habituant à de nouveaux mets, est resté indifférent à la boisson des liqueurs fortes; et cette indifférence s'est changée en aversion, à la suite d'une méprise dont l'effet et les circonstances méritent peut-être d'être rapportés. Victor dînait avec moi en ville. A la fin du repas, il prit de son propre mouvement une carafe qui contenait une liqueur des plus fortes, mais qui, n'ayant ni couleur ni odeur, ressemblait parfaitement à de l'eau. Notre sauvage la prit pour telle, s'en versa un demi-verre, et, pressé sans doute par la soif, en avala brusquement près de la moitié, avant que l'ardeur, produite dans l'estomac par ce liquide, l'avertît de la méprise.

Mais, rejetant tout à coup le verre et la liqueur, il se lève furieux, ne fait qu'un saut de sa place à la porte de la chambre, et se met à hurler et à courir dans les corridors et l'escalier de la maison, revenant sans cesse sur ses pas, pour recommencer le même circuit; semblable à un animal profondément blessé, qui cherche, dans la rapidité de sa course, non pas, comme le disent les poëtes, à fuir le trait qui le déchire, mais à distraire, par de grands mouvements, une douleur au soulagement de laquelle il ne peut appeler, comme l'homme, une main bienfaisante.

« XVI. Cependant, malgré son aversion pour les liqueurs, Victor a pris quelque goût pour le vin, sans qu'il paraisse néanmoins en sentir vivement la privation quand on ne lui en donne pas. Je crois même qu'il a toujours conservé pour l'eau une préférence marquée. La manière dont il la boit semble annoncer qu'il y trouve un plaisir des plus vifs, mais qui tient sans doute à quelque autre cause qu'aux jouissances de l'organe du goût. Presque toujours, à la fin de son dîner, alors même qu'il n'est plus pressé par la soif, on le voit, avec l'air d'un gourmet qui apprête son verre pour une liqueur exquise, remplir le sien d'eau pure, la prendre par gorgées, et l'avaler goutte à goutte. Mais ce qui ajoute beaucoup d'intérêt à cette scène, c'est le lieu où elle se passe. C'est près de la fenêtre, debout, les yeux tournés vers la campagne, que vient se placer notre buveur; comme si, dans ce moment de délectation, cet enfant de la nature cherchait à réunir les deux uniques biens qui aient survécu à la perte de sa liberté, la boisson d'une eau limpide, et la vue du soleil et de la campagne.

« XVII. Ainsi s'opéra le perfectionnement des sens. Tous, à l'exception de celui de l'ouïe, sortant de leur longue hébétude, s'ouvrirent à des perceptions nouvelles, et portèrent dans l'âme du jeune sauvage une foule d'idées jusqu'alors inconnues. Mais ces idées ne laissaient dans son cerveau qu'une trace fugitive : pour les y fixer, il fallait y graver leurs signes respectifs, ou, pour mieux dire, la valeur de ces signes. Victor les connaissait déjà, parce que j'avais fait marcher de front la perception des objets et de leurs qualités sensibles avec la lecture des mots qui les représentaient, sans chercher néanmoins à en déterminer le sens. Victor, instruit à distinguer par le toucher un corps rond d'avec un corps aplati; par les yeux, du papier rouge d'avec du papier blanc; par le goût, une liqueur acide d'avec une liqueur douce, avait en même temps appris à distinguer les uns des autres les noms qui expriment ces différentes perceptions, mais sans connaître la valeur représentative de ces signes. Cette connaissance n'étant plus du domaine des sens externes, il fallait recourir aux facultés de l'esprit, et lui demander compte, si je puis m'exprimer ainsi, des idées que lui avaient fournies ces sens. C'est ce qui devint l'objet d'une nouvelle branche d'expériences, qui font la matière de la série suivante.

IIe Série. — *Développement des fonctions intellectuelles.*

« XVIII. Quoique présentés à part, les faits dont se compose la série que nous venons de parcourir se lient, sous beaucoup de rapports, à ceux qui vont faire la matière de celle-ci. Car telle est, Monseigneur, la connexion intime qui unit l'homme physique à l'homme intellectuel, que, quoique leurs domaines respectifs paraissent et soient en effet très-distincts, tout se confond dans les limites par lesquelles s'entre-touchent ces deux ordres de fonctions. Leur développement est simultané, et leur influence est réciproque. Ainsi, pendant que je bornais mes efforts à mettre en exercice les sens de notre sauvage, l'esprit prenait sa part des soins exclusivement donnés à l'éducation de ces organes, et suivait le même ordre de développement. On conçoit, en effet, qu'en instruisant les sens à percevoir et à distinguer de nouveaux objets, je forçais l'attention à s'y arrêter, le jugement à les comparer, et la mémoire à les retenir. Ainsi rien n'était indifférent dans ces exercices; tout allait à l'esprit, tout mettait en jeu les facultés de l'intelligence, et les préparait au grand œuvre de la communication des idées. Déjà je m'étais assuré qu'elle était possible, en obtenant de l'élève qu'il désignât l'objet de ses besoins au moyen de lettres arrangées de manière à donner le mot de la chose qu'il désirait. J'ai rendu compte, dans mon opuscule sur cet enfant, de ce premier pas fait dans la connaissance des signes écrits; et je n'ai pas craint de le signaler comme une époque importante de son éducation, comme le succès le plus doux et le plus brillant qu'on ait jamais obtenu sur un être tombé, comme celui-ci, dans le dernier degré de l'abrutissement. Mais des observations subséquentes, en m'éclairant sur la nature de ce résultat, vinrent bientôt affaiblir les espérances que j'en avais conçues. Je remarquai que Victor, au lieu de reproduire certains mots avec lesquels je l'avais familiarisé, pour demander les objets qu'ils exprimaient, et manifester le désir ou le besoin qu'il en éprouvait, n'y avait recours que dans certains moments, et toujours à la vue de l'objet désiré. Ainsi, par exemple, quelque vif que fût son goût pour le lait, ce n'était qu'au moment où il avait coutume d'en prendre, et à l'instant même où il voyait qu'on allait lui en présenter, que le mot de cet aliment préféré était émis, ou plutôt formé selon la manière convenue. Pour éclaircir le soupçon que m'inspira cette sorte de réserve, j'essayai de retarder l'heure de son déjeuner, et ce fut en vain que j'attendis de l'élève la satisfaction écrite de ses besoins, quoique devenus plus urgents. Ce ne fut que lorsque la tasse parut, que le mot *lait* fut formé. J'eus recours à une autre épreuve : au lieu de son déjeuner, et sans donner à ce procédé aucune apparence de châtiment, j'enlevai la tasse qui contenait le lait, et l'enfermai dans une armoire. Si le mot *lait* eût été pour Victor le signe distinct

de la chose et de l'expression du besoin qu'il en avait, nul doute qu'après cette privation subite, le besoin continuant à se faire sentir, le mot *lait* n'eût été de suite reproduit. Il ne le fut point ; et j'en conclus que la formation de ce signe, au lieu d'être pour l'élève l'expression de ses besoins, n'était qu'une sorte d'exercice préliminaire, dont il faisait machinalement précéder la satisfaction de ses appétits. Il fallait donc revenir sur nos pas, et travailler sur de nouveaux frais. Je m'y résignai courageusement, persuadé que si je n'avais pas été compris par mon élève, la faute en était à moi plutôt qu'à lui. En réfléchissant, en effet, sur les causes qui pouvaient donner lieu à cette acception défectueuse des signes écrits, je reconnus n'avoir pas apporté, dans ces premiers exemples de l'énonciation des idées, l'extrême simplicité que j'avais mise dans le début de mes autres moyens d'instruction, et qui en avait assuré le succès. Ainsi, quoique le mot *lait* ne soit pour nous qu'un signe simple, il pouvait être pour Victor l'expression confuse de ce liquide alimentaire, du vase qui le contenait, et du désir dont il était l'objet.

« XIX. Plusieurs autres signes avec lesquels je l'avais familiarisé présentaient, quant à leur application, le même défaut de précision. Un vice encore plus notable tenait à notre procédé d'énonciation. Elle se faisait, comme je l'ai déjà dit, en disposant, sur une même ligne et dans un ordre convenable, des lettres métalliques, de manière à donner le nom de chaque objet. Mais ce rapport qui existait entre la chose et le mot n'était point assez immédiat pour être complétement saisi par l'élève. Il fallait, pour faire disparaître cette difficulté, établir, entre chaque objet et son signe, une liaison plus directe, et une sorte d'identité qui les fixât simultanément dans la mémoire ; il fallait encore que les objets admis les premiers à cette nouvelle méthode d'énonciation fussent réduits à leur plus grande simplicité, afin que leurs signes ne pussent porter, en aucune manière, sur leurs accessoires. En conséquence de ce plan, je disposai sur les tablettes d'une bibliothèque plusieurs objets simples, tels qu'une plume, une clef, un couteau, une boîte, etc., placés immédiatement sur une carte où était tracé leur nom. Ces noms n'étaient pas nouveaux pour l'élève ; il les connaissait déjà, et avait appris à les distinguer les uns des autres, d'après le mode de lecture que j'ai indiqué plus haut.

« XX. Il ne s'agissait donc plus que de familiariser ses yeux avec l'apposition respective de chacun de ces noms au-dessous de l'objet qu'il représentait. Cette disposition fut bientôt saisie ; et j'en eus la preuve, lorsque, déplaçant tous ces objets, et replaçant d'abord les étiquettes dans un autre ordre, je vis l'élève remettre soigneusement chaque chose sur son nom. Je diversifiai mes épreuves, et cette diversité me donna lieu de faire plusieurs observations relatives au degré d'impression que faisait, sur le sensorium de notre sauvage, l'image de ces signes écrits. Ainsi, lorsque, laissant tous ces objets dans l'un des coins de la chambre, et emportant dans un autre toutes les étiquettes, je voulais, en les montrant successivement à Victor, l'engager à m'aller querir chaque objet dont je lui montrais le mot écrit, il fallait, pour qu'il pût m'apporter la chose, qu'il ne perdît pas de vue, un seul instant, les caractères qui servaient à la désigner. S'il s'éloignait assez pour ne plus être à portée de lire l'étiquette ; si, après la lui avoir bien montrée, je la couvrais de ma main, aussitôt l'image du mot échappait à l'élève, qui, prenant un air d'inquiétude et d'anxiété, saisissait au hasard le premier objet qui lui tombait sous la main.

« XXI. Le résultat de cette expérience était peu encourageant, et il m'eût en effet complétement découragé, si je ne me fusse aperçu, en la répétant fréquemment, que la durée de l'impression devenait insensiblement beaucoup moins courte dans le cerveau de mon élève. Bientôt il ne lui fallut plus que jeter rapidement les yeux sur le mot que je lui désignais, pour aller, sans hâte comme sans méprise, me chercher l'objet demandé. Au bout de quelque temps, je pus faire l'expérience plus en grand, en l'envoyant de mon appartement dans sa chambre, pour y chercher de même un objet quelconque dont je lui montrais le nom. La durée de la perception se trouva d'abord beaucoup plus courte que la durée du trajet ; mais Victor, par un acte d'intelligence bien digne de remarque, chercha et trouva dans l'agilité de ses jambes un moyen sûr de rendre la durée de l'impression plus longue que celle de la course. Dès qu'il avait bien lu, il partait comme un trait ; et je le voyais revenir, un instant après, tenant à la main l'objet demandé. Plus d'une fois cependant, le souvenir du mot lui échappait ; je l'entendais alors s'arrêter dans sa course, et reprendre le chemin de mon appartement, où il arrivait d'un air timide et confus. Quelquefois il lui suffisait de jeter les yeux sur la collection entière des noms, pour reconnaître et retenir celui qui lui était échappé ; d'autres fois, l'image du nom s'était tellement effacée de sa mémoire, qu'il fallait que je le lui montrasse de nouveau : ce qu'il exigeait de moi, en prenant ma main et me faisant promener mon doigt indicateur sur toute cette série de noms, jusqu'à ce que je lui eusse désigné celui qu'il avait oublié.

« XXII. Cet exercice fut suivi d'un autre, qui, offrant plus de travail à la mémoire, contribua plus puissamment à la développer. Jusque-là je m'étais borné à demander un seul objet à la fois ; j'en demandai d'abord deux, puis trois, et puis ensuite quatre, en désignant un pareil nombre de signes à l'élève, qui, sentant la difficulté de les retenir tous, ne cessait de les parcourir avec une attention avide, jusqu'à ce que je les dérobasse tout à fait à ses yeux. Dès lors, plus de délai ni d'incertitude ; il prenait à la hâte le chemin de sa chambre, d'où il rapportait les objets demandés. Arrivé chez moi, son premier soin, avant de me les donner, était de

reporter avec vivacité ses yeux sur la liste, de la confronter avec les objets dont il était porteur, et qu'il ne me remettait qu'après s'être assuré, par cette épreuve, qu'il n'y avait ni omission ni méprise. Cette dernière expérience donna d'abord des résultats très-variables ; mais, à la fin, les difficultés qu'elle présentait furent surmontées à leur tour. L'élève, alors sûr de sa mémoire, dédaignant l'avantage que lui donnait l'agilité de ses jambes, se livrait paisiblement à cet exercice, s'arrêtait souvent dans le corridor, mettait la tête à la fenêtre qui est à l'une des extrémités, saluait, de quelques cris aigus, le spectacle de la campagne qui se déploie de ce côté dans un magnifique lointain, reprenait le chemin de sa chambre, y faisait sa petite cargaison, renouvelait son hommage aux beautés toujours regrettées de la nature, et rentrait chez moi bien assuré de l'exactitude de son message.

« XXIII. C'est ainsi que, rétablie dans toute la latitude de ses fonctions, la mémoire parvint à retenir les signes de la pensée, tandis que, d'un autre côté, l'intelligence en saisissait toute la valeur. Telle fut du moins la conclusion que je crus devoir tirer des faits précédents, lorsque je vis Victor se servir à chaque instant, soit dans nos exercices, soit spontanément, des différents mots dont je lui avais appris le sens, nous demander les divers objets dont ils étaient la représentation, montrant ou donnant la chose lorsqu'on lui faisait lire le mot, ou indiquant le mot lorsqu'on lui présentait la chose. Qui pourrait croire que cette double épreuve ne fût pas plus que suffisante pour m'assurer qu'à la fin j'étais arrivé au point pour lequel il m'avait fallu retourner sur mes pas et faire un si grand détour ? Ce qui m'arriva à cette époque me fit croire, un moment, que j'en étais plus éloigné que jamais.

« XXIV. Un jour que j'avais amené Victor chez moi, et que je l'envoyais, comme de coutume, me querir dans sa chambre plusieurs objets que je lui désignais sur son catalogue, je m'avisai de fermer ma porte à double tour, et de retirer la clef de la serrure, sans qu'il s'en aperçût. Cela fait, je revins dans mon cabinet, où il était, et, déroulant son catalogue, je lui demandai quelques-uns des objets dont les noms s'y trouvaient écrits, avec l'attention de n'en désigner aucun qui ne fût pareillement dans mon appartement. Il partit de suite ; mais, ayant trouvé la porte fermée, et cherché vainement la clef de tous côtés, il vint auprès de moi, prit ma main, et me conduisit jusqu'à la porte d'entrée, comme pour me faire voir qu'elle ne pouvait s'ouvrir. Je feignis d'en être surpris, de chercher la clef partout, et même de me donner beaucoup de mouvement pour ouvrir la porte de force ; enfin, renonçant à ces vaines tentatives, je ramenai Victor dans mon cabinet, et lui montrant de nouveau les mêmes mots, je l'invitai, par signes, à voir autour de lui s'il ne se présenterait point de pareils objets. Les mots désignés étaient *bâton*, *soufflet*, *brosse*, *verre*, *couteau*. Tous ces objets se trouvaient placés isolément dans mon cabinet, mais de manière cependant à être facilement aperçus ; Victor les vit, et ne toucha à aucun. Je ne réussis pas mieux à les lui faire reconnaître en les rassemblant sur une table, et ce fut inutilement que je les demandai l'un après l'autre, en lui en montrant successivement les noms. Je pris un autre moyen : je découpai avec des ciseaux les noms des objets, qui, convertis ainsi en de simples étiquettes, furent mis dans les mains de Victor ; et, le ramenant par là aux premiers essais de ce procédé, je l'engageai à mettre sur chaque chose le nom qui servait à la désigner. Ce fut en vain ; et j'eus l'inexprimable déplaisir de voir mon élève méconnaître tous ces objets, ou plutôt les rapports qui les liaient à leurs signes, et, avec un air stupéfait qui ne peut se décrire, promener ses regards insignifiants sur tous ces caractères, redevenus pour lui inintelligibles. Je me sentais défaillir d'impatience et de découragement. J'allai m'asseoir à l'extrémité de la chambre, et considérant avec amertume cet être infortuné, que la bizarrerie de son sort réduisait à la triste alternative, ou d'être relégué, comme un véritable idiot, dans quelques-uns de nos hospices, ou d'acheter par des peines inouïes un peu d'instruction inutile encore à son bonheur, « Malheureux, » lui dis-je, comme s'il eût pu m'entendre, et avec un véritable serrement de cœur, « puisque mes peines sont perdues et tes efforts infructueux, reprends, avec le chemin de tes forêts, le goût de ta vie primitive ; ou, si tes nouveaux besoins te mettent dans la dépendance de la société, expie le malheur de lui être inutile, et va mourir à Bicêtre, de misère et d'ennui ! » Si j'avais moins connu la portée de l'intelligence de mon élève, j'aurais pu croire que j'avais été pleinement compris ; car à peine eus-je achevé ces mots, que je vis, comme cela arrive dans ses chagrins les plus vifs, sa poitrine se soulever avec bruit, ses yeux se fermer, et un ruisseau de larmes s'échapper à travers ses paupières rapprochées.

« XXV. J'avais souvent remarqué que de pareilles émotions, quand elles allaient jusqu'aux larmes, formaient une espèce de crise salutaire, qui développait subitement l'intelligence, et la rendait apte à surmonter, immédiatement après, telle difficulté qui avait paru insurmontable quelques instants auparavant. J'avais aussi observé que si, dans le fort de cette émotion, je quittais tout à coup le ton des reproches pour y substituer des manières caressantes et quelques mots d'amitié et d'encouragement, j'obtenais alors un surcroît d'émotion, qui doublait l'effet que j'en attendais. L'occasion était favorable, et je me hâtai d'en profiter. Je me rapprochai de Victor ; je lui fis entendre des paroles affectueuses, que je prononçai dans des termes propres à lui en faire saisir le sens, et que j'accompagnai de témoignages d'amitié plus intelligibles encore. Ses pleurs redoublèrent, accompagnés de soupirs et de sanglots ; tandis que, redoublant moi-même de caresses,

je portais l'émotion au plus haut point, et faisais, si je puis m'exprimer ainsi, frémir jusqu'à la dernière fibre sensible de l'homme moral. Quand tout cet excitement fut entièrement calmé, je replaçai les mêmes objets sous les yeux de Victor, et l'engageai à me les désigner l'un après l'autre, au fur et à mesure que je lui en montrai successivement les noms. Je commençai par lui demander le livre; il le regarda d'abord assez longtemps, fit un mouvement pour y porter la main, en cherchant à surprendre dans mes yeux quelque signe d'approbation ou d'improbation, qui fixât ses incertitudes. Je me tins sur mes gardes, et ma physionomie fut muette. Réduit donc à son propre jugement, il en conclut que ce n'était point là l'objet demandé, et ses yeux allèrent cherchant de tous côtés dans la chambre, ne s'arrêtant cependant que sur les livres qui étaient disséminés sur la table et la cheminée. Cette espèce de revue fut pour moi un trait de lumière. J'ouvris de suite une armoire qui était pleine de livres, et j'en tirai une douzaine, parmi lesquels j'eus l'attention d'en faire entrer un qui ne pouvait qu'être exactement semblable à celui que Victor avait laissé dans sa chambre, puisque c'était un volume du même ouvrage : le voir, y porter brusquement la main, me le présenter d'un air radieux, ne fut pour Victor que l'affaire d'un moment.

« XXVI. Je bornai là cette épreuve; le résultat suffisait pour me redonner des espérances que j'avais trop légèrement abandonnées, et pour m'éclairer sur la nature des difficultés qu'avait fait naître cette expérience. Il était évident que mon élève, loin d'avoir conçu une fausse idée de la valeur des signes, en faisait seulement une application trop rigoureuse. Il avait pris mes leçons à la lettre; et de ce que je m'étais borné à lui donner la nomenclature des objets contenus dans sa chambre, il s'était persuadé que ces objets étaient les seuls auxquels elle fût applicable. Ainsi, tout livre qui n'était pas celui qu'il avait dans sa chambre, n'était pas un livre pour Victor; et, pour qu'il pût se décider à lui donner le même nom, il fallait qu'une ressemblance parfaite établît entre l'un et l'autre une identité visible. Bien différent, dans l'application des mots, des enfants qui, commençant à parler, donnent aux noms individuels la valeur des noms génériques, il se bornait à prendre les noms génériques dans le sens restreint des noms individuels. D'où pouvait venir cette étrange différence? Elle tenait, si je ne me trompe, à une sagacité d'observation visuelle, résultat nécessaire de l'éducation particulière donnée au sens de la vue. J'avais tellement exercé cet organe à saisir, par des comparaisons analytiques, les qualités apparentes des corps et leurs différences de dimension, de couleur, de conformation, qu'entre deux corps identiques il se trouvait toujours, pour des yeux ainsi exercés, quelques points de dissemblance qui faisaient croire à une différence essentielle. L'origine de l'erreur ainsi déterminée, il devenait facile d'y remédier; c'était d'établir l'identité des objets, en démontrant à l'élève l'identité de leurs usages ou de leurs propriétés; c'était de lui faire voir quelles qualités communes valent le même nom à des choses en apparence différentes; en un mot, il s'agissait de lui apprendre à considérer les objets non plus sous le rapport de leur différence, mais d'après leurs points de contact.

« XXVII. Cette nouvelle étude fut une espèce d'introduction à l'art des rapprochements. L'élève s'y livra d'abord avec si peu de réserve, qu'il pensa s'égarer de nouveau, en attachant la même idée et donnant la même nom à des objets qui n'avaient d'autres rapports entre eux que l'analogie de leurs formes ou de leurs usages. C'est ainsi que, sous le nom de livre, il désigna indistinctement une main de papier, un cahier, un journal, un registre, une brochure; que tout morceau de bois étroit et long fut appelé *bâton;* que tantôt il donnait le nom de *brosse* au balai, et celui de *balai* à la brosse; et que bientôt, si je n'avais réprimé cet abus des rapprochements, j'aurais vu Victor se borner à l'usage d'un petit nombre de signes, qu'il eût appliqués, sans distinction, à une foule d'objets tout à fait différents, et qui n'ont de commun entre eux que quelques-unes des qualités ou propriétés générales des corps.

« XXVIII. Au milieu de ces méprises, ou plutôt de ces oscillations d'une intelligence tendant sans cesse au repos, et sans cesse mue par des moyens artificiels, je crus voir se développer une de ces facultés caractéristiques de l'homme, et de l'homme pensant, la faculté d'inventer. En considérant les choses sous le point de vue de leur analogie ou de leurs qualités communes, Victor en conclut que, puisqu'il y avait entre divers objets ressemblance de formes, il devait y avoir, dans quelques circonstances, identité d'usage et de fonctions. Sans doute la conséquence était un peu hasardée : mais elle donnait lieu à des jugements qui, lors même qu'ils se trouvaient évidemment défectueux, devenaient pour lui autant de nouveaux moyens d'instruction. Je me souviens qu'un jour, où je lui demandai par écrit un couteau, il se contenta, après en avoir cherché un pendant quelque temps, de me présenter un rasoir qu'il alla querir dans une chambre voisine. Je feignis de m'en accommoder; et quand sa leçon fut finie, je lui donnai à goûter, comme à l'ordinaire, et j'exigeai qu'il coupât son pain, au lieu de le diviser avec ses doigts, selon son usage. A cet effet, je lui rendis le rasoir qu'il m'avait donné sous le nom de *couteau.* Il se montra conséquent, et voulut en faire le même usage; mais le peu de fixité de la lame l'en empêcha. Je ne crus pas la leçon complète; je pris le rasoir, et le fis servir, en la présence même de Victor, à son véritable usage. Dès lors cet instrument n'était plus et ne devait plus être à ses yeux un couteau. Il me tardait de m'en assurer. Je repris son cahier, je montrai le mot *couteau*, et l'élève me montra de suite celui qu'il tenait dans sa main, et que je lui avais donné

à l'instant où il n'avait pu se servir du rasoir. Pour que ce résultat fût complet, il me restait à faire la contre-épreuve ; il fallait que, mettant le cahier entre les mains de l'élève, et touchant de mon côté le rasoir, Victor ne m'indiquât aucun mot, attendu qu'il ignorait encore celui de cet instrument ; c'est aussi ce qui arriva.

« XXIX. D'autres fois, les remplacements dont il s'avisait supposaient des rapprochements comparatifs beaucoup plus bizarres. Je me rappelle que, dînant un jour en ville, et voulant recevoir une cuillerée de lentilles qu'on lui présentait, au moment où il n'y avait plus d'assiettes ni de plats sur la table, il s'avisa d'aller prendre sur la cheminée, et d'avancer, ainsi qu'il l'eût fait d'une assiette, un petit dessin sous verre, de forme circulaire, entouré d'un cadre dont le rebord uni et saillant ne ressemblait pas mal à celui d'une assiette.

» XXX. Mais très-souvent ses expédients étaient plus heureux, mieux trouvés, et méritaient, à plus juste titre, le nom d'invention. Je ne crains pas de donner ce nom à la manière dont il se pourvut un jour d'un porte-crayon. Une seule fois, dans mon cabinet, je lui avais fait faire usage de cet instrument, pour fixer un petit morceau de craie qu'il ne pouvait tenir du bout de ses doigts. Peu de jours après, la même difficulté se présenta ; mais Victor était dans sa chambre, et il n'avait pas là de porte-crayon pour tenir sa craie. Je le donne à l'homme le plus industrieux et le plus inventif, de dire ou plutôt de faire ce qu'il fit pour s'en procurer un. Il prit un ustensile de rôtisseur, employé dans les bonnes cuisines, autant que superflu dans celle d'un pauvre sauvage, et qui, pour cette raison, restait oublié et rongé de rouille au fond d'une petite armoire : une lardoire enfin. Tel fut l'instrument qu'il prit pour remplacer celui qui lui manquait, et qu'il sut, par une seconde inspiration d'une imagination vraiment créatrice, convertir en un véritable porte-crayon, en remplaçant les coulants par quelques tours de fil. Pardonnez, Monseigneur, l'importance que je mets à ce fait. Il faut avoir éprouvé toutes les angoisses d'une instruction aussi lente et aussi pénible ; il faut avoir suivi et dirigé cet homme-plante dans ses laborieux développements, depuis le premier acte de l'attention jusqu'à cette première étincelle de l'imagination, pour se faire une idée de la joie que j'en ressentis, et me trouver pardonnable de produire encore en ce moment, avec une sorte d'ostentation, un fait aussi simple et aussi ordinaire. Ce qui ajoutait encore à l'importance de ce résultat, considéré comme une preuve du mieux actuel, et comme une garantie d'une amélioration future, c'est qu'au lieu de se présenter avec un isolement qui eût pu le faire regarder comme accidentel, il se groupait avec une foule d'autres moins piquants sans doute, mais qui, venus à la même époque et émanés évidemment de la même source, s'offraient aux yeux d'un observateur attentif comme des résultats divers d'une impulsion générale. Il est en effet digne de remarque que, dès ce moment, disparurent spontanément une foule d'habitudes routinières que l'élève avait contractées dans sa manière de vaquer aux petites occupations qu'on lui avait prescrites. Tout en s'abstenant sévèrement de faire des rapprochements forcés et de tirer des conséquences éloignées, on peut du moins, je pense, soupçonner que la nouvelle manière d'envisager les choses, faisant naître l'idée d'en faire de nouvelles applications, dut nécessairement forcer l'élève à sortir du cercle uniforme de ces habitudes en quelque sorte automatiques.

« XXXI. Bien convaincu enfin que j'avais complétement établi dans l'esprit de Victor le rapport des objets avec leurs signes, il ne me restait plus qu'à en augmenter successivement le nombre. Si l'on a bien saisi le procédé par lequel j'étais parvenu à établir la valeur des premiers signes, on aura dû prévoir que ce procédé ne pouvait s'appliquer qu'aux objets circonscrits et de peu de volume, et qu'on ne pouvait étiqueter de même un lit, une chambre, un arbre, une personne, ainsi que les parties constituantes et inséparables d'un tout. Je ne trouvai aucune difficulté à faire comprendre le sens de ces nouveaux mots, quoique je ne pusse les lier visiblement aux objets qu'ils représentaient, comme dans les expériences précédentes. Il me suffisait, pour être compris, d'indiquer du doigt le mot nouveau, et de montrer de l'autre main l'objet auquel le mot se rapportait. J'eus un peu plus de peine à faire entendre la nomenclature des parties qui entrent dans la composition d'un tout. Ainsi, le mots *doigt*, *main*, *avant-bras*, ne purent, pendant longtemps, offrir à l'élève aucun sens distinct. Cette confusion dans l'attribution des signes tenait évidemment à ce que l'élève n'avait point encore compris que les parties d'un corps, considérées séparément, formaient à leur tour des objets distincts, qui avaient leur nom particulier. Pour lui en donner l'idée, je pris un livre relié, j'en arrachai les couvertures, et j'en détachai plusieurs feuillets. A mesure que je donnais à Victor chacune de ces parties séparées, j'en écrivais le nom sur la planche noire ; puis, reprenant dans sa main ces divers débris, je m'en faisais à mon tour indiquer les noms. Quand ils se furent bien gravés dans sa mémoire, je remis à leur place les parties séparées, et, lui en redemandant les noms, il me les désigna comme auparavant ; puis, sans lui en présenter aucun en particulier, et lui montrant le livre en totalité, je lui en demandai le nom : il m'indiqua du doigt le mot *livre*.

« XXXII. Il n'en fallut pas davantage pour lui rendre familière la nomenclature des diverses parties des corps composés ; et pour que, dans les démonstrations que je lui en faisais, il ne confondît pas les noms propres à chacune des parties avec le nom général de l'objet, j'avais soin, en montrant les premières, de les toucher chacune immédiatement, et je me contentais, pour l'application du

nom général, d'indiquer la chose vaguement, sans y toucher.

« XXXIII. De cette démonstration, je passai à celle des qualités des corps. J'entrais ici dans le champ des abstractions, et j'y entrais avec la crainte de ne pouvoir y pénétrer, ou de m'y voir bientôt arrêté par des difficultés insurmontables. Il ne s'en présenta aucune ; et ma première démonstration fut saisie d'emblée, quoiqu'elle portât sur l'une des qualités les plus abstraites des corps, celle de l'étendue. Je pris deux livres reliés de même, mais de format différent ; l'un était un in-18, l'autre un in-8° : je touchai le premier ; Victor ouvrit son cahier, et désigna du doigt le mot *livre :* je touchai le second, et l'élève indiqua de nouveau le même mot. Je recommençai plusieurs fois, et toujours avec le même résultat. Je pris ensuite le plus petit livre, et, le présentant à Victor, je lui fis étendre sa main à plat sur la couverture : elle en était presque entièrement couverte ; je l'engageai alors à faire la même chose sur le volume in-8° ; sa main en couvrait à peine la moitié. Pour qu'il ne pût se méprendre sur mon intention, je lui montrai la partie qui restait à découvert, et l'engageai à allonger les doigts vers cet endroit : ce qu'il ne put faire sans découvrir une portion égale à celle qu'il recouvrait. Après cette expérience, qui démontrait à mon élève, d'une manière si palpable, la différence d'étendue de ces deux objets, j'en demandai de nouveau le nom. Victor hésita ; il sentit que le même nom ne pouvait plus s'appliquer indistinctement à deux choses qu'il venait de trouver si inégales. C'était là où je l'attendais. J'écrivis alors sur deux cartes le mot *livre*, et j'en déposai une sur chaque livre. J'écrivis ensuite sur une troisième le mot *grand*, et le mot *petit* sur une quatrième ; je les plaçai à côté des premières, l'une sur le volume in-8°, et l'autre sur le volume in-18. Après avoir fait remarquer cette disposition à Victor, je repris les étiquettes, les mêlai pendant quelque temps et les lui donnai ensuite pour être replacées. Elles le furent convenablement.

« XXXIV. Avais-je été compris ? le sens respectif des mots *grand* et *petit* avait-il été saisi ? Pour en avoir la certitude et la preuve complète, voici comment je m'y pris. Je me fis apporter deux clous de longueur inégale ; je les fis comparer à peu près de la même manière que je l'avais fait pour les livres. Puis ayant écrit sur deux cartes le mot *clou*, je les lui présentai, sans y ajouter les deux adjectifs *grand* et *petit ;* espérant que, si ma leçon précédente avait été bien saisie, il appliquerait aux clous les mêmes signes de grandeur relative qui lui avaient servi à établir la différence de dimension des deux livres. C'est ce qu'il fit avec une promptitude qui rendit la preuve plus concluante encore. Tel fut le procédé par lequel je lui donnai l'idée des qualités d'étendue. Je l'employai avec le même succès pour rendre intelligibles les signes qui représentent les autres qualités sensibles des corps, comme celles de couleur, de pesanteur, de résistance, etc.

« XXXV. Après l'explication de l'adjectif, vint celle du verbe. Pour le faire comprendre à l'élève, je n'eus qu'à soumettre un objet dont il connaissait le nom à plusieurs sortes d'actions que je désignais, à mesure que je les exécutais, par l'infinitif du verbe qui exprime cette action. Je prenais une clef, par exemple ; j'en écrivais le nom sur une planche noire ; puis, la *touchant*, la *jetant*, la *ramassant*, la *portant aux lèvres*, la *remettant* à sa place, etc., j'écrivais, en même temps que j'exécutais chacune de ces actions, sur une colonne, à côté du mot *clef*, les verbes, *toucher*, *jeter*, *ramasser*, *baiser*, *replacer*, etc. Je substituais ensuite au mot *clef* le nom d'un autre objet, que je soumettais aux mêmes actions, pendant que je montrais avec le doigt les verbes déjà écrits. Il arrivait souvent qu'en remplaçant ainsi au hasard un objet par un autre, pour le rendre le régime des mêmes verbes, il y avait, entre eux et la nature de l'objet, une telle incompatibilité, que l'action demandée devenait ou bizarre ou impossible. L'embarras où se trouvait alors l'élève tournait presque toujours à son avantage, autant qu'à ma propre satisfaction, en nous fournissant, à lui l'occasion d'exercer son discernement, et à moi celle de recueillir de nouvelles preuves de son intelligence. Un jour, par exemple, que, par suite des changements successifs du régime des verbes, je me trouvais avoir ces étranges associations de mots, *déchirer pierre, couper tasse, manger balai*, il se tira fort bien d'embarras, en changeant les deux actions indiquées par les deux premiers verbes, en deux autres moins incompatibles avec la nature de leur régime. En conséquence, il prit un marteau pour rompre la pierre, et laissa tomber la tasse pour la casser. Parvenu au troisième verbe, et ne pouvant lui trouver de remplaçant, il en chercha un au régime, prit un morceau de pain et le mangea.

« XXXVI. Réduits à nous traîner péniblement et par des circuits infinis dans l'étude de ces difficultés grammaticales, nous faisions marcher de front, comme un moyen d'instruction auxiliaire et de diversion indispensable, l'exercice de l'écriture. Le début de ce travail m'offrit des difficultés sans nombre, auxquelles je m'étais attendu. L'écriture est un exercice d'imitation, et l'imitation était à naître chez notre sauvage. Ainsi, lorsque je lui donnai, pour la première fois, un morceau de craie que je disposai convenablement au bout de ses doigts, je ne pus obtenir aucune ligne, aucun trait, qui supposât dans l'élève l'intention d'imiter ce qu'il me voyait faire. Il fallait donc ici rétrograder encore, et chercher à tirer de leur inertie les facultés imitatives, en les soumettant, comme toutes les autres, à une sorte d'éducation graduelle. Je procédai à l'exécution de ce plan, en exerçant Victor à des actes d'une imitation grossière, comme de lever les bras, d'avancer le pied, de s'asseoir, de se lever en même temps que moi, puis d'ouvrir la main, de la fermer, et de répéter avec ses doigts une foule de mouvements, d'abord simples, puis combinés,

que j'exécutais devant lui. J'armai ensuite sa main, de même que la mienne, d'une longue baguette taillée en pointe, que je lui faisais tenir comme une plume à écrire, dans la double intention de donner plus de force et d'aplomb à ses doigts, par la difficulté de tenir en équilibre ce simulacre de plume, et de lui rendre visibles et par conséquent susceptibles d'imitation jusqu'aux moindres mouvements de la baguette.

« XXXVII. Ainsi disposés par des exercices préliminaires, nous nous mîmes à la planche noire, munis chacun d'un morceau de craie ; et, plaçant nos deux mains à la même hauteur, je commençai par descendre lentement et verticalement vers la base du tableau. L'élève en fit autant, en suivant exactement la même direction, partageant son attention entre sa ligne et la mienne, et portant sans relâche ses regards de l'une à l'autre, comme s'il eût voulu en collationner successivement tous les points. Le résultat de notre composition fut deux lignes exactement parallèles. Mes leçons subséquentes ne furent qu'un développement du même procédé : je n'en parlerai pas. Je dirai seulement que le résultat fut tel, qu'au bout de quelques mois Victor sut copier les mots dont il connaissait déjà la valeur, bientôt après les reproduire de mémoire, et se servir enfin de son écriture, tout informe qu'elle était et qu'elle est restée, pour exprimer ses besoins, solliciter les moyens de les satisfaire, et saisir par la même voie l'expression des besoins ou de la volonté des autres.

« XXXVIII. En considérant mes expériences comme un veritable cours d'imitation, je crus devoir ne pas le borner à des actes d'une imitation manuelle. J'y fis entrer plusieurs procédés qui n'avaient aucun rapport au mécanisme de l'écriture, mais dont l'effet était beaucoup plus propre à exercer l'intelligence. Tel est entre autres celui-ci : je traçais sur une planche noire deux cercles à peu près égaux, l'un vis-à-vis de moi, et l'autre en face de Victor. Je disposais, sur six ou huit points de la circonférence de ces cercles, six ou huit lettres de l'alphabet, les mêmes dans les deux cercles, mais placées diversement. Je traçais ensuite dans l'un des cercles plusieurs lignes qui allaient aboutir aux lettres placées sur sa circonférence ; Victor en faisait autant sur l'autre cercle. Mais, par une suite de la différente disposition des lettres, il arrivait que l'imitation la plus exacte donnait néanmoins une figure toute différente de celle que je lui offrais pour modèle. De là, l'idée d'une imitation toute particulière, dans laquelle il s'agissait, non de copier servilement une forme donnée, mais d'en reproduire l'esprit et la manière, sans être arrêté par la différence du résultat. Ce n'était plus ici une répétition routinière de ce que l'élève voyait faire, et telle qu'on pourrait l'obtenir, jusqu'à un certain point, de quelques animaux imitateurs, mais une imitation intelligente et raisonnée, variable dans ses procédés comme dans ses applications, et telle, en un mot, qu'on a droit de l'attendre de l'homme doué du libre usage de toutes ses facultés intellectuelles.

« XXXIX. De tous les phénomènes que présentent à l'observateur les premiers développements de l'enfant, le plus étonnant peut-être est la facilité avec laquelle il apprend à parler ; et lorsqu'on pense que la parole, qui est sans contredit l'acte le plus admirable de l'imitation, en est aussi le premier résultat, on sent redoubler son admiration pour cette intelligence suprême dont l'homme est le chef-d'œuvre, et qui, voulant faire de la parole le principal moteur de l'éducation, a dû ne pas assujettir l'imitation au développement progressif des autres facultés, et la rendre, dès son début, aussi active que féconde. Mais cette faculté imitative, dont l'influence se répand sur toute la vie, varie dans son application, selon la diversité des âges, et n'est employée à l'apprentissage de la parole que dans la plus tendre enfance ; plus tard, elle préside à d'autres fonctions, et abandonne, pour ainsi dire, l'instrument vocal ; de telle sorte qu'un jeune enfant, un adolescent même, quittant son pays natal, en perd très-promptement les manières, le ton, le langage, mais jamais ces intonations de voix qui constituent ce qu'on appelle l'accent. Il résulte de cette vérité physiologique qu'en réveillant l'imitation dans ce jeune sauvage, parvenu déjà à son adolescence, j'ai dû m'attendre à ne trouver dans l'organe de la voix aucune disposition à mettre à profit ce développement des facultés imitatives, en supposant même que je n'eusse pas rencontré un second obstacle dans la stupeur opiniâtre du sens de l'ouïe. Sous ce dernier rapport, Victor pouvait être considéré comme un sourd-muet, quoique bien inférieur encore à cette classe d'êtres, essentiellement observateurs et imitateurs.

« XL. Néanmoins, je n'ai cru devoir m'arrêter à cette différence, ni renoncer à l'espoir de le faire parler, et à tous les avantages que je m'en promettais, qu'après avoir tenté, pour parvenir à cet heureux résultat, le dernier moyen qui me restait : c'était de le conduire à l'usage de la parole, non plus par le sens de l'ouïe, puisqu'il s'y refusait, mais par celui de la vue. Il s'agissait donc, dans cette dernière tentative, d'exercer les yeux à saisir le mécanisme de l'articulation des sons, et la voix à les répéter, par une heureuse application de toutes les forces réunies de l'attention et de l'imitation. Pendant plus d'un an, tous mes travaux, tous nos exercices tendirent à ce but. Pour suivre pareillement ici la méthode des gradations insensibles, je fis précéder l'étude de l'articulation visible des sons, par l'imitation un peu plus facile des mouvements des muscles de la face, en commençant par ceux qui étaient le plus apparents. Ainsi voilà l'instituteur et l'élève en face l'un de l'autre, grimaçant à qui mieux mieux, c'est-à-dire imprimant aux muscles des yeux, du front, de la bouche, des mouvements de toute espèce ; concentrant peu à peu leurs expériences sur les muscles des lèvres, et, après avoir insisté longtemps

sur l'étude des mouvements de cette partie charnue de l'organe de la parole, soumettant enfin la langue aux mêmes exercices, mais beaucoup plus diversifiés et plus longtemps continués.

« XLI. Ainsi préparé, l'organe de la parole me paraissait devoir se prêter sans peine à l'imitation des sons articulés, et je regardais ce résultat comme aussi prochain qu'infaillible. Mon espérance fut entièrement déçue, et tout ce que je pus obtenir de cette longue série de soins se réduisit à l'émission de quelques monosyllabes informes, tantôt aigus, tantôt graves, et beaucoup moins nets encore que ceux que j'avais obtenus dans mes premiers essais. Je tins bon néanmoins, et luttai, pendant longtemps encore, contre l'opiniâtreté de l'organe, jusqu'à ce qu'enfin, voyant la continuité de mes soins et la succession du temps n'opérer aucun changement, je me résignai à terminer là mes dernières tentatives en faveur de la parole, et j'abandonnai mon élève à un mutisme incurable.

III° Série. — *Développement des facultés affectives.*

« XLII. Vous avez vu, Monseigneur, la civilisation, rappelant de leur profond engourdissement les facultés intellectuelles de notre sauvage, en déterminer d'abord l'application aux objets de ses besoins, et étendre ensuite la sphère de ses idées au delà de son existence animale. Votre Excellence va voir, dans le même ordre de développement, les facultés affectives, éveillées d'abord par le sentiment du besoin et l'instinct de la conservation, donner ensuite naissance à des affections moins intéressées, à des mouvements plus expansifs, et à quelques-uns de ces sentiments généreux qui font la gloire et le bonheur du cœur humain.

« XLIII. A son entrée dans la société, Victor, insensible à tous les soins qu'on prit d'abord de lui, et confondant l'empressement de la curiosité avec l'intérêt de la bienveillance, ne donna pendant longtemps aucun témoignage d'attention à la personne qui le soignait. S'en rapprochant quand il y était forcé par le besoin, et s'en éloignant dès qu'il se trouvait satisfait, il ne voyait en elle que la main qui le nourrissait, et dans cette main autre chose que ce qu'elle contenait. Ainsi, sous le rapport de son existence morale, Victor était un enfant dans les premiers jours de sa vie, lequel passe du sein de sa mère à celui de sa nourrice, et de celle-ci à une autre, sans y trouver d'autre différence que celle de la quantité ou de la qualité du liquide qui lui sert d'aliment. Ce fut avec la même indifférence que notre sauvage, au sortir de ses forêts, vit changer à diverses reprises les personnes commises à sa garde, et qu'après avoir été accueilli, soigné et conduit à Paris par un pauvre paysan de l'Aveyron, qui lui prodigua tous les témoignages d'une tendresse paternelle, il s'en vit séparer tout à coup sans peine ni regret.

« XLIV. Livré, pendant les trois premiers mois de son entrée à l'institution, aux importunités des curieux oisifs de la capitale, et de ceux qui, sous le titre spécieux d'observateurs, ne l'obsédaient pas moins ; errant dans les corridors et le jardin de la maison par le temps le plus rigoureux de l'année, croupissant dans une saleté dégoûtante, éprouvant souvent le besoin de la faim, il se vit tout à coup soigné, chéri, caressé par une surveillante pleine de douceur, de bonté et d'intelligence, sans que ce changement parût réveiller dans son cœur le plus faible sentiment de reconnaissance. Pour peu que l'on y réfléchisse, on n'en sera point étonné. Que pouvaient en effet les manières les plus caressantes, les soins les plus affectueux, sur un être aussi impassible ? Et que lui importait d'être bien vêtu, bien chauffé, commodément logé et couché mollement, à lui qui, endurci aux intempéries des saisons, insensible aux avantages de la vie sociale, ne connaissait d'autre bien que sa liberté, et ne voyait qu'une prison dans le logement le plus commode ? Pour exciter la reconnaissance, il fallait des bienfaits d'une autre espèce, et de nature à être appréciés par l'être extraordinaire qui en était l'objet ; et, pour cela, condescendre à ses goûts, le rendre heureux à sa manière. Je m'attachai fidèlement à cette idée, comme à l'indication principale du traitement moral de cet enfant. J'ai fait connaître quels en avaient été les premiers succès. J'ai dit, dans mon premier rapport, comment j'étais parvenu à lui faire aimer sa gouvernante, et à lui rendre la vie sociale supportable. Mais son attachement, tout vif qu'il paraissait, pouvait encore n'être considéré que comme un calcul d'égoïsme. J'eus lieu de le soupçonner, quand je m'aperçus qu'après plusieurs heures et même quelques jours d'absence, Victor revenait à celle qui le soignait, avec des démonstrations d'amitié, dont la vivacité avait pour mesure bien moins la longueur de l'absence que les avantages réels qu'il trouvait à son retour, et les privations qu'il avait éprouvées durant cette séparation. Non moins intéressé dans ses caresses, il les fit d'abord servir à manifester ses désirs, bien plus qu'à témoigner sa reconnaissance ; de manière que, si on l'observait avec soin à l'issue d'un repas copieux, Victor offrait l'affligeant spectacle d'un être que rien de ce qui l'environne n'intéresse, dès l'instant que tous ses désirs sont satisfaits. Cependant la multiplicité toujours croissante de ses besoins, rendant de plus en plus nombreux ses rapports avec nous et nos soins envers lui, ce cœur endurci s'ouvrit enfin à des sentiments non équivoques de reconnaissance et d'amitié. Parmi les traits nombreux que je puis citer comme autant de preuves de ce changement favorable, je me contenterai de rapporter les deux suivants.

« XLV. La dernière fois qu'entraîné par d'anciennes réminiscences et sa passion pour la liberté des champs, notre sauvage s'évada de la maison, il se dirigea du côté de Senlis et gagna la forêt, d'où il ne tarda pas à sortir, chassé sans doute par la faim et l'impossibilité de pouvoir désormais se suffire à lui-

même. S'étant rapproché des campagnes voisines, il tomba entre les mains de la gendarmerie, qui l'arrêta comme un vagabond, et le garda comme tel pendant plus de quinze jours. Reconnu au bout de ce temps, et ramené à Paris, il fut conduit au Temple, où madame Guérin, sa surveillante, se présenta pour le réclamer. Nombre de curieux s'y étaient rassemblés pour être témoins de cette entrevue, qui fut vraiment touchante. A peine Victor eut-il aperçu sa gouvernante, qu'il pâlit et perdit un moment connaissance ; mais, se sentant embrassé, caressé par madame Guérin, il se ranima subitement, et, manifestant sa joie par des cris aigus, par le serrement convulsif de ses mains et les traits épanouis d'une figure radieuse, il se montra, aux yeux de tous les assistants, bien moins comme un fugitif qui rentrait forcément sous la surveillance de sa garde, que comme un fils affectueux qui, de son propre mouvement, viendrait se jeter dans les bras de celle qui lui donna le jour.

« XLVI. Il ne montra pas moins de sensibilité dans sa première entrevue avec moi. Ce fut le lendemain matin du même jour. Victor était encore au lit. Dès qu'il me vit paraître, il se mit avec vivacité sur son séant, en avançant la tête et me tendant les bras. Mais voyant qu'au lieu de m'approcher, je restais debout, immobile vis-à-vis de lui, avec un maintien froid et une figure mécontente, il se replongea dans le lit, s'enveloppa de ses couvertures, et se mit à pleurer. J'augmentai l'émotion par mes reproches, prononcés d'un ton haut et menaçant : les pleurs redoublèrent, accompagnés de longs et profonds sanglots. Quand j'eus porté au dernier point l'excitement des facultés affectives, j'allai m'asseoir sur le lit de mon pauvre repentant. C'était toujours là le signal du pardon. Victor m'entendit, fit les premières avances de la réconciliation, et tout fut oublié.

« XLVII. Assez près de la même époque, le mari de madame Guérin tomba malade, et fut soigné hors de la maison, sans que Victor en fût instruit. Celui-ci ayant, dans ses petites attributions domestiques, celle de couvrir la table à l'heure du dîner, continua d'y placer le couvert de M. Guérin ; et, quoique chaque jour on le lui fît ôter, il ne manquait pas de le replacer le lendemain. La maladie eut une issue fâcheuse ; M. Guérin y succomba ; et, le jour même où il mourut, son couvert fut encore remis à table. On devine l'effet que dut faire sur madame Guérin une attention aussi déchirante pour elle. Témoin de cette scène de douleur, Victor comprit qu'il en était la cause ; et, soit qu'il se bornât à penser qu'il avait mal agi, soit que, pénétrant à fond le motif du désespoir de sa gouvernante, il sentit combien était inutile et déplacé le soin qu'il venait de prendre, de son propre mouvement il ôta le couvert, le reporta tristement dans l'armoire, et jamais plus ne le remit.

« XLVIII. Voilà une affection triste, qui est entièrement du domaine de l'homme civilisé. Mais une autre qui ne l'est pas moins, c'est la morosité profonde dans laquelle tombe mon jeune élève toutes les fois que, dans le cours de nos leçons, après avoir lutté en vain, avec toutes les forces de son attention, contre quelque difficulté nouvelle, il se voit dans l'impossibilité de la surmonter. C'est alors que, pénétré du sentiment de son impuissance, et touché peut-être de l'inutilité de mes efforts, je l'ai vu mouiller de ses pleurs ces caractères inintelligibles pour lui, sans qu'aucun mot de reproche, aucune menace, aucun châtiment, eussent provoqué ses larmes.

« XLIX. La civilisation, en multipliant ses affections tristes, a dû nécessairement aussi augmenter ses jouissances. Je ne parlerai point de celles qui naissent de la satisfaction de ses nouveaux besoins. Quoiqu'elles aient puissamment concouru au développement des facultés affectives, elles sont, si je puis le dire, si animales, qu'elles ne peuvent être admises comme preuves directes de la sensibilité du cœur. Mais je citerai commes telles le zèle qu'il met, et le plaisir qu'il trouve, à obliger les personnes qu'il affectionne, et même à prévenir leurs désirs, dans les petits services qu'il est à portée de leur rendre. C'est ce qu'on remarque, surtout dans ses rapports avec madame Guérin. Je désignerai encore, comme le sentiment d'une âme civilisée, la satisfaction qui se peint sur tous ses traits, et qui souvent même s'annonce par de grands éclats de rire, lorsque, arrêté dans nos leçons par quelque difficulté, il vient à bout de la surmonter par ses propres forces, ou lorsque, content de ses faibles progrès, je lui témoigne ma satisfaction par des éloges et des encouragements. Ce n'est pas seulement dans ses exercices qu'il se montre sensible au plaisir de bien faire, mais encore dans les moindres occupations domestiques dont il est chargé, surtout si ces occupations sont de nature à exiger un grand développement des forces musculaires. Lorsque, par exemple, on l'occupe à scier du bois, on le voit, à mesure que la scie pénètre profondément, redoubler d'ardeur et d'efforts, et se livrer, au moment où la division va s'achever, à des mouvements de joie si extraordinaires, que l'on serait tenté de les rapporter à un délire maniaque, s'ils ne s'expliquaient naturellement, d'un côté, par le besoin du mouvement dans un être si actif, et, de l'autre, par la nature de cette occupation, qui, en lui présentant à la fois un exercice salutaire, un mécanisme qui l'amuse, et un résultat qui intéresse ses besoins, lui offre d'une manière bien évidente la réunion de ce qui plaît à ce qui est utile.

« L. Mais, en même temps que l'âme de notre sauvage s'ouvre à quelques-unes des jouissances de l'homme civilisé, elle ne continue pas moins de se montrer sensible à celles de sa vie primitive. C'est toujours la même passion pour la campagne, la même extase à la vue d'un beau clair de lune, d'un champ couvert de neige, et les mêmes transports au bruit d'un vent orageux. Sa passion pour la liberté des champs se trouve à la

vérité tempérée par les affections sociales, et à demi satisfaite par de fréquentes promenades en plein air; mais ce n'est encore qu'une passion mal éteinte, et il ne faut, pour la rallumer, qu'une belle soirée d'été, que la vue d'un bois fortement ombragé, ou l'interruption momentanée de ses promenades journalières. Telle fut la cause de sa dernière évasion. Madame Guérin, retenue dans son lit par des douleurs rhumatismales, ne put, pendant quinze jours que dura sa maladie, conduire son élève à la promenade. Il supporta patiemment cette privation, dont il voyait évidemment la cause. Mais, dès que sa gouvernante quitta le lit, il fit éclater une joie qui devint plus vive encore lorsque, au bout de quelques jours, il vit madame Guérin se disposer à sortir par un très-beau temps; nul doute que ce ne fût pour aller se promener, et le voilà tout prêt à suivre sa conductrice. Elle sortit, et ne l'emmena point. Il dissimula son mécontentement; et lorsqu'à l'heure du dîner on l'envoya à la cuisine pour y chercher des plats, il saisit le moment où la porte cochère de la cour se trouvait ouverte pour laisser entrer une voiture, se glissa par derrière, et, se précipitant dans la rue, gagna rapidement la barrière d'Enfer.

« LI. Les changements opérés par la civilisation dans l'âme de ce jeune homme ne se sont par bornés à éveiller en elle des affections et des jouissances inconnues, ils y ont fait naître aussi quelques-uns de ces sentiments qui constituent ce que nous avons appelé la droiture du cœur; tel est le sentiment intérieur de la justice. Notre sauvage en était si peu susceptible au sortir de ses forêts, que, longtemps après encore, il fallait user de beaucoup de surveillance pour l'empêcher de se livrer à son insatiable rapacité. On devine bien cependant que, n'éprouvant alors qu'un unique besoin, celui de la faim, le but de toutes ses rapines se trouvait renfermé dans le petit nombre d'objets alimentaires qui étaient de son goût. Dans les commencements, il les prenait plutôt qu'il ne les dérobait; et c'était avec un naturel, une aisance, une simplicité, qui avaient quelque chose de touchant, et retraçaient à l'âme le rêve de ces temps primitifs, où l'idée de la propriété était encore à poindre dans le cerveau de l'homme. Pour réprimer ce penchant naturel au vol, j'usai de quelques châtiments appliqués en flagrant délit. J'en obtins ce que la société obtient ordinairement de l'appareil effrayant des peines afflictives, une modification de vice, plutôt qu'une véritable correction; ainsi Victor déroba avec subtilité ce que jusque-là il s'était contenté de voler ouvertement. Je crus devoir essayer d'un autre moyen de correction; et, pour lui faire sentir plus vivement l'inconvenance de ses rapines, nous usâmes envers lui du droit de représailles. Ainsi, tantôt victime de la loi du plus fort, il voyait arracher de ses mains, et manger devant ses yeux, un fruit longtemps convoité, et qui souvent n'avait été que la juste récompense de sa docilité; tantôt, dépouillé d'une manière plus subtile que violente, il retrouvait ses poches vides des petites provisions qu'il y avait mises en réserve un instant auparavant.

« LII. Ces derniers moyens de répression eurent le succès que j'en avais attendu, et mirent un terme à la rapacité de mon élève. Cette correction ne s'offrit pas cependant à mon esprit comme la preuvre certaine que j'avais inspiré à mon élève le sentiment intérieur de la justice. Je sentis parfaitement que, malgré le soin que j'avais pris de donner à nos procédés toutes les formes d'un vol injuste et manifeste, il n'était pas sûr que Victor y eût vu quelque chose de plus que la punition de ses propres méfaits; et, dès lors, il se trouvait corrigé par la crainte de quelques nouvelles privations, et non par le sentiment désintéressé de l'ordre moral. Pour éclaircir ce doute, et avoir un résultat moins équivoque, je crus devoir mettre le cœur de mon élève à l'épreuve d'une autre espèce d'injustice qui, n'ayant aucun rapport avec la nature de la faute, ne parût pas en être le châtiment mérité, et fût par là aussi odieuse que révoltante. Je choisis, pour cette expérience vraiment pénible, un jour où, tenant depuis plus de deux heures Victor occupé à nos procédés d'instruction, et satisfait également de sa docilité et de son intelligence, je n'avais que des éloges et des récompenses à lui prodiguer. Il s'y attendait sans doute, à en juger par l'air content de lui qui se peignait sur tous ses traits, comme dans toutes les attitudes de son corps. Mais quel ne fut pas son étonnement de voir qu'au lieu des récompenses accoutumées, qu'au lieu de ces manières caressantes auxquelles il avait tant de droit de s'attendre, et qu'il ne recevait jamais sans les plus vives démonstrations de joie, prenant tout à coup une figure sévère et menaçante, effaçant, avec tous les signes extérieurs du mécontentement, ce que je venais de louer et d'applaudir, dispersant dans tous les coins de sa chambre ses cahiers et ses cartons, et le saisissant enfin lui-même par le bras, je l'entraînais avec violence vers un cabinet noir qui, dans les commencements de son séjour à Paris, lui avait quelquefois servi de prison! Il se laissa conduire avec résignation jusque près du seuil de la porte. Là, sortant tout à coup de son obéissance accoutumée, s'arc-boutant par les pieds et par les mains contre les montants de la porte, il m'opposa une résistance des plus vigoureuses, et qui me flatta d'autant plus qu'elle était toute nouvelle pour lui, et que jamais, prêt à subir une pareille punition, alors qu'elle était méritée, il n'avait démenti un seul instant sa soumission par l'hésitation la plus légère. J'insistai néanmoins, pour voir jusqu'à quel point il porterait sa résistance; et, faisant usage de toutes mes forces, je voulus l'enlever de terre, pour l'entraîner dans le cabinet. Cette dernière tentative excita toute sa fureur. Outré d'indignation, rouge de colère, il se débattait dans mes bras avec une violence qui rendit pendant quelques minutes mes efforts infructueux; mais enfin, se sentant près de ployer sous la loi du plus fort, il eut

recours à la dernière ressource du faible ; il se jeta sur ma main, et y laissa la trace profonde de ses dents. Qu'il m'eût été doux en ce moment de pouvoir me faire entendre de mon élève, et de lui dire jusqu'à quel point la douleur même de sa morsure remplissait mon âme de satisfaction, et me dédommageait de toutes mes peines ! Pouvais-je m'en réjouir faiblement ? C'était un acte de vengeance bien légitime ; c'était une preuve incontestable que le sentiment du juste et de l'injuste, cette base éternelle de l'ordre social, n'était plus étranger au cœur de mon élève. En lui donnant ce sentiment, ou plutôt en en provoquant le développement, je venais d'élever l'homme sauvage à toute la hauteur de l'homme moral, par le plus tranché de ses caractères et la plus noble de ses attributions.

« LIII. En parlant des facultés intellectuelles de notre sauvage, je n'ai point dissimulé les obstacles qui avaient arrêté le développement de quelques-unes d'entre elles, et je me suis fait un devoir de marquer exactement toutes les lacunes de son intelligence. Fidèle au même plan, dans l'histoire des affections de ce jeune homme, je dévoilerai la partie brute de son cœur avec la même fidélité que j'en ai fait voir la partie civilisée. Je ne le tairai point, quoique devenu sensible à la reconnaissance et à l'amitié, quoiqu'il paraisse sentir vivement le plaisir d'être utile, Victor est resté essentiellement égoïste. Plein d'empressement et de cordialité quand les services qu'on exige de lui ne se trouvent pas en opposition avec ses besoins, il est étranger à cette obligeance qui ne calcule ni les privations ni les sacrifices ; et le doux sentiment de la pitié est encore à naître chez lui. Si, dans ses rapports avec sa gouvernante, on l'a vu quelquefois partager sa tristesse, ce n'était là qu'un acte d'imitation analogue à celui qui arrache des pleurs au jeune enfant qui voit pleurer sa mère ou sa nourrice. Pour compatir aux maux d'autrui, il faut les avoir connus, ou du moins en emprunter l'idée de notre imagination ; ce qu'on ne peut attendre d'un très-jeune enfant, ou d'un être tel que Victor, étranger à toutes les peines et privations dont se composent nos souffrances morales.

« LIV. Mais ce qui, dans le système affectif de ce jeune homme, paraît plus étonnant encore et au-dessus de toute explication, c'est son indifférence pour les femmes, au milieu des mouvements impétueux d'une puberté très-prononcée. Aspirant moi-même après cette époque, comme après une source de sensations nouvelles pour mon élève et d'observations attrayantes pour moi, épiant avec soin tous les phénomènes avant-coureurs de cette crise morale, j'attendais chaque jour qu'un souffle de ce sentiment universel qui meut et multiplie tous les êtres, vînt animer celui-ci et agrandir son existence morale. J'ai vu arriver ou plutôt éclater cette puberté tant désirée, et notre jeune sauvage se consumer de désirs d'une violence extrême et d'une effrayante continuité, sans pressentir quel en était le but, et sans éprouver pour aucune femme le plus faible sentiment de préférence. Au lieu de cet élan expansif qui précipite un sexe vers un autre, je n'ai vu en lui qu'une sorte d'instinct aveugle et faiblement prononcé, qui, à la vérité, lui rend la société des femmes préférable à celle des hommes, mais sans que son cœur prenne aucune part à cette distinction. C'est ainsi que, dans une réunion de femmes, je l'ai vu plusieurs fois cherchant auprès d'une d'entre elles un soulagement à ses anxiétés, s'asseoir à côté d'elle, lui pincer doucement la main, les bras et les genoux, et continuer ainsi jusqu'à ce que, sentant ses désirs inquiets s'accroître, au lieu de se calmer, par ses bizarres caresses, et n'entrevoyant aucun terme à ses pénibles émotions, il changeait tout à coup de manières, repoussait avec humeur celle qu'il avait recherchée avec une sorte d'empressement, et s'adressait de suite à une autre, avec laquelle il se comportait de la même manière. Un jour cependant, il poussa ses entreprises un peu plus loin. Après avoir d'abord employé les mêmes caresses, il prit la dame par les deux mains, et l'entraîna, sans y mettre pourtant de violence, dans le fond d'une alcôve. Là, fort embarrassé de sa contenance, offrant, dans ses manières et dans l'expression extraordinaire de sa physionomie, un mélange indicible de gaieté et de tristesse, de hardiesse et d'incertitude, il sollicita à plusieurs reprises les caresses de la dame en lui présentant ses joues, tourna autour d'elle lentement et d'un air méditatif, et finit enfin par s'élancer sur ses épaules, en la serrant étroitement au cou. Ce fut là tout, et ces démonstrations amoureuses finirent, comme toutes les autres, par un mouvement de dépit qui lui fit repousser l'objet de ses éphémères inclinations.

« LV. Quoique, depuis cette époque, ce malheureux jeune homme n'ait pas été moins tourmenté par l'effervescence de ses organes, il a cessé néanmoins de chercher, dans des caresses impuissantes, un soulagement à ses désirs inquiets. Mais cette résignation, au lieu d'apporter quelque adoucissement à sa situation, n'a servi qu'à l'exaspérer, et à faire trouver à cet infortuné un motif de désespoir dans un besoin impérieux, qu'il n'espère plus satisfaire. Aussi lorsque, malgré le secours des bains, d'un régime calmant et d'un violent exercice, cet organe des sens vient à éclater de nouveau, il se fait de suite un changement total dans le caractère naturellement doux de ce jeune homme ; et, passant subitement de la tristesse à l'anxiété, et de l'anxiété à la fureur, il prend du dégoût pour ses jouissances les plus vives, soupire, verse des pleurs, pousse des cris aigus, déchire ses vêtements, s'emporte quelquefois au point d'égratigner et de mordre sa gouvernante. Mais alors même qu'il cède à une fureur aveugle qu'il ne peut maîtriser, il en témoigne un véritable repentir, et demande à baiser le bras ou la main qu'il vient de mordre. Dans cet état, le pouls est élevé, la figure vultueuse ; quelquefois même on voit le sang s'échapper par le nez et par les oreilles : ce qui met fin à l'excès, et en éloigne pour longtemps la

récidive, surtout si l'hémorragie est abondante. En partant de cette observation, j'ai dû, pour remédier à cet état, ne pouvant ou n'osant faire mieux, tenter l'usage de la saignée, mais non sans beaucoup de réserve, persuadé qu'il ne fallait qu'attiédir l'effervescence vitale, et non point l'éteindre. Mais, je dois le dire, si j'ai obtenu un peu de calme par l'emploi de ce moyen et de beaucoup d'autres qu'il serait fort inutile d'énumérer ici, cet effet n'a été que passager, et il est résulté, de cette continuité de désirs violents autant qu'indéterminés, un état habituel d'inquiétude et de souffrance, qui a continuellement entravé la marche de cette laborieuse éducation.

« LVI. Telle a été cette époque critique, qui promettait tant, et qui eût sans doute rempli toutes les espérances que nous y avions attachées, si, au lieu de concentrer toute son activité sur les sens, elle eût animé du même feu le système moral, et porté dans ce cœur engourdi le flambeau des passions. Je ne me dissimulerai pas néanmoins, à présent que j'y ai profondément réfléchi, qu'en comptant sur ce mode de développement des phénomènes de la puberté, c'était mal à propos que j'avais dans ma pensée assimilé mon élève à un adolescent ordinaire, chez lequel l'amour des femmes précède assez souvent, ou du moins accompagne toujours l'excitement des parties fécondantes. Cet accord de nos besoins et de nos goûts ne pouvait se rencontrer chez un être à qui l'éducation n'avait point appris à distinguer un homme d'avec une femme, et qui ne devait qu'aux seules inspirations de l'instinct d'entrevoir cette différence, sans en faire l'application à sa situation présente. Aussi ne doutai-je point que si l'on eût osé dévoiler à ce jeune homme le secret de ses inquiétudes et le but de ses désirs, on en eût retiré un avantage incalculable. Mais, d'un autre côté, en supposant qu'il m'eût été permis de tenter une pareille expérience, n'avais-je pas à craindre de faire connaître à notre sauvage un besoin qu'il eût cherché à satisfaire aussi librement que les autres, et qui l'eût conduit à des actes d'une indécence révoltante? J'ai dû m'arrêter, intimidé par la crainte d'un pareil résultat, et me résigner à voir, comme dans maintes autres circonstances, mes espérances s'évanouir devant un obstacle imprévu.

« Telle est, Monseigneur, l'histoire des changements survenus dans le système des facultés affectives du sauvage de l'Aveyron. Cette section termine nécessairement tous les faits relatifs au développement de mon élève pendant l'espace de quatre années. Un grand nombre de ces faits déposent en faveur de sa perfectibilité, tandis que d'autres semblent l'infirmer. Je me suis fait un devoir de les présenter sans distinction, les uns comme les autres, et de raconter avec la même vérité mes revers comme mes succès. Cette étonnante variété dans les résultats rend, en quelque façon, incertaine l'opinion qu'on peut se former de ce jeune homme, et jette une sorte de désaccord dans les conséquences qui se présentent à la suite des faits exposés dans ce mémoire. Ainsi, en rapprochant ceux qui se trouvent disséminés dans les paragraphes VI, VII, XVIII, XX, XLI, LIII et LIV, on ne peut s'empêcher d'en conclure, 1° que, par suite de la nullité presque absolue des organes de l'ouïe et de la parole, l'éducation de ce jeune homme est encore et doit être à jamais incomplète ; 2° que, par une suite de leur longue inaction, les facultés intellectuelles se développent d'une manière lente et pénible ; et que ce développement, qui, dans les enfants élevés en civilisation, est le fruit naturel du temps et des circonstances, est ici le résultat lent et laborieux d'une éducation tout agissante, dont les moyens les plus puissants s'usent à obtenir les plus petits effets; 3° que les facultés affectives, sortant avec la même lenteur de leur long engourdissement, se trouvent subordonnées, dans leur application, à un profond sentiment d'égoïsme, et que la puberté, au lieu de leur avoir imprimé un grand mouvement d'expansion, semble ne s'être fortement prononcée que pour prouver que, s'il existe dans l'homme une relation entre les besoins de ses sens et les affections de son cœur, cet accord sympathique est, comme la plupart des passions grandes et généreuses, l'heureux fruit de son éducation.

« Mais si l'on récapitule les changements heureux survenus dans l'état de ce jeune homme, et particulièrement les faits consignés dans les paragraphes IX, X, XI, XII, XIV, XXI, XXV, XXVIII, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII et XLIX, on ne peut manquer d'envisager son éducation sous un point de vue plus favorable, et d'admettre, comme conclusions rigoureusement justes, 1° que le perfectionnement de la vue et du toucher, et les nouvelles jouissances du sens du goût, en multipliant les sensations et les idées de notre sauvage, ont puissamment contribué au développement des facultés intellectuelles ; 2° qu'en considérant ce développement dans toute son étendue, on trouve, entre autres changements heureux, la connaissance de la valeur conventionnelle des signes de la pensée, l'application de cette connaissance à la désignation des objets et à l'énonciation de leurs qualités et de leurs actions, d'où l'étendue des relations de l'élève avec les personnes qui l'environnent, la faculté de leur exprimer ses besoins, d'en recevoir des ordres, et de faire avec elles un libre et continuel échange de pensées ; 3° que, malgré son goût immodéré pour la liberté des champs et son indifférence pour la plupart des jouissances de la vie sociale, Victor se montre reconnaissant des soins qu'on prend de lui, susceptible d'une amitié caressante, sensible au plaisir de bien faire, honteux de ses méprises, et repentant de ses emportements; 4° et qu'enfin, Monseigneur, sous quelque point de vue qu'on envisage cette longue expérience, soit qu'on la considère comme l'éducation méthodique d'un homme sauvage, soit qu'on se borne à la regarder comme le traitement phy-

sique et moral d'un de ces êtres disgraciés par la nature, rejetés par la société et abandonnés par la médecine, les soins qu'on a pris de lui, ceux qu'on lui doit encore, les changements qui sont survenus, ceux qu'on peut espérer, la voix de l'humanité, l'intérêt qu'inspire un abandon aussi absolu et une destinée aussi bizarre, tout recommande ce jeune homme extraordinaire à l'attention des savants, à la sollicitude de nos administrateurs, et à la protection du gouvernement. » — *Voy.* SAUVAGES.

HOMME DÉPOURVU DE LA PAROLE. *Voy.* note VI à la fin du volume.

HOMME PRIMITIF DE LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE. *Voy.* LANGAGE, § XXIV.

HUMBOLDT (G. DE), quelques-unes de ses idées sur l'origine des langues, sur leur nature organique; le chinois comparé aux autres langues. *Voy.* LANGAGE, § XXI.

I

IDEALISME de Berkeley et de Hume. *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.

IDÉES. — Idées innées. *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE. — Idées générales. *Voy.* GÉNÉRALES (Idées).

IDÉES ABSTRAITES ET GÉNÉRALES. *Voy.* note V à la fin du volume, et les mots ABSTRAITES et GÉNÉRALES.

IDÉES, nouvelles considérations sur leur origine. *Voy.* LANGAGE, § IV. — Fausses théories. — Ne sont pas innées *Ibid.* — Ne viennent pas de la sensation. *Ibid.* — Idées simples *Voy.* LANGAGE, § V. — Complexes. *Ibid.*

INNÉES (IDÉES).

§ I.

« I. Une idée qui se trouverait déjà dans l'esprit de l'homme au moment de sa naissance, comme s'il l'avait acquise antérieurement à cette époque, ou comme si Dieu la lui avait directement suggérée en le créant, c'est-à-dire en créant l'âme dont il l'a doué, si elle a été créée; voilà, sans doute, ce que serait une idée innée; et plusieurs philosophes prétendent qu'en effet il existe dans l'âme de telles idées.

« Mais avant d'examiner plus particulièrement cette question, qui n'a pas pour moi la même importance que pour eux, je veux faire voir d'abord ce que le vulgaire, sans s'en apercevoir, entend par ces mots d'idées innées, de sentiments innés, et analyser, sous ce rapport, la pensée du commun des hommes.

« Toute idée est un phénomène, et tout phénomène implique deux causes : l'une *efficiente*, qui se trouve le plus ordinairement hors de la substance qui subit la modification que nous appelons phénomène; l'autre *conditionnelle*, qui existe toujours dans cette substance même, dont elle est une des propriétés constituantes.

« Je prouverai qu'il n'y a rien dans l'âme qui lui soit inné, ou qui s'y trouve naturellement, que ses propriétés, tant actives que passives, et qu'il ne s'y passe aucun phénomène, du moins aucun de ceux que nous appelons idées, sensations et sentiments, avant que quelque cause extérieure ait pu agir sur elle.

« Mais comme les phénomènes de l'âme existent, si l'on peut ainsi dire, *en puissance* dans leurs causes conditionnelles, qui sont innées, c'est-à-dire dans les propriétés de l'âme, puisqu'ils ne sont, en quelque sorte, que ces propriétés elles-mêmes en tant qu'elles se manifestent actuellement par l'action d'une cause efficiente; de même qu'une maladie à laquelle un homme est sujet existe en puissance, ou virtuellement, dans certaines dispositions particulières de ses organes; et de même encore que les vibrations d'une cloche existent en puissance dans l'élasticité de cette cloche : on peut dire, en ce sens, que toutes nos idées, et toutes nos sensations même, nous sont naturelles ou innées; comme on peut le dire de telles maladies chez certains individus. Et, en effet, aucune de nos sensations, par exemple, ne nous vient du dehors, quoiqu'elles aient toutes leur cause efficiente, ou productrice, dans les objets extérieurs, c'est-à-dire dans l'action de ces objets sur nos sens : donc elles existent virtuellement en nous.

« De plus, comme, d'une part, les propriétés de l'âme diffèrent les unes des autres dans le plus et le moins, ou dans leur degré d'intensité; et que, d'une autre part, chaque propriété est plus prononcée, ou plus parfaite, chez quelques hommes que chez tous les autres, on peut dire, jusqu'à certain point, de ces propriétés, et par suite, des idées dont elles sont les causes conditionnelles, et en tant que ces idées existent virtuellement dans ces causes, ou dans ces propriétés, que les unes sont innées chez tous les hommes, et que les autres sont innées seulement chez quelques-uns d'entre eux : ce qui veut dire, que les premières sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles au genre humain, que toutes les autres idées; et que celles-ci sont *plus particulièrement* innées, plus naturelles à quelques hommes qu'à tous les autres.

« Voilà dans quel sens nous disons, vulgairement parlant, que certaines idées en général nous sont innées; que tel ou tel sentiment est inné chez tel ou tel individu, ou qu'il lui est naturel; que telle maladie est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle : et il est clair, quoiqu'on n'y fasse guère attention, qu'au fond ce n'est point le sentiment, ou l'idée, ou la maladie, qui sont innés, ou naturels, car ce ne sont là que des phénomènes, qui ne peuvent naître que par l'action de causes efficientes; et qu'il n'y a de naturel, ou d'inné en nous, que le *sens* plus ou moins parfait, que la *propriété* de l'âme et la *disposition* du corps, qui sont les causes conditionnelles de ces phénomènes.

« Ainsi, quand nous disons que telle ma-

ladie, que la goutte par exemple, est naturelle à telle famille, qu'elle est innée chez elle, il est évident que ce n'est point directement de la goutte elle-même que nous entendons parler, d'autant que personne ne vient au monde avec la goutte, mais seulement de sa cause conditionnelle, laquelle réside, en général, dans l'organisation, et, plus particulièrement, dans quelque disposition vicieuse du corps; ce qui fait que certains hommes sont plus sujets que d'autres à éprouver cette maladie, quoiqu'ils en soient tous susceptibles. Quant à sa cause efficiente ou productrice, elle peut être de diverse nature et tout à fait inconnue. Supposons qu'elle consiste uniquement en l'abus, ou même l'usage modéré des liqueurs fortes : il est certain que si l'un des membres de cette famille de goutteux s'abstient absolument de boire de ces liqueurs, il n'aura jamais la goutte, quoiqu'il porte en soi la cause conditionnelle de cette maladie; il ne l'aura pas plus que celui qui ferait usage de pareilles liqueurs, mais qui serait autrement constitué : car les mêmes causes efficientes ne produisent les mêmes effets que sous les mêmes conditions. Ainsi donc, puisque cette maladie, ou ce phénomène, dépend d'une cause efficiente qui nous est étrangère, tout aussi bien que de sa cause conditionnelle, laquelle seule réside en nous, à titre de propriété ou de manière d'être, il n'y a de naturel ou d'inné en nous que cette seule cause, ou cette propriété elle-même.

« C'est la même chose pour les propriétés et les phénomènes de l'âme. Que l'on fasse, en présence de plusieurs personnes, le récit d'une mauvaise action, d'une action souverainement injuste; la plupart seront pénétrées d'un sentiment d'indignation, d'un sentiment pénible, quel qu'il soit, et que j'appelle *sentiment moral*, sentiment du juste et de l'injuste, ou du bien et du mal. Quelques-unes peut-être entendront ce récit avec plus ou moins d'indifférence, quoique l'*idée* de cette action, ou la cause productrice de ce sentiment, soit la même pour toutes. Qu'en devra-t-on inférer? C'est que chez les premières la cause conditionnelle de ce sentiment, c'est-à-dire le sens du juste et de l'injuste, ou le *sens moral* proprement dit, sera plus prononcé ou plus parfait que chez les autres. Mais comme, dans une pareille circonstance, tout homme, à très-peu d'exceptions près, éprouverait un sentiment de la même nature, avec la seule différence du plus au moins, et un sentiment contraire, à la vue, au récit, à l'idée réalisée d'une bonne action; nous disons que le sentiment du juste et de l'injuste, le *sentiment* moral est naturel à l'homme, en un mot qu'il est inné, quoiqu'il n'y ait d'inné que le *sens* moral, qui en est la cause conditionnelle; propriété purement *affective*, dans laquelle ce *sentiment* existe en puissance, de même que l'*idée* du juste et de l'injuste existe en puissance, ou virtuellement, dans telle ou telle propriété *intellectuelle*.

« Quand donc, vulgairement parlant, nous disons qu'il y a des idées innées chez tous les hommes, ce qui s'entend principalement des notions du sens commun, ou de ces rapports simples et généraux que tous les hommes, sans exception, saisissent et aperçoivent du premier coup d'œil, sans avoir besoin d'y réfléchir un moment; il paraît évident que cela ne s'applique point aux idées elles-mêmes, mais seulement à leur cause conditionnelle, qui est le jugement ou telle autre propriété passive de l'intelligence, en tant qu'elle ne considère que ces idées ou rapports simples dont nous parlons.

« II. J'ai justifié ces expressions populaires d'idées innées, de sentiments naturels, en faisant voir comment il fallait les interpréter, et en quel sens elles étaient vraies. Maintenant, après avoir considéré les idées dans leurs causes conditionnelles, où elles n'existent qu'en puissance, c'est-à-dire, où elles n'existent réellement pas, nous devons les considérer en elles-mêmes, et voir si, en prenant le mot d'idée dans cette acception propre et directe, nous sommes fondés à admettre des idées innées, et si l'existence de pareilles idées serait possible.

« Mais d'abord, y a-t-il quelques philosophes qui aient admis de telles idées, et prétendu qu'elles pouvaient exister; ou, en d'autres termes, parmi les philosophes qui ont, ou qui paraissent avoir embrassé cette doctrine, quelques-uns ont-ils réellement voulu parler des idées elles-mêmes, des idées proprement dites?

« Cette question est assez embarrassante. Car il est à remarquer d'abord, qu'un grand nombre de philosophes, pour ne pas dire le plus grand nombre, soit qu'ils aient adopté ou rejeté cette hypothèse des idées innées, n'ont eu qu'une idée confuse de ce mot d'*inné*, et surtout de celui d'*idée*, puisqu'ils ont confondu, par le fait, si ce n'est dans leurs définitions, les phénomènes de l'âme avec ses propriétés, qui néanmoins en sont aussi distinctes, que la mollesse de la cire est distincte des divers changements de forme qu'elle peut recevoir en vertu de cette propriété passive : en second lieu, qu'ils n'ont pas poussé l'analyse de l'esprit humain assez loin, pour remonter jusqu'à la première cause de chacune de nos idées; cause qui existe hors de nous, quoique beaucoup d'idées aient immédiatement leurs causes efficientes dans l'âme, mais sans qu'elles y soient elles-mêmes innées; car ces causes ne sont jamais que des idées antérieurement acquises, ou des rapports entre ces idées, et non des propriétés constituantes de l'âme : enfin, qu'ils n'ont fait dépendre chaque idée que d'une seule cause, avec laquelle ils l'ont même confondue, à savoir, tantôt de la cause efficiente, tantôt de la cause conditionnelle, et tantôt de l'attention ou de la réflexion; quoique, d'une part, l'attention ni la réflexion ne puissent produire aucune idée, mais seulement nous la faire découvrir ou apercevoir, et que, de l'autre, toute idée, quelle qu'elle soit, ait toujours deux causes; l'une conditionnelle, qui est dans l'âme et inhérente à

l'âme, comme étant une des propriétés qui la constituent; l'autre efficiente, qui peut être immédiatement et actuellement dans l'âme, sans y être inhérente, mais qui est toujours originairement hors de l'âme; ce qui est aussi vrai pour les idées les plus générales et les plus abstraites, que pour celles des choses sensibles. Ainsi, quand une idée, comme celle d'un objet matériel, a immédiatement sa cause efficiente hors de nous, ils l'ont fait dépendre de cette seule cause, et l'ont même jusqu'à un certain point confondue avec cette cause, en disant qu'une telle idée nous venait du dehors, ce qui est au moins inexact; car l'idée se forme en nous, par l'action de la cause efficiente, qui demeure hors de nous, de même que les vibrations d'une cloche ne lui viennent point du dehors, mais s'effectuent en elle, par l'action de la cause extérieure qui les produit, c'est-à-dire par le choc d'un corps étranger. Quand, au contraire, une idée n'a pas immédiatement ou évidemment sa cause productrice hors de l'âme, ils l'attribuent à sa seule cause conditionnelle, si ce n'est à l'attention ou à la réflexion, et ils croient, en général, qu'elle est innée, comme ils l'affirment du moins pour quelques idées particulières, ce qui n'est pas moins inexact; car, quoique toute idée se forme en nous, il n'y a d'inné en nous, il n'y a d'inhérent à la nature de l'âme, que ses propriétés; les unes passives, en vertu desquelles elle perçoit ou conçoit les idées que des causes efficientes produisent en elle, en faisant passer de la puissance à l'acte ces propriétés passives; les autres actives, qui nous font apercevoir ces idées, mais ne les engendrent pas. Indépendamment de ces facultés, il y a donc dans toute idée trois choses à considérer : la cause efficiente, soit extérieure, soit intérieure, mais non pas innée, qui la produit; la cause conditionnelle, ou la propriété passive de l'âme en vertu de laquelle elle est produite; et enfin, l'idée elle-même, soit qu'elle se montre actuellement à l'esprit, soit qu'elle existe dans la mémoire à titre de connaissance. Or les philosophes dont je parle ne reconnaissent que l'idée et une cause quelconque dont elle dépend; encore ne distinguent-ils pas toujours ces deux choses, qui aux yeux de la plupart n'en font qu'une; ce qui leur fait soutenir avec obstination, et les entraîne en effet dans la nécessité de soutenir qu'il y a des idées innées et des idées acquises, et d'établir ainsi entre les idées une distinction qui n'existe point; car, suivant le sens qu'il leur plaira de donner aux mots, on pourra dire, ou qu'il n'y a point d'idées innées, ou qu'elles le sont toutes; et non-seulement toutes les idées, mais encore toutes les sensations.

« *Si par ces impressions naturelles qu'on soutient être dans l'âme, on entend la capacité que l'âme a de connaître certaines vérités, il s'ensuivra, dit Locke, que toutes les vérités qu'un homme vient à connaître, sont autant de vérités innées. Et ainsi, cette grande question se réduira uniquement à dire, que ceux qui parlent de principes innés, s'expriment très-improprement; mais que dans le fond ils croient la même chose que ceux qui nient qu'il y en ait : car je ne pensé pas que personne ait jamais nié que l'âme ne fût capable de connaître plusieurs vérités. C'est cette capacité, dit-on, qui est innée, et c'est la connaissance de telle ou telle vérité qu'on doit appeler acquise. Mais si c'est là tout ce qu'on prétend, à quoi bon s'échauffer à soutenir qu'il y a certaines maximes innées? Et s'il y a des vérités qui puissent être imprimées dans l'entendement, sans qu'il les aperçoive, je ne vois pas comment elles peuvent différer, par rapport à leur origine, de toute autre vérité que l'esprit est capable de connaître. Il faut, ou que toutes soient innées, ou qu'elles viennent toutes d'ailleurs dans l'âme. C'est en vain qu'on prétend les distinguer à cet égard.*

« *Tous ceux qui voudront prendre la peine de réfléchir sur les opérations de l'entendement, trouveront que le consentement que l'esprit donne sans peine à certaines vérités, ne dépend en aucune manière ni de l'impression naturelle qui en a été faite dans l'âme, ni de l'usage de la raison; mais d'une faculté de l'esprit humain, qui est tout à fait différente de ces deux choses.*

« *Fort bien, répond Leibnitz; mais ce n'est pas une faculté nue, qui consiste dans une simple possibilité de les entendre : c'est une disposition, une aptitude, une préformation, qui détermine notre âme, qui fait que ces vérités en peuvent être tirées, tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer, si l'on veut en profiter.*

« Cependant, il ne paraît guère vraisemblable que la capacité, ou propriété de l'âme en vertu de laquelle nous concevons telle vérité, ne soit pas la même que celle par laquelle nous concevons telle autre vérité. Comment l'une ne serait-elle qu'une simple *possibilité d'entendre*, et l'autre quelque chose de plus que cette possibilité, surtout si c'est à cette dernière que l'on attribue la connaissance des vérités les plus simples? Ou bien, comment telles vérités pourraient-elles, et sans y être innées, exister seules en puissance, ou virtuellement, à l'exclusion de toutes les autres, dans une même faculté? Cela serait incompréhensible; car une propriété, quelle qu'elle soit, n'étant elle-même qu'un phénomène en puissance, tous les phénomènes qui dérivent d'une même propriété existent également en puissance dans cette propriété.

« La distinction que fait Leibnitz, du moins s'il n'admet pas d'idées innées dans le sens propre du mot, paraît donc chimérique. En tout cas, elle est fort subtile et ne peut s'entendre qu'à l'aide d'une comparaison. Mais, outre qu'une comparaison ne prouve rien, celle qu'il propose n'est pas juste; parce qu'une idée, de quelque manière qu'on l'envisage, n'est qu'une modification de l'âme, tandis que la statue, ou la figure que l'on

peut tirer d'un bloc de marbre, soit que cette figure s'y trouve ou non dessinée par avance, n'est pas plus une modification de ce bloc de marbre, que les autres morceaux qu'on en a détachés.

« Descartes comparait les idées aux diverses figures que peut recevoir un morceau de cire en vertu de sa mollesse, figures qui sont bien évidemment des modifications successives de la substance qui les reçoit, mais supposent l'action d'une cause extérieure, d'une cause efficiente. Or, de même que ces figures ne sont pas innées, ne préexistent pas dans la cire, n'y sont pas tracées, ébauchées, indiquées, d'une manière quelconque (car on conçoit que cela ne serait pas possible, puisque ces figures ne sont que des changements de forme dans la cire entière) : de même les idées ne préexistent en aucune manière dans l'âme, dont elles ne sont pareillement que des modifications, quoique nous ne sachions pas en quoi elles consistent, parce que nous ignorons quelle est la nature de l'âme.

Cette comparaison n'est pourtant pas entièrement exacte ; car si, d'un côté, comme chacun le conçoit, elle est inconciliable avec la doctrine des idées innées ; d'un autre, elle ne l'est pas moins, et par les mêmes raisons, avec la propriété en vertu de laquelle les idées acquises restent ensuite tracées dans l'âme, comme le seraient à l'avance les idées innées, s'il y en avait de telles.

« Platon regardait comme véritablement innées, ou considérait comme des connaissances *a priori*, préexistant dans la mémoire, sous la même forme, et de la même manière que si nous les avions acquises, non les idées de rien d'individuel, auxquelles il ne donnait même pas le nom d'idées ; mais celles des genres et des espèces, et surtout les idées les plus universelles des choses, c'est-à-dire celles précisément qui nous semblent résulter de la comparaison du plus grand nombre d'objets, telles que les idées d'homme, de singe, de rossignol, ou de prunier, de rosier, d'ortie ; celles plus générales d'animal et de plante : celle plus générale encore d'être. Ainsi l'idée de l'homme en général serait innée, suivant Platon, tandis que le vulgaire croit, et que je crois avec lui, que nous l'avons *acquise*, en considérant dans les hommes que nous connaissons, soit par nous-mêmes, soit sur le rapport d'autrui, ce qu'ils ont tous de commun, laissant à part les différences caractéristiques qui les distinguent les uns des autres, et en généralisant cette idée, c'est-à-dire, en l'appliquant aux hommes que nous ne connaissons pas, ou qui viendront après nous, comme à ceux que nous connaissons, et qui ont paru jusqu'à présent sur la terre. Nous pensons aussi que les noms des genres et des espèces ne sont, comme on dit, que des dénominations extérieures, dont la nature des choses ne dépend point, mais qui, au contraire, dérivent elles-mêmes du point de vue sous lequel nous envisageons les choses ; en sorte qu'un même objet peut être rangé dans autant de classes d'êtres différentes qu'il a de points de vue, ou d'attributs, ou de rapports : c'est ainsi que la craie et la neige appartiennent à la classe, ou à l'espèce des corps blancs ; la craie et le charbon, à celle des corps fragiles ; la craie et le marbre, à celle des substances calcaires.

« Platon et, d'après lui, la plupart des métaphysiciens modernes, rangent principalement parmi les idées innées, celles des vérités universelles et nécessaires, que Descartes appelait *vérités éternelles*, et qui, en tant qu'elles existent actuellement dans l'intelligence, sont, comme toutes les vérités, des *jugements*, qui supposent toujours deux termes et un verbe qui les lie, à savoir : un sujet, qui est toujours ici une idée générale ; un attribut, qui est toujours essentiel et lui appartient ainsi *nécessairement* ; enfin un verbe, qui affirme le rapport de l'attribut au sujet. Tel est ce jugement, ou cette vérité : *la partie est moins grande que le tout*. C'est un attribut essentiel d'une partie quelconque d'un tout considéré sous le rapport de ses dimensions, d'être moins grande que le tout ; car le mot partie, ou fraction, signifie une chose qui ne diffère du tout (quant à sa grandeur), qu'en cela seul qu'elle est plus petite que le tout : il serait donc contradictoire qu'aucune des parties d'un tout, qui toutes ensemble sont égales au tout, fût à elle seule aussi grande ou plus grande que le tout. Par conséquent, le jugement que nous avons énoncé est une vérité éternelle, universelle et nécessaire. Ces sortes de vérités sont en très-grand nombre : toutes les propositions des mathématiques, qui, en dernière analyse, ne sont que des transformations, ou plutôt des conséquences des vérités les plus simples, sont toutes, comme celles-ci, des vérités nécessaires. Sont-elles donc toutes innées? Dans ce cas, tout homme serait mathématicien, et le serait plus que Descartes, Leibnitz et Newton même, si ce n'était que sa mémoire est en défaut.

« Mais, laissant de côté ces vérités ou ces jugements *a priori*, sur lesquels nous reviendrons, et sans nous occuper davantage des différentes interprétations qu'on a données ou que l'on pourrait donner à ces mots d'idée ou de principe inné, voyons si une simple idée, en prenant ce terme dans son sens propre et direct, pourrait se trouver dans l'esprit de l'homme avant qu'il fût né.

§ II.

« I. Si telle ou telle idée était innée, ou se trouvait naturellement en nous, sans qu'il fût besoin d'aucune cause efficiente pour la produire, il s'ensuivrait nécessairement que, quand elle se présenterait à notre esprit pour la première fois, elle ne serait plus qu'une idée renouvelée, un souvenir. Mais, comme ce souvenir ne serait certainement point accompagné de réminiscence, car personne ne se rappelle que telle idée qui l'affecte actuellement l'avait déjà affecté avant qu'il fût né, et que par conséquent nous n'aurions point de preuve directe qu'en effet cette idée ne fût qu'un souvenir, il faudrait le prouver

d'ailleurs, si l'on voulait être en droit de la regarder comme telle.

« C'est à quoi l'on parviendrait peut-être, si l'on pouvait démontrer, ou qu'il y a des idées sans cause efficiente, ou que nous n'avons aucun moyen de les *acquérir*, et qu'elles sont telles, que jamais elles ne se présenteraient à notre esprit, si elles ne s'y trouvaient pas naturellement; ce qui entraînerait encore la supposition qu'elles n'ont point, qu'elles ne peuvent point avoir de cause efficiente ou productrice : car si elles en avaient une, cette cause pourrait agir efficacement sur nous pour produire ces idées, puisque nous avons d'ailleurs en nous leurs causes conditionnelles, ou les conditions de leur existence; et alors, étant démontré que nous pourrions les acquérir comme toutes les autres, ce serait faire une hypothèse gratuite que de supposer qu'elles sont innées. Or, par une analyse exacte et rigoureuse de l'entendement, on se convaincra qu'il n'y a point d'idée, quelque générale et abstraite qu'elle soit, qui, comme tout autre phénomène, n'ait une cause productrice ou efficiente.

« Admettons qu'il y a des idées sans cause; comment ces idées pourront-elles jamais se représenter à la mémoire? Tout souvenir n'a-t-il pas lui-même une cause, soit dans une autre idée, soit dans un signe quelconque ayant quelque rapport avec *l'objet* de ce souvenir, avec *la cause efficiente* de l'idée qu'il rappelle? Or, cette idée n'ayant point de cause, n'ayant point d'objet, il n'est donc aucun signe qui puisse la rappeler; et conséquemment, jamais une telle idée ne se représentera devant l'esprit. La vue d'un simple anneau suffira pour me remettre en mémoire le souvenir d'une personne qui me l'avait donné, parce qu'il y aura du moins un rapport de circonstance entre cet anneau et cette personne, qui est l'objet de mon souvenir, qui est la cause efficiente de l'idée que j'ai d'elle. Mais si cette idée était innée en moi, sans que j'eusse jamais vu cette personne, ou sans qu'elle existât, il m'est impossible de concevoir qu'aucune autre idée, qu'aucun signe, pût jamais la rappeler à ma mémoire, ou la représenter, une première fois, à mon imagination.

« Il est vrai que ce ne sont point les idées d'aucunes choses sensibles que l'on nous donne comme innées; que ce sont principalement, au contraire, des idées très-générales et très-abstraites, telles que celles de temps, d'espace, de substance et de cause en général (sans parler des *jugements* dans lesquels entrent ces idées, et des axiomes de géométrie, des vérités mathématiques) : mais cela ne détruit par la force de mon argument; c'est seulement pour le rendre plus sensible, que je l'ai appuyé d'un exemple tiré des choses sensibles.

« Ainsi donc, ou tel fait particulier ne suffira pas pour *rappeler* à la mémoire une idée générale et abstraite ou toute autre idée qui serait innée; ou, s'il peut la rappeler, il suffira pour produire lui-même cette idée; et dans ce cas l'idée innée sera superflue.

« Mais, dira-t-on, il est beaucoup d'idées générales et abstraites qui se trouvent actuellement dans l'esprit, sans qu'on se rappelle le moins du monde les avoir jamais acquises; et peut-être se croira-t-on, par là, autorisé à conclure qu'elles sont innées. Je répondrai, premièrement, que cette conclusion ne vaudrait rien, et, en second lieu, qu'il est très-facile d'expliquer pourquoi nous ne pouvons nous rappeler ni quand ni comment certaines idées se sont introduites dans notre entendement. D'abord il est des idées, des rapports si simples, que nous en sommes affectés comme malgré nous, sans que nous ayons besoin pour cela du moindre degré d'attention, et ces idées se reproduisent si fréquemment, que nous en sommes, pour ainsi dire, assaillis, en naissant au milieu d'elles, de sorte qu'il n'est pas surprenant que nous ne nous souvenions ni à quelle époque, ni de quelle manière elles sont entrées dans notre esprit. Il en est d'autres, au contraire, qui, d'abord plus ou moins obscures ou confuses, ne deviennent claires ou distinctes qu'à mesure que nous sommes plus capables d'attention et de réflexion, ou que nous faisons un plus fréquent usage de ces facultés; et quoique en général elles ne se placent dans la mémoire que lorsqu'elles sont toutes faites, elles entrent dans l'entendement ou la conception d'une manière insensible et inaperçue.

« On dira peut-être qu'il est impossible que certaines idées aient pour premières causes celles que nous leur attribuons, parce que, en effet, elles n'ont avec ces causes aucune ressemblance ou conformité. Mais, quoique le principe soit vrai, on n'en peut rien conclure : car, puisqu'une idée dépend de sa cause conditionnelle aussi bien que de sa cause efficiente, il est de toute raison qu'elle ne ressemble pas, du moins entièrement, à cette dernière cause; comme on le conçoit mieux par l'exemple de nos sensations et des phénomènes physiques, qui certainement ne ressemblent en aucune manière à leurs causes extérieures : qu'y a-t-il en effet de commun entre les vibrations d'une cloche et le choc du marteau qui la met en jeu, entre la douleur que nous éprouvons par la piqûre d'une aiguille et l'action de ce corps aigu sur nos organes matériels?

« Ne dites donc pas que l'*idée* et le *sentiment* du juste et de l'injuste, par exemple, ne peuvent pas avoir leur première cause dans telle ou telle action volontaire dont on nous parle ou qui se passe sous nos yeux, en alléguant que la vue et l'ouïe ne donnent que des mouvements et des sons, qui ne peuvent avoir aucune analogie avec ces phénomènes de l'âme. Remarquez bien, d'abord, que toutes les causes extérieures produisent dans l'âme des idées, en vertu de l'*entendement*, comme des sensations, en vertu de la *sensibilité physique*, et que ces sensations elles-mêmes n'ont pas la moindre conformité ou ressemblance avec ces causes efficientes; secondement, que ces idées peuvent en ré-

veiller d'autres, en vertu de la *mémoire*, quoique le plus souvent elles n'aient pas avec elles la moindre analogie ; en troisième lieu, que toutes celles qui nous affectent actuellement peuvent avoir entre elles et avec nous, avec notre nature morale, certains rapports de convenance ou de disconvenance, que nous apercevons en vertu du *jugement :* telle est l'idée du juste et de l'injuste ; et qu'enfin, du moment où nous jugeons, ou avons jugé que telle action est juste ou injuste, bonne ou mauvaise, nous éprouvons, en vertu du *sens moral*, un sentiment agréable ou pénible, que j'appelle sentiment moral.

« Ce qui vient d'être dit peut s'appliquer à toute espèce de relation, à toute idée relative, à toute idée ou sentiment de rapport. Or il ne peut y avoir actuellemment en nous que : 1° des sensations et des idées directes, évidemment acquises ; 2° des idées de rapport, qui ont dû se former en nous (car elles ont leurs causes efficientes dans d'autres idées antérieurement acquises, et leurs causes conditionnelles dans la conception, le jugement, la faculté d'abstraire et de généraliser nos idées, etc.) ; et 3° des sentiments, qui, de quelque nature qu'ils soient, ont toujours des idées de rapport pour causes productrices.

« Dans la classe des idées de rapport rentre évidemment l'idée de *causalité*, c'est-à-dire l'idée de cette dépendance qui se trouve entre deux phénomènes dont l'un suppose la préexistence de l'autre. Et ce qui prouverait que cette idée n'est point innée, c'est que, quand elle le serait, et quand de plus nous saurions en naissant qu'un phénomène a toujours une cause, c'est-à-dire, que son apparition est liée d'une manière quelconque à l'existence de quelque autre chose, nous n'en serions pas plus avancés. Car, comme nous apercevons une grande quantité de phénomènes qui coexistent ou se succèdent immédiatement, sans qu'ils dépendent les uns des autres, nous devons toujours recourir à l'observation pour savoir si tel phénomène, soit physique, soit intellectuel, dépend ou non de tel autre phénomène. Mais si l'observation peut, et peut seule, nous le faire connaître, pourquoi ne pourrait-elle pas nous donner l'idée même de cette dépendance ; pourquoi chercherions-nous ailleurs que dans l'observation la cause efficiente de cette idée ?

« Quant à ce que les philosophes nomment avec tant d'emphase vérités éternelles, universelles et nécessaires en tant qu'elles existent dans l'entendement à titre de phénomènes intellectuels, c'est-à-dire d'idées, ou plutôt de jugements, elles consistent à concevoir les rapports qui se trouvent entre certaines choses et leurs attributs essentiels, comme, par exemple, que *tout* triangle a trois côtés et trois angles ; ce qui signifie, que l'*idée* d'un triangle, *quel qu'il soit*, est *nécessairement* liée, dans l'esprit de *tous* les hommes, et le sera *toujours*, à l'idée de trois lignes formant trois angles entre elles deux à deux : ce qui n'est pas surprenant, puisque ce sont là les attributs qui constituent le triangle, et que concevoir une chose, ou en avoir l'idée, se la représenter, c'est concevoir ou se représenter les attributs essentiels qui constituent cette même chose ; comme, réciproquement, avoir l'idée de ces attributs essentiels, ou se les représenter, c'est concevoir la chose même qu'ils constituent. Ainsi, en dernière analyse, l'opinion de ceux qui regardent une telle vérité comme innée, et ne pouvant pas ne pas l'être, se réduit à soutenir, et ils soutiennent en effet, que : sans une impression innée, il me serait impossible de savoir, de juger, *que tout triangle est un triangle ; que cela est vrai de ceux que je n'ai pas vus ou qui ne se sont jamais présentés à mon esprit, comme de ceux que j'ai pu voir ou imaginer ; que cela doit être vrai aux yeux de tous les hommes ; enfin, que cela a toujours été et sera toujours vrai.*

« On range parmi les notions innées, à titre de vérités universelles et nécessaires, les axiomes de la géométrie, comme, par exemple, que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, et avant tout celui-ci, que le même est le même, que *a* égale *a*, qu'un triangle est un triangle. Mais si j'ai besoin d'une notion innée pour juger qu'une chose ne diffère point d'elle-même, ou qu'elle n'est pas une autre chose, à quoi me servira le sens commun, ce premier degré de jugement commun à tous les hommes ; à quoi me serviront mes facultés intellectuelles, ou, pour mieux dire, que sont ces facultés ; en quoi donc consistent-elles ?

« Après avoir démontré qu'une idée innée est une chose impossible, il serait superflu de m'attacher à faire voir, pour chaque idée particulière considérée, par les partisans de cette doctrine, comme innée, quelle ne l'est point. D'ailleurs, à l'égard de beaucoup d'idées, nous ne saurions dire, j'en conviens, comment elles se sont formées : mais conclure de là qu'elles sont innées, ne serait-ce point imiter le physicien qui aurait recours à Dieu et aux miracles pour se rendre compte d'un phénomène dont on n'aurait pas encore trouvé la raison ? Une idée innée serait en effet un véritable miracle, ou un phénomène produit directement par la volonté de Dieu, sans cause intermédiaire.

« Il est des choses si simples, qu'elles n'ont, pour ainsi dire, qu'un seul attribut, qui alors ne peut être qu'un attribut essentiel ; en sorte qu'on ne saurait, sans les détruire, en rien retrancher ; qu'on ne saurait y rien ajouter, sans qu'elles devinssent des choses toutes différentes : telles sont les vérités premières des mathématiques, et par suite, toutes les conséquences qui en dérivent. Il n'y a donc pas deux manières de concevoir ces choses ou d'en juger. Elles sont donc nécessairement les mêmes dans tous les temps et pour tous les hommes, qui d'ailleurs ne les aperçoivent pas à travers leurs organes matériels, et qui les conçoivent ou en jugent tous en vertu d'une qualité qui elle-même ne diffère point d'un individu à l'autre quant à sa nature, ni même quant à son intensité et

à son étendue, si on la considère en deçà de certaines limites, qui sont celles du sens commun. Nous n'avons donc pas besoin, pour expliquer cet assentiment que nous donnons sans hésiter aux vérités nécessaires, d'avoir recours aux principes innés, aux miracles, ni surtout de faire intervenir la Divinité, sous le nom de *raison impersonnelle*, comme le font quelques métaphysiciens.

« La raison impersonnelle, disent-ils, n'est pas une qualité qui nous soit propre; c'est une qualité divine, une et identique pour tous les hommes, par laquelle et dans laquelle ils voient toutes les vérités universelles et nécessaires.

« Cette doctrine, ou cette rêverie absurde, qu'on ne peut soutenir que par des paralogismes ou du galimatias, est une variante de la vision en Dieu du P. Malebranche, appliquée à un certain ordre d'idées. C'est un premier pas vers le panthéisme, et qui paraît même conduire tout droit à l'anéantissement du moi individuel, de la personnalité : car si, dans ce qui nous appartient, dans ce qui nous est personnel, il n'y a rien que de variable et de contingent, il ne saurait y avoir d'indestructible, à ce qu'il semble, que le moi impersonnel, c'est-à-dire Dieu. Je regarde comme possible tout ce qui n'implique pas contradiction dans mon esprit, même les choses les plus incompréhensibles à mon intelligence, telles que l'union et l'influence mutuelle de l'âme et du corps. Mais dans l'hypothèse d'une raison impersonnelle, on ne saurait échapper aux contradictions, soit que l'on n'admette en nous qu'un seul être immatériel, qui voit toujours certaines choses telles qu'elles sont, et d'autres quelquefois autrement qu'elles ne sont, soit que l'on en veuille deux, l'un qui fort souvent se trompe dans ses raisonnements, l'autre qui ne peut se tromper lorsqu'il affirme ou conçoit certaines idées ou vérités nécessaires. D'un côté, la raison impersonnelle et l'unité de la substance pensante seraient inconciliables et contradictoires entre elles; et d'un autre, il impliquerait contradiction ou que l'âme humaine fît aucun raisonnement suivi sans s'appuyer sur certains principes ou axiomes, ou qu'elle s'appuyât sur ces principes, s'ils ne sont point en elle et qu'elle ne puisse les concevoir.

« II. Tout en m'accordant qu'il n'y a point d'idée sans cause efficiente, on pourrait demander s'il n'y en a pas au moins quelques-unes qui aient leur cause dans l'âme même.

« Sans doute plusieurs idées, et même le plus grand nombre, ont pour causes productrices d'autres idées antérieurement acquises, les unes plus tôt, les autres plus tard : telles sont, et ces idées composées, et ces idées de rapport, et ces idées déduites, dont les causes conditionnelles sont l'imagination, le jugement, la raison : ces idées, dis-je, et une infinité d'autres, peuvent avoir leur cause productrice immédiate dans des idées plus simples, celles-ci dans d'autres, ces dernières dans d'autres encore : mais, en remontant ainsi jusqu'aux premiers anneaux de cette chaîne, on arrivera toujours à des idées primitives qui auront leur cause efficiente dans les objets extérieurs, physiques ou moraux, ou dans les rapports qu'ils ont entre eux ou avec nous. Ce qui suppose d'ailleurs que ces rapports, qui ne sont point des réalités, agissent, en quelque sorte, sur l'entendement, comme les objets matériels agissent sur nos sens. Autrement, toute idée de rapport, telle que celles de coexistence, de succession, de vitesse, de dépendance, serait innée : car, par exemple, nous voyons bien des phénomènes qui se succèdent, mais nous ne saurions voir la succession elle-même, qui n'a rien de réel hors de nous, quoique nous la concevions parfaitement, ou que nous en ayons une idée fort claire.

« Je n'ai pas répondu, du moins directement, je le sais bien, à la question proposée; car il s'agit de savoir si une idée peut avoir originairement sa cause efficiente, non dans une autre idée acquise, dans un autre phénomène, mais dans quelque principe, dans quelque chose qui soit inhérent à l'âme même, c'est-à-dire dans quelqu'une de ses propriétés, soit actives, soit passives.

« Les propriétés passives de l'âme sont, comme je l'ai dit, les causes *conditionnelles* de toutes nos idées, qui s'y trouvent en puissance, ou virtuellement. Mais il n'est aucune idée connue dont on puisse trouver la cause *efficiente* dans l'une ou l'autre de ses propriétés passives; à moins qu'elle n'ait passé de la puissance à l'acte, sous l'influence d'une autre cause, auquel cas elle ne sera plus propriété, mais phénomène, mais idée, et idée acquise; laquelle, si elle n'est pas celle-là même que l'on considère, pourra la produire, comme je l'ai dit plus haut.

« En général les *phénomènes* seuls peuvent être causes efficientes d'autres phénomènes; et comme un phénomène n'est qu'une propriété en acte, de même qu'une propriété est un phénomène en puissance, il s'ensuit qu'une propriété ne peut être cause productrice ou efficiente, qu'autant qu'elle est actuellement en jeu, en action, et que par là elle manifeste son existence. Si donc il y avait des idées qui eussent naturellement leur cause efficiente ou productrice dans certaines propriétés passives de l'âme, il faudrait que Dieu les eût mises en jeu en les créant; et dans ce cas, comme si elles étaient actives par elles-mêmes, elles n'auraient pas discontinué d'agir, de se manifester, de se présenter à l'esprit sous leurs formes phénoménales, ou d'idées : ce qui n'est point. Il faut donc que ces propriétés, pour être causes productrices, soient elles-mêmes mises en évidence par des causes extérieures, par des causes qu'elles ne renferment point en elles : et ainsi, quand elles pourraient être causes immédiates de quelques idées, celles-ci, quant à leur existence, dépendraient toujours de ces causes étrangères, et par conséquent ne seraient point innées.

« Quant aux propriétés actives de l'âme, bien que sans leur intervention nous ne puissions, à la rigueur, avoir l'idée distincte de

quoi que ce puisse être au monde, il est certain que, par elles-mêmes, elles ne peuvent produire ou engendrer aucune idée ; elles ne font que nous les montrer, nous les faire apercevoir, comme le soleil rend les objets visibles sans leur donner l'existence. D'ailleurs, supposé que l'attention, ou la réflexion, pût produire ou toutes nos idées ou seulement quelques-unes, elle ne le pourrait faire sans se porter sur un objet quelconque, sans que l'âme considérât cet objet avec attention ; or cet objet ne pourrait être, ou qu'une chose extérieure, sinon matérielle, ou qu'une idée antérieurement acquise. Une idée produite par l'attention ne pourrait donc pas être considérée comme innée, ou indépendante de l'action des objets extérieurs sur notre âme. On peut bien admettre que l'attention met en jeu les propriétés passives de l'âme, en leur donnant, si je puis ainsi dire, plus d'intensité, en les rendant plus capables de passer de la puissance à l'acte. Mais, l'attention ne différant jamais d'elle-même, quant à sa nature, si elle était cause efficiente, elle ne pourrait produire qu'un seul effet en agissant sur une même propriété passive, c'est-à-dire que celle-ci, sous l'influence de cette seule cause, ne pourrait jamais se manifester que sous une même forme, ne pourrait donner lieu qu'à un seul et même phénomène.

« Si quelques idées pouvaient avoir leurs causes efficientes dans les propriétés de l'âme, ce seraient surtout celles que nous avons de ces propriétés elles-mêmes. Il semble en effet que l'idée que j'ai de l'imagination, par exemple, doive avoir pour cause efficiente l'imagination, comme l'idée que j'ai de tel objet particulier a pour cause ce même objet. Oui, l'idée que j'ai de l'imagination a pour cause productrice l'imagination, mais l'imagination en acte, l'imagination qui se manifeste d'une manière ou d'une autre, l'imagination mise en jeu, en action, par une cause quelconque, de laquelle, par conséquent, dépend cette idée.

« Comme nous ne connaissons les propriétés, soit de l'âme, soit des autres substances, que par les phénomènes qui les révèlent, et qui ne sont eux-mêmes que ces propriétés en acte, il s'ensuit que les idées que j'ai, par exemple, de l'imagination ou de l'entendement et de la sensibilité physique, se réduisent aux idées que j'ai de l'idée elle-même et de la sensation en général, ou se déduisent de ces idées, qu'il me faut avoir d'abord : or ces phénomènes ont, en dernier résultat, comme je l'ai démontré, leurs causes efficientes hors de notre âme. Nous ne pouvons donc connaître ces phénomènes, et par suite, les propriétés passives de l'âme qui en sont les causes conditionnelles, qu'après avoir été en relation avec le monde extérieur.

« Quant à l'idée que nous avons de l'attention, je veux dire de la *faculté* d'être attentif, on pourrait soutenir avec un peu plus de vraisemblance, qu'elle a sa première cause dans l'attention elle-même. Mais, de deux choses l'une ; ou l'attention est continuellement en exercice, sans que l'action de cette faculté soit jamais suspendue ; ou cette action peut être interrompue et ne s'exerce que par intervalle. Dans ce dernier cas, l'âme ne pourra être attentive, ne pourra agir ou être déterminée à agir, ni, à plus forte raison, s'apercevoir qu'elle agit, qu'elle est attentive, que par une cause qui ne saurait être qu'une sensation, un sentiment ou une idée acquise. Dans l'autre cas, c'est-à-dire si l'attention, si l'activité de l'âme est toujours en exercice, et ne fasse que se porter d'un objet sur un autre ou se partager également entre tout ce qui peut agir sur l'âme, il faudra toujours et avant tout, pour que nous puissions *remarquer* que nous sommes attentifs, et par conséquent, pour avoir l'*idée* de l'attention, comme faculté, ou que celle-ci soit excitée par un objet, par une idée quelconque de préférence à toute autre, ou qu'elle se porte d'elle-même sur cet objet, sur cette idée qui ne pourra être qu'une idée acquise. D'où il suit que l'idée même de l'attention dépend d'une cause qu'elle ne renferme point en elle, et qui n'est pas non plus inhérente à l'âme.

« Enfin, en supposant même qu'une idée pût avoir originairement sa cause efficiente dans l'âme, nous pourrions encore objecter que, la cause étant inséparable de l'effet, si la cause n'était pas elle-même un effet produit par une autre cause, l'idée produite par cette cause permanente devrait être, à ce qu'il semble, continuellement présente à l'esprit, ce qui n'a lieu pour aucune idée.

« On répondra peut-être à cette objection en faisant observer qu'il faut absolument, pour qu'une idée soit présente à l'esprit, c'est-à-dire pour que l'esprit l'aperçoive actuellement, qu'il la *regarde*, ou que l'attention s'y porte ; et qu'ainsi l'on pourrait supposer que cette idée existe réellement dans l'âme avec sa cause efficiente, quoiqu'elle ne soit aperçue que lorsque l'attention se dirige vers elle : de même que l'impression constante que produirait sur la vue un objet toujours présent à nos yeux, ne serait sentie, ne serait aperçue qu'autant que l'attention se concentrerait sur la sensation produite par cet objet. Mais cette hypothèse, supposé qu'elle ne présentât rien de contradictoire, ne résoudrait point la difficulté ; car il faudrait toujours une cause pour déterminer l'attention à se porter sur une idée qui existerait actuellement sans être aperçue, comme il en faudrait une pour la produire si elle n'existait pas ; et cette cause, qui pour la première fois réveillerait une telle idée, pourrait-elle être une autre chose que celle-là même dont nous avons l'idée, et que nous considérons comme sa cause productrice ? En tout cas, on ne saurait imaginer quelles pourraient être les diverses propriétés de l'âme, ou les causes productrices qui feraient ainsi passer incessamment de la puissance à l'acte les propriétés dans lesquelles les idées existent en puissance, et qui en sont les causes conditionnelles : car il est impossible qu'une même propriété soit tout à la fois la cause conditionnelle et la cause efficiente

d'une même idée, et bien moins encore de plusieurs idées différentes.

« Nous pouvons donc conclure de tout ce qui précède : 1° que toute idée, soit actuellement présente à l'esprit, ou comme idée première ou comme souvenir, soit en dépôt dans la mémoire, suppose une cause efficiente ou productrice ; 2° que toute cause efficiente est un phénomène, ou une propriété en acte, c'est-à-dire mise en évidence par une autre cause; et 3° qu'une idée peut avoir sa cause immédiate dans une autre idée, dans un autre phénomène de l'âme, mais que toute idée, toute connaissance a eu originairement sa cause productrice hors de l'âme, de même qu'elles ont toutes indistinctement leur cause conditionnelle dans l'âme. D'où il résulte évidemment qu'il n'y a aucune idée proprement dite qui soit innée, pas même celles de nos propres facultés. D'ailleurs, quand ces dernières seraient innées, attendu que nos facultés le sont elles-mêmes, qu'elles se trouvent naturellement en nous, ce qu'on ne peut dire d'aucune autre chose, on n'en pourrait nullement inférer que toute autre idée innée fût *possible*, et la doctrine des idées innées en général n'en serait pas moins absurde.

« Je suppose maintenant, contre mon opinion, qu'il existe des idées innées, et je demande ce que l'on peut inférer de là en faveur de la spiritualité de l'âme? Car je n'imagine pas qu'on puisse avoir un autre but en soutenant cette doctrine; si ce n'est peut-être de prouver d'autant mieux l'existence de Dieu par les causes finales, à quoi j'avoue qu'elle pourrait contribuer : mais hors de là, elle ne prouve rien, et me paraît même plus nuisible que utile.

« Car si l'on peut démontrer *a priori*, sans avoir recours aux idées innées, et par les seules propriétés et facultés de l'âme, c'est-à-dire, en effet, par tout ce qui la constitue, qu'elle est immatérielle; qu'importe alors que telles idées soient innées ou acquises, puisque, dans l'un et l'autre cas, elles seront évidemment des modifications de cette substance immatérielle; et comment l'existence de quelques idées innées pourrait-elle corroborer la preuve de cette immatérialité? Il m'est impossible de l'apercevoir.

« Si, au contraire, on ne pouvait pas démontrer, par ses facultés et par les causes conditionnelles de ses idées, ni d'aucune autre manière, que l'âme existe comme substance immatérielle, ce qui supposerait que Dieu a pu donner à la matière la faculté de penser et celle d'acquérir des idées; comment prouverait-on que Dieu n'a pas pu donner à la matière des idées toutes faites, qui n'exigeraient point l'action de nos facultés; car les idées innées seraient pour l'homme ce que l'instinct est pour la brute, même quand ces idées seraient autres que les vérités universelles et nécessaires?

§ III.

« Leibnitz, dont je vais rapporter quelques extraits, a dit d'excellentes choses sur les idées innées, et il a parfaitement raison quand il avance qu'une idée n'est innée qu'en ce sens, qu'elle existe virtuellement dans l'intelligence. Toutefois sa doctrine ne paraît pas, au fond, différer beaucoup de celle des autres partisans des idées innées, puisqu'à cet égard il partage même le sentiment de Platon, à cela près qu'il ne croit pas comme lui, qu'une idée innée qui se montre à l'esprit pour la première fois ne soit qu'une réminiscence. D'une part, Leibnitz établit une distinction entre les idées innées et les idées acquises : or il est évident que cette distinction serait tout à fait chimérique, si par *inné* il n'entendait que ce qui existe en puissance, ou d'une manière virtuelle, et si, comme il le dit lui-même, nous n'en avions pas moins besoin d'apprendre ce qui existe en nous de cette manière : car toute idée, sans exception, est *innée* en ce sens, qu'elle se trouve virtuellement dans l'intelligence; et toute idée est *acquise* (comme il semble en convenir), en ce qu'il faut toujours une cause efficiente pour la faire passer, une première fois, de la puissance à l'acte. Mais, d'une autre part, il ne fait aucune distinction (excepté quant à leur origine, où précisément il n'y en a point) entre une idée innée ou virtuelle que nous n'avons pas encore entrevue, et une idée acquise qui n'est pas actuellement présente à la mémoire. Or il y a une très-grande différence entre une idée qui ne s'est jamais présentée à l'esprit, fût-elle même innée dans le sens propre du mot, et une idée qui ne s'y présente pas actuellement, mais qui s'y est déjà présentée; et il en est de même des jugements et de toutes nos connaissances, puisque celles-ci n'exigent plus aucun effort de notre part pour se représenter à notre esprit, et que d'ailleurs elles sont toujours accompagnées de réminiscence; tandis que, de l'aveu même de Leibnitz, il en est tout autrement des connaissances ou des notions innées, dans quelque sens que l'on prenne ce dernier terme. Par exemple, il est certain, comme il le dit, que toutes les propositions de la géométrie existent en nous virtuellement; car, bien que nous ne puissions porter aucun jugement que sur des idées, et que toute idée nous vienne, directement ou indirectement, de l'expérience, comme d'une cause productrice, prochaine ou éloignée, le jugement lui-même est indépendant de toute expérience, du moins quant à son existence, si ce n'est quant à son exercice; et, éclairés par l'attention ou la réflexion, nous trouvons en nous toutes les vérités mathématiques, toutes les propositions de la géométrie, soit par nous-mêmes, soit à l'aide d'un maître qui nous dirige dans cette recherche. Et une fois que ces propositions, ou *conceptions*, se sont présentées à notre esprit, qu'elles ont passé une première fois de la puissance à l'acte, bien que la plupart du temps nous n'y pensions pas, nous disons alors, et à bon droit, que *nous savons* la géométrie.

Il y a donc une très-grande différence entre une connaissance acquise, et une con-

naissance qui ne se trouve en nous que virtuellement : tandis qu'au contraire, il n'y en a aucune, quant à l'origine, entre telle connaissance virtuelle et telle autre, par exemple, entre une vérité nécessaire et une vérité contingente, comme je le ferai voir dans un instant. Je laisserai d'abord parler Leibnitz.

« *Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme ces tablettes où l'on n'a encore rien écrit* (tabula rasa), *selon Aristote et l'auteur de* l'Essai (Locke), *et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience* (60), *ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines et que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école* (61). *Les stoïciens appelaient ces principes* notions communes, prolepses, *c'est-à-dire des assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance*(62). *Les mathématiciens les appelaient* notions communes (κοινὰς ἐννοίας). *Les philosophes modernes leur donnent d'autres beaux noms, et Jules Scaliger particulièrement les nommait* semina æternitatis ; *item* Zopira, *comme voulant dire des feux vivants, des traits lumineux cachés au dedans de vous, que la rencontre des sens et des objets externes fait paraître comme des étincelles que le choc fait sortir du fusil* (63) ; *et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces éclats marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires. D'où naît une autre question, savoir si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-a-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont encore un autre fondement. Car si quelques événements peuvent être prévus avant toute épreuve qu'on en ait faite, il est manifeste que nous y contribuons en quelque chose de notre part. Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-a-dire des vérités particulières et individuelles* (64). *Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même....... D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser* (65)... *Par conséquent leur preuve ne peut venir que des principes internes qu'on appelle*

(60) Rien de tout ce qui est tracé dans l'âme ne vient *uniquement* des sens et de l'expérience, pas même nos premières idées, et à plus forte raison nos jugements, qui supposent, non-seulement des idées qui en sont la matière, mais encore la faculté de juger, qui existait en nous *a priori*, c'est-à-dire avant toute expérience. L'âme par elle-même est vide de toutes sensations et de toutes idées proprement dites ; mais elle est par elle-même toute remplie, ou pour mieux dire formée de sensations, d'idées et de connaissances virtuelles, c'est-à-dire de propriétés et de facultés, dans lesquelles ces connaissances, ces idées et ces sensations existent en puissance, comme la force du ressort non tendu, dans la dureté et l'élasticité de l'acier. Quand on compare l'âme à une table rase, c'est par opposition à la doctrine de Platon, qui veut que l'âme naisse avec des connaissances toutes faites, et que celles de ces connaissances qui se présentent une première fois à l'esprit ne soient déjà plus que des souvenirs (avec ou sans réminiscence).

(61) L'âme contient originairement les principes de *toutes* les notions et doctrines ; car ces principes ne sont autres que nos facultés elles-mêmes, dans lesquelles toutes nos idées et notions existent en puissance. Les objets extérieurs peuvent indifféremment, dans certaines occasions, les réveiller toutes, pourvu qu'elles se soient déjà manifestées, ou montrées une première fois à notre esprit ; dans le cas contraire, les objets extérieurs ne peuvent pas indifféremment les faire naître, ou les faire passer de la puissance à l'acte. Il n'y a, à cet égard, aucune différence entre les idées acquises et celles que l'on croit être innées.

(62) Ces notions communes, ou ce que l'on prend pour accordé par avance, sont des conceptions, dont les conceptions contraires seraient contradictoires, ou impliqueraient contradiction dans notre esprit ; ce sont des vérités nécessaires, qui n'ont pas besoin d'être vérifiées par l'expérience. Ces vérités existent virtuellement en nous, et elles se présentent à notre esprit comme résultat de notre faculté de juger ou de raisonner. Toutefois, elles ne peuvent se manifester clairement et distinctement, du moins une première fois, que par des causes efficientes ou productrices, qui les mettent en évidence : ces causes, ce sont les choses ou les idées que l'esprit contemple et entre lesquelles il aperçoit certains rapports nécessaires. Une fois ces vérités acquises de cette manière, toutes sortes d'idées ou de circonstances qui n'ont aucune analogie avec leurs causes productrices, peuvent les réveiller, comme il arrive pour toutes les autres connaissances acquises, et nous en faisons, comme à notre insu, de fréquentes applications ; car dans un grand nombre de cas, sans être exprimées, elles sont sous-entendues ; sans être vues clairement et distinctement, elles sont du moins aperçues confusément : c'est là un fait que je suis loin de vouloir nier, et qui est incontestable.

(63) Cette comparaison revient à celle que j'ai faite moi-même, mais que j'ai appliquée indistinctement à toutes nos idées, et même à nos sensations, en disant que nos sensations, aussi bien que nos idées, existaient dans l'âme comme les vibrations d'une cloche de verre, dans la cloche, quoique nos sensations ne puissent se manifester que par l'action des objets extérieurs, comme les vibrations de la cloche, que par le choc du marteau. Les vérités nécessaires peuvent nous éblouir par leur éclat, et elles diffèrent beaucoup, quant à leur espèce, des vérités contingentes (ou qui paraissent telles à nos yeux) ; mais il ne s'ensuit pas qu'elles en diffèrent quant à leur origine.

(64) Cela est vrai, et même j'ajouterai que c'est à peine si l'on peut donner le nom de jugement à ces propositions qui ne font qu'énoncer des faits particuliers et actuels, comme par exemple : cet homme souffre, l'air de cette chambre est froid. Les sens, d'ailleurs, ne sont *jamais* suffisants pour nous donner une connaissance quelconque ; car ce n'est point par les sens que nous saisissons les rapports qui existent entre les choses, encore moins, que nous affirmons ces rapports.

(65) Cette doctrine est très-saine. Mais, de ce que, parmi nos conceptions, les unes sont des rap-

innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son album, *sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens. Le succès des expériences sert de confirmation à la raison à peu près comme les preuves servent dans l'arithmétique, pour mieux éviter l'erreur du calcul quand le raisonnement est long* (66). *C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes. Les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur les exemples; car, autant qu'on en peut juger, elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, au lieu que les hommes sont capables de sciences démonstratives; en quoi la faculté que les bêtes ont de faire des consécutions est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes* (67)....... *La raison est seule capable d'établir des règles sûres et de suppléer à ce qui manque à celles qui ne l'étaient point, en y faisant des exceptions, et de trouver enfin des liaisons certaines dans la force des conséquences nécessaires, ce qui donne souvent le moyen de prévoir l'événement sans avoir besoin d'expérimenter les liaisons sensibles des images, où les bêtes sont réduites; de sorte que ce qui justifie les principes internes des vérités nécessaires distingue encore l'homme de la bête.*

« *Peut-être que notre habile auteur* (Locke) *ne s'éloignera pas entièrement de mon sentiment. Car, après avoir employé tout son premier livre à rejeter les lumières innées prises dans un certain sens, il avoue pourtant, au commencement du second et dans la suite, que les idées qui n'ont point leur origine dans la sensation viennent de la réflexion. Or la réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous, et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire; et qu'il y ait en nous* être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir, *et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement (quoiqu'ils ne sauraient être toujours aperçus, à cause de nos distractions et de nos besoins), pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées, avec tout ce qui en dépend? Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou de tablettes vides, c'est-à-dire de ce qui s'appelle* tabula rasa *chez les philosophes; car si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée et Hercule y serait comme inné en quelque façon* (68), *quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les vérités et les idées nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non comme des actions,*

ports, des jugements, des vérités nécessaires, tandis qu'il n'en est pas ainsi des autres, il ne s'ensuit pas rigoureusement que les premières soient innées et les autres non.

(66) Il n'y a aucune différence fondamentale entre opérer sur des nombres abstraits, sur des êtres imaginaires que nous nous représentons, ou sur des choses sensibles que nous pouvons compter; car, en définitive, nous n'opérons jamais que sur nos idées.

(67) Bien que les bêtes soient peut-être capables de saisir quelques rapports simples, à proprement parler elles ne jugent pas; et quoique leur imagination leur représente tel ou tel fait comme devant venir à la suite de tel autre qui existe actuellement, parce que cela est déjà arrivé ainsi plusieurs fois, elles ne tirent point de conclusions, elles ne raisonnent point. Elles sont incapables de comparer, et, à plus forte raison, de généraliser des idées. Non-seulement elles n'arrivent jamais à former des propositions générales, nécessaires ou contingentes; mais elles ne forment aucune proposition; elles n'affirment pas, ne supposent pas, en un mot, ne *conçoivent* pas que telle ou telle chose est, et elles conçoivent bien moins encore, que telle chose pourrait être ou ne pourrait pas être autrement qu'elle n'est. Il ne s'agit pas d'ailleurs de comparer l'homme à la bête, mais de comparer l'homme à lui même, non dans ses divers attributs, mais dans les différentes circonstances où il fait usage des mêmes attributs : car, quoiqu'il y ait une différence très-notable, par exemple, entre la sensibilité physique, la sensibilité morale et l'entendement en général, je ne pense pas qu'il y ait aucune différence essentielle entre la faculté intellectuelle, quelle qu'elle soit, par laquelle il conçoit telle vérité, ou proposition générale, et celle par laquelle il conçoit telle autre vérité, l'une de ces vérités fût-elle nécessaire, et l'autre non; et il n'y en a certainement aucune entre la faculté par laquelle il conçoit telle vérité comme nécessaire, ou la nécessité de telle proposition ou de telle conséquence, et celle par laquelle il conçoit telle autre vérité comme contingente, ou telle conséquence comme fausse.

(68) Cette comparaison serait très-bonne pour distinguer l'âme qui n'a encore rien appris de l'âme qui a des connaissances acquises, connaissances qui sont en effet comme des traces, que des circonstances diverses peuvent remettre en évidence, une fois qu'elles existent, mais qui n'ont pu être produites dans l'âme que par des causes efficientes. Seulement cela suppose que l'âme humaine est apte à les recevoir, et surtout à les conserver, tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme des bêtes. C'est ainsi que la cire peut recevoir et conserver l'empreinte du cachet, tandis que la résine élastique ne le peut pas, et qu'une cloche d'airain peut recevoir mais non conserver des mouvements vibratoires, tandis qu'on ne saurait communiquer de pareils mouvements à une cloche de plomb, parce qu'ils n'existent pas en elle virtuellement, ou en puissance.

quoique ces virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent.

« ... *Dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui, comme Platon l'a montré dans un dialogue où il introduit Socrate menant un enfant à des vérités abstruses par les seules interrogations, sans lui rien apprendre. On peut donc se former ces sciences dans son cabinet et même à yeux clos, sans apprendre par la vue ni même par l'attouchement les vérités dont on a besoin; quoiqu'il soit vrai qu'on n'envisagerait pas les idées dont il s'agit, si l'on n'avait jamais rien vu ni touché. Car c'est par une admirable économie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne seraient que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons, quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Mais cela n'empêche point que l'esprit ne prenne les vérités nécessaires de chez soi. On voit aussi quelquefois combien il peut aller loin sans aucun aide, par une logique et une arithmétique purement naturelles... Il y a des principes innés qui sont communs et fort aisés à tous; il y a des théorèmes qu'on découvre aussi d'abord et qui composent des sciences naturelles, qui sont plus étendues dans l'un que dans l'autre. Enfin dans un sens plus ample, qu'il est bon d'employer pour avoir des notions plus compréhensibles et plus déterminées, toutes les vérités qu'on peut tirer des connaissances innées primitives se peuvent encore appeler innées, parce que l'esprit les peut tirer de son propre fonds, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée. Mais si quelqu'un donne un autre sens aux paroles, je ne veux point disputer des mots.*

«..... *Si on peut dire qu'une chose est dans l'âme, quoique l'âme ne soit pas encore connue, ce ne peut être, dit-on, qu'à cause qu'elle a la capacité ou la faculté de la connaître.*

« *Mais pourquoi cela ne pourrait-il avoir encore une autre cause, telle que serait celle-ci, que l'âme peut avoir cette chose en elle sans qu'on s'en soit aperçu? car puisqu'une connaissance acquise y peut être cachée par la mémoire, pourquoi la nature ne pourrait-elle pas y avoir aussi caché quelque connaissance originale* (69)? *Faut-il que tout ce qui est naturel à une substance qui se connaît, s'y connaisse d'abord actuellement? Une substance telle que notre âme ne peut et ne doit pas avoir plusieurs propriétés et affections qu'il est impossible d'envisager tout d'abord et tout à la fois?....*

« *Ceux, dit-on, qui voudront prendre la peine de réfléchir sur les opérations de l'entendement trouveront que le consentement que l'esprit donne sans peine à certaines vérités dépend de la faculté de l'esprit humain.*

« *Fort bien, mais c'est ce rapport particulier de l'esprit humain à ces vérités qui rend l'exercice de la faculté aisé et naturel à leur égard et qui fait qu'on les appelle innées. Ce n'est donc pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilité de les entendre* (70): *c'est une disposition, une aptitude, une préformation qui détermine notre âme et qui fait qu'elles en peuvent être tirées; tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite.*

« *Si, dit-on, l'esprit acquiesce si promptement à certaines vérités, cela ne peut-il point venir de la considération même de la nature des choses, qui ne lui permet pas d'en juger autrement, plutôt que de ce que ces propositions sont gravées naturellement dans l'esprit?*

« *L'un et l'autre est vrai. La nature des choses et la nature de l'esprit y concourent....* (71). *J'ai répondu à l'objection qui voulait que lorsqu'on dit que les notions innées sont implicitement dans l'esprit, cela doit signifier seulement qu'il a la faculté de les connaître; car j'ai fait remarquer qu'outre cela il a la faculté de les trouver en soi et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut* (72).

« *Je ne fais point la supposition que ceux à qui on propose ces maximes générales pour la première fois n'apprennent rien de nouveau; car je demeure d'accord que nous apprenons les idées et les vérités innées, soit en*

(69) Ici, on le voit, malgré ce qui précède, Leibnitz semble bien admettre des connaissances innées, dans le sens propre du mot : mais ce qui suit immédiatement affaiblit de nouveau cette opinion.

(70) Cette possibilité est quelque chose de très-réel : une faculté nue n'est rien ou implique contradiction, et ce que Leibnitz dit, à cet égard, de certaines facultés, on peut le dire de toutes.

(71) Cela est certain, mais peut s'appliquer indifféremment à toutes nos conceptions.

(72) Cette disposition à les approuver, et qui est bien réelle, est une *propriété* de l'âme, et comme telle, est certainement innée, soit qu'elle entre comme élément dans la faculté de juger, soit qu'on la considère comme une faculté à part. Si, par la réflexion, nous pouvons tirer de notre esprit plusieurs vérités, nous en tirons aussi, et par le même moyen, beaucoup d'erreurs. Si, d'une part, nous avons la faculté 1° de connaître toutes vérités, taut contingentes que nécessaires, et 2° de distinguer les unes des autres; d'une autre part, nous avons aussi la faculté de former toutes sortes de jugements, dont les uns nous semblent vrais, et les autres seulement probables. L'expérience peut venir ensuite ou confirmer ou démentir nos assertions : mais, en tout cas, si l'expérience nous prévient quelquefois, souvent aussi nous devançons l'expérience; sans cela toute supposition, toute conjecture serait impossible, et par cela même nous n'aurions pas non plus la possibilité de nous tromper.

prenant garde à leur source, soit en les vérifiant par l'expérience. Et je ne saurais admettre cette proposition : Tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les vérités des nombres sont en nous, et on ne laisse pas de les apprendre.

« *Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées?*

« *Leur connaissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle; comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre avant qu'on les découvre en travaillant* (73).

« *Ceux qui supposent qu'au commencement l'âme est une* table rase, *vide de tous caractères et sans aucune idée, demandent comment elle vient à recevoir des idées et par quel moyen elle en acquiert cette prodigieuse quantité. A cela ils répondent en un seul mot : de* l'expérience.

« *Cette table rase dont on parle tant n'est, à mon avis, qu'une fiction que la nature ne souffre point et qui n'est fondée que dans les notions incomplètes des philosophes... Ceux qui parlent tant de cette table rase, après lui avoir ôté les idées, ne sauraient dire ce qui lui reste...* (74). *On me répondra peut-être que cette table rase des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot, les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions que la nature ne connaît point et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions... L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous; mais le moyen que l'expérience et les sens puissent donner des idées? L'âme a-t-elle des fenêtres? ressemble-t-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire* (75)? *Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond* (76). *On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes : qu*'il n'est rien dans l'âme qui ne vienne des sens; *mais il faut excepter l'âme même et ses affections :* Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu ; *excipe*, nisi ipse intellectus (77).

« En voilà assez pour faire connaître et apprécier la doctrine de Leibnitz sur les idées innées. Elle me paraît manquer de précision, ce qui provient, je crois, de ce qu'il confond, comme tant d'autres philosophes, les idées avec leurs causes conditionnelles, c'est-à-dire avec les propriétés intellectuelles mais passives de l'âme, dans lesquelles elles existent d'abord en puissance, et ensuite d'une manière plus formelle quand elles se sont une fois présentées à l'esprit. La distinction qu'il établit entre les vérités de fait, toutes particulières, ou même générales, mais contingentes, et les vérités nécessaires, n'en est pas moins juste et très-assurée.

« Maintenant, il s'agirait de savoir si la même distinction existe entre ces vérités quant à leur origine, ou à la manière dont elles se sont introduites ou formées dans notre esprit. Voyons donc si, sous ce rapport, il y a quelque différence entre ces deux propositions, dont l'une exprime une vérité contingente (peut-être même une erreur), et l'autre une vérité nécessaire : *Tous les corps sont pesants; une partie d'un tout n'est jamais aussi grande que le tout*, ou *le tout est toujours plus grand qu'aucune de ses parties.*

« Je dirai d'abord comment il faut entendre que nos idées nous viennent originairement de l'expérience sensible.

« Toutes les idées simples qui entrent dans la composition de nos pensées sont également

(73) Encore une fois, nos connaissances acquises non actuellement présentes à l'esprit, sont aussi comme tracées dans la mémoire, ou pour mieux dire dans l'âme. Y a-t-il donc dans l'âme des connaissances proprement dites qui y soient innées? et s'il n'y en a pas, comme on en convient, quelle différence y a-t-il donc entre nos connaissances, entre nos idées, comparées entre elles? Toutes n'existent-elles pas virtuellement, ou en puissance, dans les propriétés de l'âme?

(74) Il lui reste ses propriétés, dans lesquelles toutes les idées indistinctement, comme les sensations, existent virtuellement, ou en puissance, et pourront toujours passer de la puissance à l'acte par l'influence de certaines causes.

(75) Ne serait-ce pas nous qui serions en droit de faire à Leibnitz cette question, relativement aux idées qu'il considère comme n'étant pas innées, ou comme n'existant pas virtuellement dans l'âme?

(76) Cette assertion est très-fausse en elle-même, et, en la soutenant, Leibnitz se trouve fort injuste; d'autant plus que lui-même *compare* l'âme, en tant qu'elle a des idées innées, à un bloc de marbre dans lequel telle ou telle figure qu'on en pourrait tirer serait dessinée à l'avance. Personne n'a jamais soutenu que l'âme *ressemble* à des tablettes ou à de la cire, pas plus que Leibnitz ne prétend qu'elle ressemble à du marbre. Mais que l'on compare l'âme à de la cire, en ce qu'elle paraît susceptible de recevoir toutes sortes de modifications, non pas indifféremment, mais selon ses propriétés et les causes qui peuvent agir sur elle, ou qu'on la compare à des tablettes sur lesquelles il n'y avait d'abord rien d'écrit; et que ces comparaisons, dont il faut bien se garder d'ailleurs de confondre les termes, soient justes ou non (et il faut avouer qu'elles ne le sont pas), on n'en pourra jamais rien inférer relativement à l'essence de l'âme. Et quand il serait démontré que nos premières idées causes productrices de toutes les autres, ne pourraient nous être données que par l'intermédiaire des sens, qui sont, en tout cas, des propriétés de l'âme, il ne s'ensuivrait pas que la substance de l'âme serait matérielle; de même que son immatérialité ne serait pas démontrée par cela seul qu'elle aurait des idées innées.

(77) Quand on dit (à tort ou à raison) que tout ce qui est dans l'âme, ou dans l'intelligence, y est entré par les sens, on entend parler, non des propriétés ou facultés qui la constituent, mais seulement des choses qu'elle peut acquérir et qui n'y sont pas inhérentes, c'est-à-dire des connaissances qui sont gravées dans la mémoire et des idées qui sont actuellement présentes à l'esprit, ou des phénomènes intellectuels qui se manifestent en lui : de même que, quand on dit que tout ce qui est dans une maison y est entré par la porte, ou par la fenêtre, on n'entend parler que des meubles et autres choses transportables qui s'y trouvent, et non des murs qui forment cette maison.

innées, en ce sens que toutes, indistinctement, existent virtuellement dans les propriétés de l'âme; car une idée actuelle n'est qu'un phénomène, et un phénomène n'est qu'une propriété qui se manifeste actuellement d'une manière ou d'une autre, n'est qu'une propriété en acte : mais, comme une propriété ne peut pas se manifester, comme un phénomène ne saurait passer de la puissance à l'acte sans une cause efficiente, toute idée a donc une cause; or il est impossible de trouver la cause de nos premières idées ailleurs que dans la considération des choses sensibles, des objets extérieurs; d'où il suit que toutes nos idées, considérées dans leurs causes efficientes ou productrices, et même que tous nos jugements et nos raisonnements dérivent originairement des sens, c'est-à-dire ont leurs premières causes dans l'action des objets extérieurs sur l'entendement par l'intermédiaire des sens, quoique tous soient innés, si on les considère dans leurs causes conditionnelles. Prenons pour exemple le syllogisme. Il y a, dans tout syllogisme, trois propositions : la majeure, la mineure, et la conséquence; celle-ci est un résultat de la faculté de raisonner en exercice, c'est cette faculté en acte, ou en tant qu'elle se manifeste actuellement d'une ou d'autre façon. Or toute conséquence suppose nécessairement deux autres propositions, c'est-à-dire une majeure et une mineure, d'où elle ressort, en quelque sorte, comme un effet de sa cause : mais ces deux propositions, qui sont deux jugements ou deux résultats de la faculté de juger actuellement en fonction, supposent, à leur tour, chacun deux termes, c'est-à-dire deux idées; et ces idées, en dernière analyse, quoiqu'elles existassent primitivement dans l'âme en puissance, ne se seraient jamais montrées à l'esprit, et, par suite, ne se seraient jamais gravées dans la mémoire, n'auraient jamais existé dans l'âme à titre de connaissances, sans l'action des objets matériels sur les sens.

« Les idées simples sont de deux sortes : les idées directes ou absolues, et les idées réfléchies ou relatives. Les premières sont, par exemple, les idées de matière, ou de résistance, de mouvement, d'étendue, ou d'espace, de durée, ou de temps, de chaleur, de lumière, de son, de saveur, d'odeur, etc. Les autres, que l'on nomme idées de rapport, sont celles, par exemple, d'absolu et de relatif, d'infini et de fini, de vitesse et de lenteur, de grandeur et de petitesse, d'égalité et de différence, de même et de divers, d'unité et de pluralité, de tout et de partie, de cause et d'effet, etc.

« Par l'assemblage ou par le rapprochement et la comparaison de plusieurs idées simples, il se forme en nous, ou du moins il pourrait s'y former des idées, ou plus composées, ou, si je puis ainsi dire, plus intellectuelles; et, quoique nous fussions obligés de consulter encore ici l'expérience pour savoir s'il y aurait hors de nous des objets conformes à telles ou telles de ces idées, à la rigueur on pourrait soutenir que l'expérience ne serait plus nécessaire pour les produire, ou nous les faire concevoir.

« Quant à nos jugements, par lesquels nous affirmons toujours, du moins mentalement, comme certain ou comme possible, un rapport perçu, un rapport de convenance ou de disconvenance, un rapport de telle ou telle nature entre un sujet et un attribut, ou plus généralement entre deux idées, tous, il est vrai, supposent ces deux termes; et à cet égard il n'y a aucune différence d'un jugement à l'autre : car il importe peu que ces deux termes soient des idées simples ou composées, des idées directes ou des idées de rapport, des idées concrètes ou abstraites, des idées sensibles ou intellectuelles, puisque toutes, en dernière analyse, supposent l'expérience sensible, en sorte que, dans ce sens, tous nos jugements sont empiriques.

« Mais comme ce ne sont point les sens qui comparent, même les êtres matériels; comme ce n'est point l'expérience qui nous fait saisir ou *concevoir* les rapports qui existent entre les choses; que ce n'est point dans l'expérience qu'il faut chercher, ni l'origine de ce penchant que nous avons tous à généraliser nos idées, ni la faculté même de généraliser; que ce n'est point d'elle que dérive l'idée qu'exprime le mot *est*, non plus que celle qu'on attache au mot *conséquemment;* en un mot, comme la faculté de juger, avec tout ce qui s'y rapporte, ou y entre comme élément, appartient tout entière à l'esprit, et qu'elle y est véritablement innée, puisqu'elle est une des facultés qui la constituent, tous nos jugements, résultats de l'action de cette faculté, ne dérivent que d'elle seule, aucun ne vient de l'expérience, quoique tous la supposent. Nos idées particulières devancent nos premiers jugements, dont elles peuvent être considérées, en tant qu'elles les réveillent, ou les font passer de la puissance à l'acte, comme les causes efficientes (quelques-uns diront, comme les causes *occasionnelles*, mot vide de sens, s'il ne signifie pas cause efficiente indirecte) : mais la généralisation de nos idées, ou plutôt de nos jugements, devance toute expérience postérieure à ces premières idées. Dans beaucoup de cas, nous avons ensuite besoin de consulter l'expérience pour savoir si nos jugements sont fondés en raison, ou s'ils ne le sont pas; mais il ne faut pas croire pour cela que nos jugements eux-mêmes soient fondés sur l'expérience : car, qu'ils ne soient que problématiques, ou qu'ils soient certains, ou même nécessaires, ce qui dépend de la nature des choses dont nous jugeons, ou plutôt des rapports que nous considérons en elles, le procédé de l'esprit reste le même, ainsi que l'instrument, je veux dire la faculté, dont il se sert.

« Prenons maintenant pour exemple ces deux propositions, que nous voulons comparer entre elles : *Tout corps est pesant; Un tout est plus grand qu'une de ses parties*, et voyons d'abord quelle est, dans chacun de ces jugements, la part de l'expérience, et si l'une égale l'autre.

« Pour pouvoir affirmer ou supposer que

tout corps est pesant, qu'un tout est plus grand qu'une de ses parties, il me faut d'abord avoir les idées de corps et de pesanteur, de tout et de partie. Or ces idées, c'est l'expérience qui les donne, c'est-à-dire que l'expérience est ici nécessaire pour que ces idées se montrent une première fois à l'esprit. Je ne puis avoir l'idée de corps, ou plus généralement de matière, que par une résistance étrangère à mes efforts, ni l'idée de pesanteur, qu'en considérant un corps pesant. Je ne puis avoir les idées de tout et de partie (qui ne peuvent se présenter l'une sans l'autre, parce que ce sont là des idées relatives), sans voir ou sans me figurer une chose quelconque divisée en plusieurs parties, ou une chose que j'avais déjà vue dans son entier et dont on aurait retranché une partie, ou bien, enfin, cette partie séparée de la chose dont j'avais déjà l'idée. Voilà à peu près tout ce que l'expérience peut m'apprendre, ou faire jaillir de mon esprit ; mais, pour accorder à l'expérience tout ce qu'elle pourrait se croire en droit de réclamer, ajoutons que l'expérience seule pourra m'apprendre que tel corps particulier que j'ai actuellement sous les yeux, et supposé que ce soit le premier, est pesant, ou que la pesanteur est un attribut de ce corps; l'expérience m'apprendra aussi, de la même façon, que, par exemple, un segment de cercle n'a pas autant d'étendue, ou est plus petit que le cercle dont il fait partie, et que j'ai sous les yeux, ou que mon imagination se représente, ce qui est la même chose. On voit donc qu'ici la part de l'expérience est exactement la même des deux côtés; or l'expérience ne saurait aller plus loin; elle ne pourrait que se répéter sur des choses différentes.

« Maintenant, il est de la dernière évidence que tous les jugements ultérieurs que je porterai, que toutes les réflexions que je pourrai faire sur ces idées de corps et de pesanteur, de tout et de partie, comme aussi toutes les conclusions que je tirerai de ces réflexions, de ces jugements, ne dériveront que de mon esprit, ne seront que des résultats de l'action de mes facultés, en sorte qu'il est pareillement impossible que, sous ce rapport, tout ne soit pas égal de part et d'autre.

« Et d'abord, par le penchant naturel que nous avons tous à généraliser nos idées, nos jugements, je concevrai, d'une manière confuse d'abord, je jugerai provisoirement, à tort ou à raison, et comme malgré moi, sans avoir pour cela aucunement besoin de l'expérience, que tout corps est pesant, que la partie en général est plus petite que le tout; et, si je m'arrêtais là, j'aurais deux propositions également incertaines : mais la moindre réflexion me fera bientôt reconnaître une différence de nature, non d'origine, entre ces deux jugements.

« En effet, comme l'idée de partie entraîne l'idée d'une chose plus petite; que cette dernière idée est, en quelque sorte, renfermée dans la première, il serait contradictoire que la partie ne fût pas plus petite que le tout, ou qu'une fraction quelconque ne fût pas plus petite que l'unité, ou l'unité plus petite que le nombre. Je n'ai donc pas besoin de consulter l'expérience pour être certain que cette proposition générale, La partie est plus petite que le tout, ou, Le tout est plus grand qu'une de ses parties, non-seulement est vraie, mais qu'elle l'est nécessairement, qu'elle ne pourrait pas ne pas l'être.

« Au contraire, comme l'idée de pesanteur n'est pas renfermée dans celle de corps : car, si je ne conçois pas la pesanteur sans corps, je conçois fort bien le corps sans la pesanteur, il s'ensuit que les corps ne sont pas nécessairement pesants; qu'il ne serait pas contradictoire en soi, ou du moins qu'il n'impliquerait pas contradiction dans mon esprit qu'ils ne le fussent pas; et ainsi, pour être certain qu'en effet tous les corps sont pesants, comme je le conçois et comme j'en ai préjugé, je devrais consulter l'expérience : ce qui, du reste, est impossible; car, outre que je ne peux pas peser tous les corps de la nature, rien ne m'assure que ceux qui sont aujourd'hui pesants le seront toujours, le seront éternellement; et, quand il serait démontré que tous les corps sont pesants, et qu'ils le seront toujours, il ne s'ensuivrait pas encore qu'ils le seraient nécessairement, puisqu'ils pourraient sans contradiction ne l'être pas, du moins, autant que j'en puis juger, ne sachant pas quelle peut être la raison de la pesanteur, et ne pouvant la déduire, par le raisonnement, d'aucune de mes connaissances.

« Maintenant, comme les vérités mathématiques, qui sont toutes, sans contredit, des vérités nécessaires, et, par suite, universelles, sont toutes également fondées sur le principe de contradiction, qui est inné, et non sur l'expérience, dit-on, ce qui est vrai en un sens, on en conclut que ces vérités sont elles-mêmes innées, tandis que les vérités contingentes ne le sont pas.

« Mais cette distinction est chimérique : car, d'un côté, tous les jugements ou propositions qui expriment des vérités, soit contingentes, soit nécessaires, supposent également deux termes, deux idées, qui peuvent être plus ou moins concrètes et particulières, plus ou moins abstraites et générales, plus ou moins intellectuelles, mais qui, toutes, en dernière analyse, dérivent de l'expérience, comme un effet dérive de sa cause première, quelque éloignée qu'elle soit; et, d'un autre côté, outre que le jugement lui-même est inné, comme le sont toutes nos facultés, les vérités contingentes sont, d'une manière, fondées sur le principe de contradiction tout comme les vérités nécessaires; car, si une vérité est nécessaire parce que le contraire impliquerait contradiction, une vérité n'est contingente que parce que le contraire n'impliquerait pas contradiction dans notre esprit; on n'en saurait donner d'autre raison : en sorte que, soit qu'on regarde le principe de contradiction, ou comme une faculté particulière, ou comme un élément de la faculté de juger, ou comme une notion commune, je suis obligé d'avoir recours à ce principe pour concevoir que telle chose n'impliquerait

pas contradiction, tout aussi bien que pour juger que telle autre serait contradictoire; et la même faculté, ou le même principe, qui me fait comprendre que telle vérité est nécessaire, me fait aussi concevoir que telle autre ne l'est pas; et ce serait une erreur de penser que cette dernière conception est fondée sur l'expérience; car, à coup sûr, ce n'est point l'expérience qui m'a appris, par exemple, que la matière pourrait n'être pas pesante, que cela du moins n'impliquerait pas contradiction dans mon esprit, puisqu'au contraire ma conception est ici en opposition directe avec l'expérience. Il n'y a donc aucune différence de nature, ou d'espèce; il n'y en a aucune d'origine entre ces deux autres jugements : La partie est plus petite que le tout; Tous les corps sont pesants. Si nos jugements renferment ou expriment, tantôt des vérités nécessaires, tantôt des vérités contingentes, cela tient, d'une part, à la nature même des choses, et, de l'autre, à la faculté dont nous sommes doués de concevoir les choses, ou du moins certaines choses, telles qu'elles sont, et en même temps de pouvoir ou de ne pouvoir pas les concevoir autrement, suivant qu'elles pourraient être en effet, ou ne pourraient pas être elles-mêmes différentes de ce qu'elles sont. Qu'est-ce qu'une vérité nécessaire, en tant qu'elle existe dans notre esprit? C'est la conception d'une chose qui, par sa nature, ne saurait être, sans contradiction, autrement qu'elle n'est, ou qu'elle ne se présente à nous. Qu'est-ce qu'une vérité contingente? C'est la conception d'une chose qui pourrait, sans contradiction, ne pas être telle qu'elle est. Pourquoi donc une vérité nécessaire, pourquoi telle conception, serait-elle innée plutôt que toute autre? » (GRUYER, *Des causes conditionnelles et productrices des idées*, etc.)

« La théorie des idées innées, dit l'auteur du *Compendium philosophiæ ad usum seminariorum*, enseigne que, parmi nos idées, il en est qui ne sont pas une acquisition de notre esprit ni une production de l'exercice de ses facultés, mais qui se trouvent comme empreintes dans notre âme et que nous apportons en naissant; de là le nom d'idées *innées* qu'on leur donne. Dans cette doctrine, notre âme n'est pas une *table rase* à l'instant de sa création, comme le veulent les sensualistes, mais elle possède déjà des idées, qui ne manqueront pas de se développer et de se reproduire dès qu'elles seront excitées et comme réveillées par l'activité intellectuelle. Or, ces idées, innées et empreintes dans l'âme, ce sont les idées rationnelles, c'est-à-dire l'idée de l'être, de l'infini, du vrai, du bien, du beau, etc., dont l'origine se trouve par là même assignée.

« Quant à la manière dont ces idées existent en nous avant l'usage de la raison, c'est un point sur lequel les partisans des idées innées ne sont pas d'accord. Suivant les uns, ces idées sont *actuelles* dès le premier instant de notre existence, c'est-à-dire qu'elles sont dès lors perçues par notre âme, mais d'une perception sourde et confuse, qui ne produit aucune connaissance distincte. Suivant d'autres, ces idées ne sont pas actuelles, mais seulement *habituelles :* notre esprit ne les perçoit pas; elles restent ensevelies au fond de notre âme, à peu près comme les connaissances déposées dans notre mémoire, auxquelles nous ne pensons pas actuellement; elles ne deviennent actuelles que lorsque la raison se développe et que l'attention de l'esprit se dirige vers elles. Suivant d'autres, enfin, les idées innées ne sont que des *dispositions* à avoir certaines idées; dispositions qui, étant naturelles à notre âme et nées avec elle, peuvent s'appeler *innées*. Cette dernière interprétation des idées innées se rapproche beaucoup de la table rase des sensualistes, qui, la plupart du moins, ne refusent pas d'admettre qu'il n'y ait en nous des facultés et des dispositions naturelles à avoir telles ou telles idées.

« Parmi les partisans des idées innées, les plus célèbres dans les temps modernes sont Descartes et Leibnitz. Il nous suffit de remarquer ici que le langage de Leibnitz est beaucoup plus exprès et plus formel que celui de Descartes. Ce dernier, tout en déclarant qu'il y a en nous des idées innées, varie dans les explications qu'il en donne, et souvent il semble n'entendre par là que la faculté ou la disposition naturelle à avoir certaines idées. Quant à Leibnitz, il expose clairement sa pensée : il compare les idées innées aux veines qui existent dans le marbre et que l'ouvrier met à découvert, mais qu'il ne produit pas. Suivant lui, les idées innées ne sont pas de simples facultés naturelles, mais des connaissances qui se trouvent déjà toutes formées et empreintes dans notre âme : il ne s'agit que de les découvrir et de les produire à la lumière; et c'est par l'exercice de l'attention et de la réflexion que notre esprit les découvre en lui-même et se les rend distinctes.

« Disons maintenant en peu de mots ce qu'il faut penser de la doctrine des idées innées, entendue principalement comme elle vient d'être expliquée d'après Leibnitz.

« 1° Rien ne démontre l'impossibilité des idées innées. Tout ce que Locke et les autres sensualistes ont dit, pour établir qu'il ne saurait y avoir en nous des idées dont nous n'avons pas connaissance, n'a aucune solidité et ne mérite pas d'être réfuté. Ils prétendent que si ces sortes d'idées existaient dans notre âme, nous les y apercevrions. Pour que cette raison fût valable, il faudrait montrer que nous apercevons tout ce qui est dans notre âme; ce qu'ils ne font pas. — Non-seulement on ne prouve pas l'impossibilité des idées innées; mais l'explication du fait de la mémoire, donnée par quelques philosophes, pourrait être apportée en preuve de leur possibilité. Leibnitz et plusieurs autres philosophes supposent que les choses que nous avons apprises et auxquelles nous cessons de penser, demeurent cependant dans notre âme sans que nous les apercevions; et que ces connaissances, qui sont comme ensevelies dans le fond de notre âme, redeviennent actuelles

lorsque notre attention s'y applique. Or, rien n'empêche qu'on ne considère les idées innées comme étant à peu près de même nature que les connaissances conservées dans la mémoire, et qu'on n'admette que ces idées deviennent réflexes lorsque l'attention de notre esprit se trouve attirée vers elles.

« 2° La théorie des idées innées paraît être en harmonie avec les enseignements de la foi, sur l'état de l'âme humaine à l'instant de sa création. La foi nous enseigne, 1° que l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu; ce qui doit s'entendre, non du corps humain, mais de l'âme humaine, Dieu n'étant pas corporel. Or, pour que notre âme, dès l'instant de sa création, soit une image des perfections divines, il ne suffit pas qu'elle ait la faculté nue de penser, mais il faut que cette faculté soit déjà en acte ; car, en Dieu, il n'y a aucune faculté nue, mais toutes les puissances y sont en acte, ou plutôt Dieu est un acte pur, suivant le langage de l'école. L'âme humaine sera donc, à plus juste titre, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, si dès l'instant de sa création elle possède, outre la faculté de penser, des idées déjà toutes formées. — 2° La foi nous enseigne encore que l'homme apporte en naissant la tache du péché originel, dont son âme est purifiée dans les eaux du baptême, en même temps qu'elle y est ornée des vertus infuses de foi, d'espérance, de charité et des autres dons de l'Esprit-Saint. Or cette tache originelle, ces vertus infuses, ces dons du Saint-Esprit supposent un caractère imprimé dans notre âme avant l'usage de la raison, et par conséquent, supposent quelque chose qui ressemble à l'empreinte des idées innées.

« 3° Quoique la théorie des idées innées n'offre rien d'impossible, que plusieurs considérations la rendent même assez plausible, elle n'est cependant qu'une pure hypothèse et nullement une doctrine certaine. Pour qu'elle fût certaine, il faudrait, ou qu'elle s'appuyât sur des faits certains, ou qu'elle fût le seul moyen de rendre raison des idées rationnelles. Or, d'une part, on ne produit aucun fait qui démontre la réalité des idées innées; et d'autre part, cette théorie n'est pas le seul moyen de rendre raison de l'existence des conceptions rationnelles, qui peuvent également s'expliquer par la vision de ces idées en Dieu. La théorie des idées innées ne doit donc être considérée que comme une hypothèse plus ou moins probable, et non comme une doctrine certaine, incontestable, qui puisse servir à établir d'autres vérités, et encore moins servir de base à l'édifice de nos connaissances. » (*Traité élémentaire de Psychologie intellectuelle*, etc.)

Nous donnerons encore l'opinion de Balmès sur les idées innées.

« Les différences, dit Balmès, sont profondes entre les adversaires des idées innées. Le matérialiste se lève et dit : L'homme doit tout aux sens; les richesses de son intelligence sont le produit de l'organisme qui va se perfectionnant comme ces machines que l'usage assouplit et régularise. Rien ne préexiste dans l'esprit que la faculté de sentir; que dis-je ? l'esprit n'est rien; ce que l'on appelle développement intellectuel appartient à la matière.

« Les sensualistes ne vont pas si loin ; s'ils nient les idées innées, ils n'accordent pas à la matière la faculté de penser. Ils reconnaissent l'existence de l'esprit; mais cet esprit n'a que des facultés sensitives, il doit tout aux sensations ; nos connaissances ne peuvent être que des sensations transformées.

« Il est des adversaires des idées innées qui ne sont ni matérialistes, ni sensualistes ; les scolastiques, par exemple, qui, d'une part, défendent ce principe : Il n'est rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens; et, d'autre part, combattent le matérialisme et le sensualisme. Les scolastiques auraient été peut-être bien près de s'entendre avec les partisans des idées innées, si l'on eût bien posé la question des formes accidentelles, comparant l'entendement à une toile couverte de figures. Les défenseurs des idées innées disaient : Les figures préexistent sur la toile ; levez le voile qui les couvre, elles s'offrent à vos regards. Cette affirmation trop absolue contrarie ouvertement l'expérience; en effet, l'expérience atteste : 1° que l'entendement doit être éveillé par les sensations; 2° que nous éprouvons à penser une véritable fatigue ; le travail intellectuel est comme une sorte d'infantement d'idées.

« *La toile est vide*, disaient les adversaires des idées innées. *Vous en avez la preuve dans l'effort continuel de l'artiste pour la couvrir de figures.* Mais suit-il de là que, dans leur opinion, rien ne préexistât à l'expérience ? Prétendaient-ils que l'homme tout entier fût l'œuvre de l'instruction et de l'éducation ? Notre monde intérieur n'était-il à leurs yeux qu'une suite d'impressions ? subordonnaient-ils à la sensation l'ordre intellectuel tout entier ? Non, sans doute ; car ils admettaient : 1° une activité interne, s'aidant de l'expérience sensible dont elle recevait l'impulsion ; 2° ils reconnaissaient la nécessité des premiers principes intellectuels et moraux ; 3° ils admettaient une lumière intérieure, laquelle nous fait reconnaître ces principes lorsqu'ils s'offrent à nous, et nous pousse d'une manière invincible à leur donner notre assentiment. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (*Psal.* IV, 7). Cette parole du Prophète éclate à chaque page de leurs œuvres.

« Selon saint Thomas, les premiers principes, tant spéculatifs que pratiques, nous sont communiqués naturellement : *Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium* (p. I, q. 79, art. 12). En un autre endroit, le saint docteur demande si l'âme connaît les êtres immatériels dans les raisons éternelles (*in rationibus æternis*). La lumière intellectuelle qui nous éclaire, dit-il, est une ressemblance communiquée de la lumière incréée dans laquelle sont contenues les raisons éternelles : *Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo*

continentur rationes æternæ (part. 1, ɋ. 84, art. 5).

« Ainsi les scolastiques reconnaissent qu'il existe en nous autre chose que des connaissances expérimentales; en cela ils sont d'accord avec les défenseurs des idées innées. Pour les premiers, la lumière intellectuelle est insuffisante, si l'on fait abstraction des formes ou espèces dans lesquelles elle se réfléchit. Pour les seconds, les idées sont enveloppées dans cette lumière. Les uns distinguent entre la lumière et les couleurs, les autres font sortir les couleurs de la lumière.

« Cette question, si chaudemett agitée dans les écoles, offrirait moins de difficultés si elle était nettement posée. Il s'agirait de spécifier les phénomènes internes auxquels on donne le nom d'*idées*, et de définir avec précision le qualificatif *inné*.

« Dans le système que nous venons d'exposer, voici le relevé des phénomènes de notre intelligence : représentations sensibles, action intellectuelle sur ces représentations, ou idées géométriques; idées intellectuelles pures, intuitives et non intuitives; idées générales déterminées et indéterminées. Exemple d'une représentation sensible : l'image d'un triangle particulier. Exemple d'une idée relative à l'ordre sensible ou géométrique : l'acte intellectuel en vertu duquel je perçois la nature du triangle en général. Exemple d'une idée pure et intuitive : la connaissance d'un acte de mon entendement ou de ma volonté. Exemple d'une idée générale déterminée : l'intelligence, la volonté conçue en général. Exemple d'une idée générale indéterminée : la substance.

« Ce qui est *inné* n'a pas de commencement dans l'intelligence; l'esprit le possède, non par un travail qui lui soit propre, non en vertu d'impressions venues du dehors, mais par un don immédiat du Créateur. Ce qui est inné est le contraire de ce qui est acquis. Demander s'il existe des idées innées, c'est demander si, avant de recevoir des impressions, avant d'exercer un acte quelconque, notre esprit possède des idées.

« Les représentations sensibles ne peuvent être innées L'expérience atteste que les représentations sont liées à certaines impressions organiques, et qu'une fois les organes en mouvement, nous ne pouvons point ne pas éprouver ces impressions. Ce fait appartient à toutes les sensations, tant actuelles que de souvenir. Impossible d'établir, soit *a priori*, soit par l'expérience, que la représentation sensible préexiste aux impressions organiques.

« Mais comment le corps peut-il transmettre des impressions à l'esprit? Observons d'abord que cette difficulté est étrangère à la question des idées innées; fût-elle insoluble, nous pouvons en appeler aux causes occasionnelles, système qui laisse de côté la communication physique du corps avec l'esprit. Or, dans cette hypothèse, les idées ne préexistent pas; elles se produisent en présence ou à l'occasion des affections organiques.

« Les idées relatives aux représentations sensibles ne sont point des formes de l'entendement, mais des actes de l'entendement, s'exerçant sur ces représentations. Dire que ces idées sont innées, c'est aller contre l'expérience et méconnaître leur nature. Tout acte implique un objet; or l'objet de ces actes est la représentation sensible, laquelle relève des impressions organiques. Donc, ou le mot inné appliqué à ces idées est un mot vide de sens, ou il ne peut signifier autre chose que la préexistence de l'activité actuelle se développant en présence des intuitions sensibles.

« Ne peuvent également être innées les idées intuitives en dehors de l'ordre sensible, par exemple, celles qui naissent de nos réflexions sur les actes de volonté et d'intelligence. L'idée, ou ce qui en tient lieu, n'est ici que l'acte même qui nous apparaît dans la conscience. Prétendre que ce sont des idées innées, c'est dire que ces actes existaient avant d'exister.

« L'argument conserve sa force alors même que la perception s'appliquerait à des actes passés. Comment se souviendrait-on de ces actes s'ils n'avaient préexisté? Ils nous appartiennent; donc ils n'ont pas été avant que nous les ayons produits.

« Il suit de là que nulle idée intuitive n'est innée, l'intuition supposant un objet offert à la faculté qui perçoit.

« On appelle idées générales déterminées celles qui ont rapport à une intuition; donc elles ne peuvent préexister à l'intuition; mais l'intuition implique un acte intellectuel, donc ces idées ne peuvent être innées.

« Restent en dernier lieu les idées générales indéterminées, en vertu desquelles notre esprit perçoit les objets sous un seul aspect, mais d'un point de vue général. C'est un des caractères de l'intelligence de percevoir cette sorte de généralité; mais qu'est-il besoin de considérer ces idées comme des formes préexistant dans notre esprit, comme des formes distinctes des actes mêmes par lesquels l'esprit exerce sa faculté de percevoir? Sur quoi pourrions-nous établir que ces idées sont innées, qu'elles sont antérieures à toute activité? Je ne le saurais dire.

« Au lieu de nous lancer en des suppositions de ce genre, ne serait-il pas plus sage, plus conforme à la vérité, de reconnaître dans l'âme humaine une activité innée, activité soumise à des lois qu'elle tient du Créateur? Admettez que les idées soient distinctes de la perception, qu'est-il besoin de les supposer préexistantes? Il est vrai que, dans ce cas, il faudrait reconnaître à l'esprit la faculté de produire les espèces représentatives; mais on n'échappe point à cette nécessité en identifiant les perceptions avec les idées. Les perceptions germent, pour ainsi dire, du fond de notre âme, comme les fleurs sur la plante; elles apparaissent et disparaissent comme elles; ainsi, quoi qu'il en soit, il nous faut admettre une force intérieure qui, certaines conditions posées, produit ce qui n'existait pas. Hors de là, impos-

sible de nous faire une idée de ce qu'est l'activité.

« On peut résumer comme suit la doctrine que nous venons d'émettre sur les idées innées :

« 1° Il existe en nous des facultés sensitives qui se développent en vertu ou à l'occasion des impressions organiques.

« 2° Toutes nos sensations sont assujetties aux lois de l'organisme.

« 3° Les représentations sensibles internes doivent leurs éléments aux sensations.

« 4° Dire que les représentations sensibles préexistent aux impressions organiques, c'est aller contre l'expérience.

« 5° Les idées géométriques, c'est-à-dire celles qui ont rapport à des intuitions sensibles, ne sont pas innées ; actes de l'entendement, qui agit sur les matériaux offerts par les sens.

« 6° Les idées intuitives de l'ordre intellectuel pur ne sont pas innées; actes d'entendement ou de volonté offerts à notre perception dans la conscience réflexe.

« 7° Les idées générales déterminées ne sont pas innées; représentations d'intuition qui impliquent un acte intellectuel.

« 8° Il est faux que les idées générales indéterminées soient innées; elles semblent être des actes de la faculté de percevoir appliquée aux objets sous un point de vue général.

« 9° Ce qui est inné dans notre esprit, c'est l'activité sensitive et l'activité intellectuelle; mais ces deux activités ont besoin, pour se mettre en mouvement, d'être sollicitées par un objet.

« 10° Cette activité débute par les affections organiques, et, bien qu'elle franchisse la sphère de la sensibilité, elle demeure plus ou moins soumise aux conditions que l'union de l'âme avec le corps lui impose.

« 11° Il est des conditions *a priori* de l'activité intellectuelle complétement indépendantes de la sensibilité : l'esprit les applique à toutes choses, quelles que soient les impressions qu'il en reçoit.

« Parmi ces conditions figure au premier rang le principe de contradiction.

« 12° Donc il existe dans notre intelligence quelque chose d'absolu, une chose *a priori* qui demeurerait inaltérable alors même que les impressions que nous recevons des êtres, alors même que nos rapports avec les êtres subiraient un changement radical. » (*Philosophie fondamentale*, t. II, p. 322.)

Pour nous, aucune idée n'est innée ; il n'y a d'inné que la capacité, le pouvoir de produire ou la faculté. Dieu a mis dans notre âme, en la créant, une force, une vertu ou puissance qui est la cause ou le principe de nos pensées. Ces capacités ou facultés se développent, entrent en exercice selon leur nature et les lois qui leur sont propres; en sorte que toutes nos pensées sont les effets ou les résultats du développement de nos facultés.

La théorie de l'innéité des idées nous paraît conduire à de graves erreurs. En effet, si Dieu a mis en nous les idées au moment où il nous a créés, il faut admettre ou qu'elles ont précédé dans notre âme les facultés ou qu'elles sont simultanées avec elles. Dans l'un et l'autre cas, à quoi bon les facultés? A quoi bon l'intelligence si les idées ne sont pas le résultat de son développement? Nos idées seraient donc des effets sans cause ; ou bien leur unique cause, leur cause nécessaire, serait Dieu, et nous tombons dans le panthéisme et le fatalisme. En effet, que devient la liberté humaine si toutes nos pensées ont été gravées originairement dans notre âme? Dieu sera donc l'auteur de nos mauvaises comme de nos bonnes pensées? Nous voilà obligés de nier l'activité du moi, toute volonté, toute personnalité dans les combinaisons de notre raison.

Si nos idées sont innées, qu'avons-nous besoin d'observer, d'étudier, de consulter les savants et leurs livres, de recourir à l'expérience et de consumer notre vie dans des veilles laborieuses? N'avons-nous pas la science infuse, et à quoi peut nous servir l'enseignement, sinon à nous apprendre ce que nous savons déjà et ce que nous tenons de Dieu même (78)?

Non, non ; la pensée humaine, avec tous les éléments qui la composent, n'existe pas *a priori*, toute formée dans l'âme de chacun de nous, dès le moment de notre création. Mais l'âme a reçu de Dieu, en naissant, des facultés qui se développent selon les lois immuables de la nature humaine et produisent tous les phénomènes de la pensée. Le partage de l'humanité est l'ignorance originelle; l'enfant qui vient de naître à la lumière est sans idées, sans connaissances; il n'a ni la notion de Dieu, ni la notion du devoir, ni la notion du juste et de l'injuste, ni la notion du temps ni celle de l'espace, ni celle de cause ni même la notion de l'être; mais, doué de la faculté de connaître, il acquiert des idées et des connaissances, dès que son intelligence, mise en jeu par les causes extérieures et par l'activité qui est propre à l'esprit de l'homme, se trouve dans les conditions convenables pour en acquérir (79). Il est bien probable que Descartes lui-même n'a

(78) Les idées déposées dans notre âme y seront-elles en nombre infini? On ne peut le dire ; ce serait égaler l'homme à Dieu. Elles y seront donc en nombre fini et limité. Mais alors toutes les intelligences devraient être égales. Dieu ferait-il ici acception des personnes, donnant plus d'idées à celui-ci, moins à celui-là? Direz-vous que ces idées ne sont que des germes qui ont besoin d'une action fécondante pour appeler et se développer? Des germes d'idées, des embryons d'idées..... Comment se rendre compte de la nature de tels êtres auxquels on ne craint pas d'appliquer les dénominations empruntées au règne organique? N'est-on point dupe de son imagination, et n'est-ce point établir de fantastiques analogies? Qu'est-ce, dans l'âme, que des idées embryonnaires dont l'âme n'a pas conscience? Ne sont-elles pas néant pour elle? Cette hypothèse ne repose donc que sur une affirmation toute gratuite, sur une *entité* chimérique.

(79) Si les idées étaient innées, elles seraient ai-

jamais compris autrement les idées innées. Voici ses paroles : « Lorsque j'ai dit que l'idée de Dieu est *innée*, je n'ai jamais entendu autre chose que ce que mon adversaire entend, savoir, *que la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître Dieu*; mais je n'ai jamais écrit ni pensé que telles idées fussent actuelles ou qu'elles fussent je ne sais quelles *espèces* distinctes de *la faculté même que nous avons de penser*; et même je dirai plus : qu'il n'y a personne qui soit si éloigné que moi de tout ce fatras d'*entités scolastiques*. »

INSENSIBILITÉ du sauvage dans les tourments. *Voy.* Sauvage.

J

JUGEMENT, chez l'enfant, qu'est-ce. *Voy.* Langage, § I. — Jugement, sa décomposition au moyen des mots selon l'abbé Sicard. *Voy.* note VII, à la fin du volume.

L

LANGAGE (*physiologie; psychologie; langues, leur organisme et leur rôle; origine du langage; examen critique des systèmes*).

> Homo factus est in animam loquentem.
> (*Gen.* II, 7, *Paraphr. chaldaïque.*)
> Homo animal rationale, quia orationale.
> (Hobbes.)

Un membre de l'Institut de France, jeune encore, mais déjà fameux par les erreurs et les paradoxes qu'il a entassés dans ses écrits, a tracé les lignes suivantes, qui suffiraient seules pour nous donner une idée des étranges théories que leur auteur a embrassées sur les origines de l'humanité :

« Si l'état primitif de l'humanité, dit-il, a disparu sans laisser de traces, les phénomènes qui le caractérisaient ont encore chez nous leurs analogues. Chaque individu parcourant à son tour la ligne qu'a suivie l'humanité tout entière, la série des développements de l'esprit humain dans son ensemble répond d'une manière générale au progrès de la raison individuelle. De plus, la marche de l'humanité n'est pas simultanée dans toutes ses parties : tandis que par les races nobles elle s'élève à de sublimes hauteurs, par les races inférieures elle se traîne encore dans les humbles régions qui furent son berceau. Telle est l'inégalité de son mouvement, que l'on peut, à chaque moment, retrouver dans les différentes contrées habitées par l'homme les âges divers que nous voyons échelonnés dans son histoire. Les races, les climats, mille causes de déchéance ou d'ennoblissement font exister à la fois dans l'espèce humaine les mêmes variétés qui se montrent comme successives dans la suite de ses révolutions. Les phénomènes qui signalèrent le réveil de la conscience se reproduisent ainsi dans l'éternelle enfance des races non perfectibles, restées comme des témoins de ce qui se passa aux premiers jours. Certes, il ne faut pas dire absolument que le sauvage soit l'homme primitif : l'enfance des diverses races humaines dut être fort différente; les misérables êtres dont le Papou et le Boschiman sont les héritiers ressemblèrent peu, sans doute, aux graves pasteurs qui furent les pères de la race religieuse des Sémites, aux vigoureux ancêtres de la race essentiellement morale et philosophique des peuples indo-européens. Mais l'enfance, quelle que soit la variété des caractères individuels, a toujours des traits communs. — L'enfant et le sauvage seront donc les deux grands objets d'étude de celui qui voudra construire scientifiquement la théorie des premiers âges de l'humanité. » (Ernest Renan, *De l'origine du langage*, p. 66-68.)

Nous allons donc étudier d'abord l'enfant physiologiquement et psychologiquement, et voir ce qu'il apporte avec lui, ce qu'il reçoit de sa mère, et ce qu'il deviendrait s'il était abandonné à lui-même ; à cette étude se rattachera ce que nous avons à dire sur le rôle du langage dans l'évolution de l'intelligence humaine ; nous passerons ensuite à la question de l'origine du langage, et nous terminerons par l'histoire de l'homme sauvage et de l'homme de la nature.

L'enfance embrasse les sept premières années de la vie, et s'annonce par le moins haut degré possible de pérennité et d'individualité : l'enfant ne présente le caractère de l'espèce que dans ses traits les plus généraux; il n'acquiert ostensiblement que fort peu de chose qu'il conserve pendant le reste de sa vie; mais il mûrit le germe de sa future individualité dans un bourgeon qui n'est point encore développé. Sa physionomie, sa mémoire, etc., prennent moins des traits arrêtés qu'une direction générale calculée en vue des âges subséquents. Nous trouvons l'expression symbolique de ce rapport dans l'apparition des dents de lait, qui sont des organes transitoires propres exclusivement à l'enfance, et pendant la durée desquelles se développent, dans les profondeurs de l'économie, celles qui doivent les remplacer pour le reste de la vie.

multanées et non successives; elles ne naîtraient pas, elles ne se développeraient pas à l'occasion des objets qui s'offrent à nous ou du langage qui nous est enseigné ; elles ne seraient que des réminiscences, et l'intelligence, instruite dès le principe, devrait se borner à *se souvenir* et à *se reconnaître*.

L'enfance se partage en deux portions distinctes, la première et la seconde enfance.

§ I. PREMIÈRE ENFANCE. — *Développement physiologique.*

> Un homme vient au monde. Ses yeux, ses oreilles, ses lèvres, tous ses sens sont fermés. Il n'a encore idée du néant qui le rejette, ni de l'être où il arrive ; il s'ignore lui-même et tout le reste avec lui. Laissez-le tel que la nature vient de l'ébaucher, laissez-le là nu et muet, plutôt mort que vivant ; il vivra sans le savoir, hôte informe de la création, âme perdue dans l'impuissance de se trouver elle-même. Ses yeux s'ouvriront sans qu'on y lise une pensée, et son cœur battra sans qu'on y sente une vertu.
>
> (LACORDAIRE.)

La première enfance comprend les neuf premiers mois de la vie. Au moment de la naissance et de l'éclosion, l'organisme commence à jouir de l'existence manifeste et indépendante : c'est seulement alors qu'il y a réellement vie. Aussi ne datons-nous notre vie que du moment de notre naissance, et nous donnons-nous pour plus jeunes que nous ne le sommes réellement, en laissant hors de compte notre vie embryonnaire, qui n'était qu'une vie occulte et une simple préparation à la vie réelle. Lorsque le nouvel être se sépare de sa mère et secoue ses enveloppes, la vie plastique prend une nouvelle direction, et se tourne en dedans ; la respiration, qui avait eu lieu jusqu'alors à la périphérie de l'œuf, se retire dans les poumons, et l'absorption des substances nutritives passe de la peau au canal intestinal. En même temps la vie animale se développe ; les organes sensoriels s'ouvrent au monde, absorbent ce qui doit servir d'aliment à la sensation, et commencent leurs fonctions propres, tandis qu'ils n'avaient fait jusqu'alors que vivre d'une vie purement végétative, dont l'unique résultat était de les produire et de les nourrir ; mais les mouvements volontaires, qui n'avaient guère été encore qu'une simple convulsion indiquant seulement une force éloignée, comme une faible lueur qui pointe à l'horizon annonce l'approche de la clarté du jour, sont déterminés maintenant par la prévision d'un but, et soumettent les directions principales de la vie plastique à leur puissance, de sorte que la respiration et l'ingestion des aliments cessent de s'exécuter d'une manière purement végétative (par le placenta et la peau), et sont désormais déterminées par la sensibilité et la volonté. Le caractère général de la métamorphose que la vie subit au moment de la naissance consiste en ce que l'intérieur devient dominant, en ce que cette prédominance de l'intérieur mène à l'acquisition de la spontanéité.

Jusqu'à la mort il ne s'opère point de métamorphose qui soit aussi soudaine et qui entraîne d'aussi graves conséquences que celle dont la naissance et l'éclosion sont accompagnées. Pour employer les expressions de Doellinger (*Naturlehre des menschlichen Organismus*, p. 324), des fonctions tout à fait nouvelles s'établissent d'une manière subite dans les trois sphères du corps, la tête, la poitrine et l'abdomen, et peu d'heures suffisent pour que la vie prenne de nouvelles directions, acquière de nouveaux rapports ; il se fait là un saut, tandis qu'avant et après, la vie coule tranquillement et passe d'un degré à l'autre par d'insensibles transitions. Mais ces deux circonstances ne sont, chez aucun animal, aussi intimement unies ensemble, ni par conséquent entourées de tant d'orages, que chez les mammifères ; c'est donc là précisément où la vie animale doit arriver à son plus haut degré, que le passage de la vie végétative à la vie animale s'opère avec le plus de précipitation.

Cependant il n'y a là de saut qu'en apparence, car ce que la naissance et l'éclosion accomplissent, le travail du développement l'avait préparé. L'embryon était déjà indépendant, puisqu'il formait ses matériaux et ses organes par une force qui lui appartenait en propre ; il avait en lui une vie morale, mais latente et ne se manifestant que peu à peu ; l'activité du placenta et de la peau diminuait vers la fin de la vie embryonnaire, tandis que les poumons et le canal intestinal se développaient et devenaient aptes à remplir leurs fonctions ; la sensibilité générale, ce tronc commun de toute activité sensorielle, agissait, quoique tous les sens spéciaux sommeillassent encore ; les membres, les organes de la respiration et ceux de la nutrition exécutaient déjà des mouvements involontaires, à la vérité sans but immédiat, mais qui les préparaient à déployer un jour une activité tendant à des buts déterminés. La naissance et l'éclosion n'ont donc rien infusé d'étranger dans la vie ; il n'y a eu que progression dans une route déjà suivie précédemment, manifestation de ce qui jusqu'alors s'était opéré dans l'ombre, réalisation d'une tendance qui existait depuis l'origine.

La première enfance n'est également qu'une préparation, un prélude, une transition insensible aux périodes suivantes de la vie. Les changements que la première respiration détermine ne s'effectuent pas d'une manière subite et dans toute leur étendue à la fois ; leur extension, leur intensité, leur pérennité croissent par degrés ; c'est peu à peu seulement que les sens entrent en action, que la volonté étend sa domination, que la digestion se fortifie, que la respiration s'assujettit à un rhythme plus fixe, et que l'enfant marche à l'indépendance.

Ce qui caractérise la première enfance, c'est que le nouvel être ayant besoin de secours, il se trouve par cela même sous la *dépendance* de sa mère. Si, pour approfondir cette circonstance, nous portons nos regards sur l'ensemble du règne animal, nous trouvons que le degré de développement auquel le nouvel être se trouve après sa naissance ou son éclosion, varie beaucoup, suivant que l'œil est ouvert ou fermé, la peau nue ou couverte de son enveloppe normale, la locomotivité et la faculté digestive plus ou moins imparfaites. Ce qui est une naissance à terme pour tel animal, serait un avortement pour tel

autre. Il n'y a point toujours harmonie entre ces diverses circonstances; ainsi, par exemple, la souris et le hamster viennent au monde nus, mais armés de dents, au lieu que les carnassiers naissent aveugles et sans dents, mais couverts de poils. Le volume du corps ne signifie rien ici : les petits de l'uria et du pingouin sont déjà gros au sortir de l'œuf, en proportion du développement qu'ils doivent acquérir plus tard ; mais il leur est impossible de se mouvoir et de chercher leur nourriture, tandis que ceux des plongeons et des poules d'eau, proportionnellement plus petits, sont déjà en mesure de se mouvoir et de chercher leur nourriture (FABER *Ueber das Leben der Vogel*, p. 174). Le nouveau-né, dans l'espèce humaine, est à maturité sous le point de vue de l'organisation matérielle, mais il est encore fort peu avancé eu égard à la force vivante ; l'œil est ouvert et la peau développée, mais la faculté de voir sommeille encore, celle de produire de la chaleur est insuffisante, et celle de se déplacer n'existe point.

L'homme fait un plus long séjour dans le sein maternel, proportionnellement à sa taille, qu'aucun autre animal, et, à raison de son développement plus élevé, il y subit une incubation plus parfaite; cependant, envisagé sous le rapport de la maturité, et notamment de la vie animale, il est, au moment de sa naissance, fort au-dessous de la plupart des animaux. Nous voyons donc qu'il ne s'agit pas seulement de la durée et de la perfection de l'incubation, mais que chaque espèce suit, dans son développement, un type particulier, dont on ne saurait trouver la cause dans l'organisation, et dont le sens ne s'éclaircit un peu que sous le point de vue téléologique.

Pour continuer après la naissance et l'éclosion, la vie animale a besoin d'air, de nourriture, de chaleur et d'abritement, choses qui toutes étaient nécessaires aussi à la vie embryonnaire. Maintenant, comme par le passé, le monde du dehors fournit les conditions extérieures de la vie; mais l'air est la seule chose que tous les animaux sans exception puissent s'approprier d'eux-mêmes après la naissance et l'éclosion; l'aptitude à se procurer les autres conditions varie autant qu'il y a de degrés de développement à cette époque. Mais, entre l'organisme maternel et son produit règne une harmonie en vertu de laquelle ce dernier obtient, maintenant encore, comme jadis, tout ce que ses besoins exigent.

Après que l'animal est tombé, par la naissance et l'éclosion, sous la dépendance immédiate du monde extérieur ; après qu'en respirant il a spontanément satisfait à son premier besoin et s'est mis en rapport direct avec l'univers en général; enfin, après qu'il a acquis sa chaleur vitale par une activité propre, mais cependant végétale, et avec le concours de sa mère ou des choses du dehors, un autre besoin s'éveille en lui, celui de la *nourriture*, celui d'introduire au dedans de lui-même certains produits de la nature. Pour satisfaire à ce besoin, il est d'abord aidé par sa mère, qui, bien que devenue déjà pour lui un objet extérieur, n'en est pas moins encore le chaînon intermédiaire qui l'unit au monde du dehors. Mais la coopération de la mère varie beaucoup chez les animaux. Elle est en raison directe du rang que l'espèce occupe dans l'échelle animale, et inverse du degré de développement que le petit a acquis au moment de sa naissance.

Vie animale. — La vie plastique conserve la prédominance chez l'enfant à la mamelle, mais elle est refoulée peu à peu par la vie animale qui se développe.

C'est moins le côté actif de la vie animale que son côté passif qui se développe, et moins la faculté de réagir sur les impressions que celle de les recevoir. Le système nerveux a bien acquis un degré considérable de développement pendant la vie embryonnaire; mais la simplicité et l'uniformité des impressions lui ont donné peu d'occasions de s'exercer : sa vitalité était presque exclusivement tournée vers la formation, et sa réceptivité pour les excitations peut être comparée, lors de la naissance, à un trésor encore intact. Mais, après la venue au monde, son activité est mise en jeu par les impressions du dehors, et de plus elle est exaltée par la respiration; pour la première fois alors un sang vermeil et animé par l'influence immédiate de l'atmosphère, arrive aux organes de la sensibilité, dont il accroît la vitalité, par son antagonisme plus vivant, comme nous voyons des animaux, entre autres les ophidiens, être fort peu affectés par le galvanisme avant la première respiration, tandis que, quand ils ont commencé à respirer, cet agent exerce sur eux une action puissante (HERHOLDT, *Commentation ueber das Leben*, p. 74). Les effets mécaniques, ceux même de la respiration, ne sont point sans influence : et tandis que, pendant la vie embryonnaire, les mouvements peu énergiques du cœur n'envoyaient qu'une espèce de flot tremblotant baigner le cerveau, ces mêmes mouvements, rendus plus vifs par la respiration, lui font parvenir une onde qui le soulève et le laisse ensuite retomber; l'excitation que produisent les cris arrachés à l'enfant par la douleur du part et l'impression du nouveau milieu, paraît même destinée à tirer le cerveau de sa léthargie, en lançant vers lui un jet de sang plus abondant, tandis que le cœur gauche, auquel afflue un sang devenu vermeil, se contracte avec plus d'énergie. Dès lors, en effet, l'encéphale exécute un mouvement dont le rhythme est régulier et coïncide avec celui du système vasculaire : il s'élève pendant la diastole des artères, et s'abaisse pendant leur systole, ce dont on peut aisément se convaincre en posant la main sur la grande fontanelle. Mais ce mouvement a encore un résultat mécanique ; car il rétablit la forme normale de la tête, qui avait été violemment changée pendant la parturition.

Comme l'activité plastique se déploie surtout dans le système de la sensibilité, pour lui faire acquérir les forces nécessaires à l'accomplissement de ses fonctions spéciales, le sang se porte avec force à la tête, afin de par-

achever le développement du cerveau, des organes sensoriels et des dents, ce qui dégénère fréquemment en un état inflammatoire des membranes cérébrales plastiques (hydropisie des ventricules), des paupières et du conduit auditif (otorrhée).

La sensibilité est aussi plus particulièrement tournée vers la matière; les organes sensoriels ont d'abord peu d'impressionnabilité à l'égard de leurs stimulants dynamiques, et cette faculté ne se développe en eux que peu à peu. Le nerf grand sympathique a encore la prépondérance; il est proportionnellement plus ferme et plus dense que les autres nerfs (MENDE, *Handbuch der gerichtlichen Medicin*, t. IV, p. 49), et il n'y a que les changements de la vie végétale, en particulier les affections des organes digestifs, qui exercent une forte influence sur la sensibilité.

Il résulte de là que les organes centraux de la vie animale n'ont point encore acquis la domination à laquelle ils sont destinés, et vers la conquête de laquelle ils marchent seulement d'une manière graduelle. Le cerveau est encore très-volumineux, de manière que la proportion de son poids, comparé à celui du corps entier, est de 1 : 8, tandis que, chez l'adulte, elle n'est que de 1 : 40 ou 50; car l'accroissement est une manifestation matérielle de la vie qui se retire sur l'arrière-plan, lorsque la direction dynamique intérieure devient plus prononcée. Le tissu mou de cet organe acquiert peu à peu plus de consistance; la différence entre les substances grise et blanche se marque davantage, et la substance jaunâtre qui les sépare l'une de l'autre s'efface de plus en plus. A l'époque de la naissance, le tronc cérébral est encore grisâtre; bientôt les pyramides blanchissent, puis les olives, au bout de trois mois le pont, après le sixième mois les cuisses du cerveau et les éminences médullaires (MECKEL, *Manuel d'anat.*, t. IV). La prépondérance du cerveau proprement dit sur le cervelet, qui distingue l'organisation humaine de celle des animaux, est encore plus grande à cette époque que chez l'adulte: en effet, le cervelet, qui s'est formé plus tard, n'a pas encore pris, à beaucoup près, tout son développement, et la proportion de son volume à celui du cerveau est de 1 : 14, tandis qu'elle n'est que de 1 : 10 chez l'adulte.

La domination des points centraux n'étant pas encore établie, et d'un autre côté la sensibilité étant fort en émoi dans ce qui concerne son rôle passif, il s'ensuit une prédisposition particulière aux affections dites nerveuses, spasmes, convulsions, coliques, trisme des mâchoires, distorsion des yeux, réveil en sursaut, etc.

La vie morale de l'enfant à la mamelle se caractérise aussi par la prédominance de l'activité périphérique et de la réceptivité : les facultés sensorielles se développent peu à peu, et les impressions extérieures éveillent le sentiment de soi-même. Aussi l'individualité morale est-elle d'abord fort peu prononcée, et n'en voit-on paraître que par degrés des traces évidentes.

La vie morale ne peut point encore supporter longtemps le conflit avec les objets du dehors; elle fait de fréquents retours vers la vie d'isolement qui dominait pendant la vie embryonnaire. L'enfant se fatigue bientôt d'exercer ses sens, et tombe dans le sommeil. Pendant les premiers jours il ne reste éveillé qu'environ une heure par jour: durant les semaines qui suivent, des quarts d'heure de sommeil alternent avec des demi-heures ou des heures entières de veille; vers le sixième mois, il reste éveillé huit heures par jour, et en consacre seize à dormir. Les alternatives de veille et de sommeil ne dépendent encore que de l'état individuel, et n'ont aucun rapport avec celui de la nature, ou avec la succession du jour et de la nuit. Du reste, l'enfant nouveau-né dort d'autant plus longtemps, qu'il est venu au monde à une époque plus éloignée du terme de sa maturité. Beaucoup d'enfants venus avant terme ne dorment presque pas, et gémissent continuellement: mais cet effet tient uniquement à ce que, produisant peu de chaleur, ils sont douloureusement affectés par le froid quand on ne les soigne pas autrement que des enfants venus à terme (*Addition de* HAYN).

Les jurisconsultes romains ne considéraient pas l'embryon comme un être moral, possédant des droits, et envers lequel on pût commettre des délits; ils ne voyaient en lui qu'une partie du corps maternel, et n'admettaient l'enfant à la jouissance des droits de l'homme qu'après qu'il s'était séparé de sa mère et que la respiration l'avait animé en le faisant participer à l'âme du monde. Ces déterminations peuvent être bonnes en pratique, mais elles ne sont pas fondées, scientifiquement parlant. L'*âme* n'est point un étranger qui monte sur un vaisseau équipé pour lui, quand ce navire sort du port à pleines voiles. Elle existe primordialement, comme point unitaire de la vie, et l'on ne peut pas plus la comprendre séparée du corps, qu'il n'est possible de concevoir un centre sans périphérie, ou une périphérie sans centre. Mais, au début, elle est enveloppée dans le corps matériel, et elle ne devient un être particulier que par l'effet d'un développement qui se manifeste pendant la première enfance.

Pour que l'âme puisse se réaliser et se développer comme force spéciale, il faut qu'elle brise ses liens et qu'elle se dégage de la vie matérielle. Or elle n'a pas ce pouvoir par elle-même; elle ne l'acquiert qu'avec le secours du monde extérieur exerçant une vive stimulation sur le sentiment de l'existence. Sa séparation s'opère donc pendant et après la naissance et l'éclosion. En effet, la vie tend à se maintenir d'une manière uniforme dans la route qu'elle parcourt, et à rester toujours semblable à elle-même dans sa progression graduelle; mais la naissance de l'homme n'est point un développement calme, c'est au contraire une précipitation violente dans un monde nouveau, qui, au

premier moment de son contact, agit comme une chose totalement étrangère, et porte le trouble dans la marche qu'avait suivie la vie jusqu'alors; c'est une scission instantanée entre le monde et l'organisme, qui en entraîne une non moins instantanée entre l'âme et le corps. Car si l'âme n'avait été jusqu'alors qu'un sentiment obscur d'existence matérielle, ce sentiment, de même que toute vie quelconque, avait pour type primordial l'unité et l'harmonie du multiple : or quand, au moment de la naissance, le monde extérieur fait brusquement irruption, il donne lieu à un sentiment nouveau, celui de l'existence s'éloignant de son type; le sentiment de la vie, comme côté idéal de cette même vie, se trouve en conflit avec la réalité, ou avec l'existence matérielle, et de là vient qu'il s'établit une scission dans la vie, la cause se sépare du phénomène, l'âme s'oppose au corps, et par conséquent cette âme sort de son sommeil léthargique. Mais le nouveau rapport dans lequel l'organisme se trouve placé à la naissance n'est étranger que par sa nouveauté, et comparativement à l'état qui le précédait : en lui-même il correspond parfaitement à la vie de cet organisme, et l'embryon y était tout préparé : la brusque métamorphose qui éveille l'âme ne produit donc qu'un trouble momentané dans la vie, et en effet, quand le part dure trop longtemps, ce trouble devient mortel.

L'harmonie avec le monde extérieur ne tarde pas à se manifester. Dès que l'enfant a triomphé des étreintes du part et de l'orage qu'excite en lui la première impression du monde extérieur, dès que les soins de sa mère lui ont procuré une couche molle et chaude, il se calme et retombe dans l'état embryonnaire; l'âme, que le danger avait éveillée, mais que l'harmonie des nouveaux rapports extérieurs avec la vie satisfait, se replonge dans la vie matérielle, et laisse le soin du conflit avec le monde extérieur à la fonction toute végétale de la respiration. Le nouveau-né ne manifeste son bien-être que par le sommeil; toutes les fois qu'il s'éveille, c'est qu'il éprouve une sensation douloureuse, et il le témoigne par un cri plaintif, car il n'y a que le besoin de nourriture qui puisse le tirer de son assoupissement.

Ce sentiment douloureux de la faim, ou plutôt de la soif, est également nouveau; car, en se séparant de sa mère et quittant l'œuf, l'enfant a cessé de jouir d'une nutrition végétale non interrompue, et son corps n'est plus continuellement mouillé par un liquide alibile; il s'est fait une pause dans la nutrition, et l'air qui entre et sort pendant le sommeil occasionne une sécheresse désagréable de la bouche; de là naît donc, entre le sentiment et l'existence, un nouvel antagonisme, qui amène la cessation du sommeil, de ce retour à la vie embryonnaire.

Déjà, par avance, le sein maternel s'est rempli de lait pour apaiser cette douleur; mais la manière dont le phénomène a lieu réunit toutes les conditions requises pour stimuler et exalter le sentiment de la vie. Ce n'est plus, comme après la naissance, l'éloignement d'impressions pénibles et désordonnées qui procure du calme; c'est une action positive, une action bienfaisante. Le sein mou et chaud sur lequel repose maintenant la face du nouveau-né, fournit une liqueur chaude, douce, sucrée et nourrissante, qui humecte la bouche devenue sèche, et qui, parvenue dans l'estomac, produit le sentiment agréable de la satiété. C'est la première jouissance de la vie que procure le monde extérieur, et elle a pour condition une privation antérieure, qui ne s'était jamais fait sentir pendant la vie embryonnaire. Mais cette jouissance est en même temps active : ce n'est qu'en exerçant ses propres muscles que le nouveau-né se procure le liquide réparateur, et en l'attirant avidement à lui, il a, pour la première fois, le sentiment obscur d'un déploiement de force suivi d'un résultat. Ainsi, sur le sein de sa mère, il sent le monde comme une chose extérieure, qui vient avec bienveillance au-devant de lui, et en même temps il se sent lui-même comme être agissant. Satisfait de la jouissance et fatigué de la succion, il retombe dans l'assoupissement, pour n'en plus sortir que quand le besoin de nourriture reparaîtra.

A force de répéter la jouissance et d'exercer sa force, il s'accoutume peu à peu au monde extérieur qui lui procure l'une et assure l'effet de l'autre; le sommeil devient plus court, et les organes des sens, éveillés à leur tour, reçoivent alors des impressions. Ici le monde extérieur continue ce que la mère avait commencé dans la parturition et l'allaitement : il procure à l'enfant des impressions qui chatouillent agréablement en lui le sentiment de l'existence, en même temps qu'ils lui fournissent des moyens variés d'exercer ses forces. Tandis qu'il agit ainsi, l'âme se dégage de plus en plus de la vie matérielle, et devient assez libre pour pouvoir se développer désormais conformément à son essence.

Le caractère moral de la première enfance consiste donc en ce que la vie, d'une ou indifférente qu'elle était, se scinde ou se déploie en vie morale et vie matérielle, et en ce que l'âme s'éveille par l'effet de l'antagonisme qui s'établit entre elle et le corps. Au moyen de cet antagonisme, l'âme commence à prendre possession du corps, et à étendre sa domination sur lui. Ainsi les muscles, qui d'abord agissaient sans conscience, se soumettent peu à peu à la volonté ; les organes sensoriels, qui avaient été jusqu'alors inactifs, s'appliquent par degrés au rôle qu'ils doivent jouer; les glandes lacrymales, qui sécrétaient dès l'origine, passent plus tard aux ordres du sentiment. De cette manière, la diminution de besoin matériel devient de plus en plus restreinte, à mesure que les relations de l'âme avec le monde extérieur, d'abord purement passives, mais bientôt actives aussi, deviennent elles-mêmes plus libres. L'âme commence à s'approprier le monde; elle reste faible, à la vérité, et s'en tient uniquement à l'apparence extérieure de l'exis-

stence matérielle, au présent immédiat, en un mot à un horizon fort borné; cependant on voit déjà percer, à travers ces formes grossières, une autre forme plus relevée, l'intelligence et le sentiment, de sorte que, malgré la ressemblance du nouveau-né avec l'animal, le caractère distinctif de l'humanité se révèle partout en lui.

Le développement moral marche avec une rapidité extrême pendant cette courte période, qui renferme en elle le fond de toute la vie subséquente. Il y a autant de distance, sous le point de vue moral, entre le nouveau-né et l'enfant de neuf mois, qu'on en trouve, sous le rapport du physique, entre l'embryon et l'enfant qui vient de naître. Nulle autre période de la vie n'amène de si grandes métamorphoses, et ne fait faire des progrès aussi marqués au développement des facultés qui se rattachent à l'âme.

Pour pouvoir assigner une règle générale à la série de ces développements, il faudrait posséder un grand nombre d'observations semblables à celles qu'ont réunies Dietrich Tiedemann (*Hessische Beitræge sur Gelehrsamkeit und Kunst*, t. II, p. 313-334, 486-502) et Schwarz (*Erziehungslehre*, t. III, p. 313-341), et dont les premières présentent d'autant plus d'intérêt qu'elles ont eu pour objet un homme auquel la physiologie doit beaucoup, Frédéric Tiedemann. Cependant nous croyons que les déterminations suivantes correspondent à peu près au type normal.

Pendant les quatre premières semaines règne la réceptivité d'un ordre subalterne, savoir la sensibilité générale et le besoin matériel; la succion est le seul mouvement libre, le seul qui tende à un but déterminé, et qui atteigne à ce but; les autres mouvements musculaires ne consistent qu'en des extensions, des flexions et autres ébats sans volonté, ou du moins sans but.

Au second mois lunaire, se déploie une réceptivité supérieure à la précédente; les sens reçoivent des impressions plus déterminées, et l'âme crée les premières images du monde extérieur; certains objets commencent à faire plaisir à l'enfant, qui par suite les désire, et le désir se reflète à son tour dans le mouvement; tout s'éclaircit de cette manière, la sensation devient idée, le sentiment de la vie se transforme en plaisir procuré par un autre mode d'existence, et le mouvement acquiert de la signification.

Durant le troisième mois, les idées acquises par les sens se lient en une première expérience; le plaisir et le déplaisir s'élèvent jusqu'au degré qui constitue les premières affections, le mouvement devient plus libre, et la volonté témoigne sa première prise de possession du monde par la faculté qu'a l'enfant de saisir les objets extérieurs. C'est le moment où il commence à empoigner, à comprendre, à sentir.

Au quatrième mois, l'horizon s'agrandit, et l'imagination s'éveille, tant sous le rapport du plaisir esthétique, que sous celui du plaisir que l'enfant trouve à remuer les objets.

Au cinquième mois, les divers sens sont plus réunis; le plaisir que l'imagination trouve à les exercer, devient plus vif; l'enfant laisse échapper les premiers sons libres, qui sont l'expression du plaisir et de la force vitale.

Au sixième mois, il déploie déjà beaucoup d'activité, et il est vivement attiré par la nature et par l'homme.

Au septième mois, il commence à témoigner l'accroissement de sa force intérieure, en cherchant de lui-même à s'occuper : il essaye déjà de se tenir debout; les sons qu'il fait entendre sont plus déterminés et expriment déjà l'état de son moral.

Au huitième mois, il commence à imiter les sons qu'il a entendus.

Au neuvième mois, il arrive à comprendre des mots liés les uns avec les autres, et à se faire une idée des rapports entre les hommes.

Au dixième, enfin, il devient communicatif, exprimant ainsi non-seulement une plénitude de force qui ne peut plus demeurer cachée, mais encore un commencement de commerce intelligent avec les hommes.

Sens. — Si maintenant nous passons en revue les diverses facultés morales les unes après les autres, nous remarquons d'abord que le monde, en vertu de son harmonie avec la vie du nouveau-né, lui offre non-seulement les substances nécessaires à la formation de son corps (lait et air), mais encore des phénomènes reçus par ses *sens*, qui servent de stimulant et de matériaux pour son développement moral. Mais lui-même est préparé d'avance à cela, puisque, dès la vie embryonnaire, l'unité qui lie tous les membres de l'organisme s'est manifestée comme phénomène particulier de la vie, et que par conséquent le sentiment de l'unité de la vie dans tous les points de l'organisme, ou la sensibilité générale (*cœnæsthesis*), s'est éveillé.

Ce sentiment prédomine d'abord, et c'est par toute la surface que les impressions du monde extérieur sont reçues. Peu à peu les développements supérieurs de la sensibilité générale, ou les sens, entrent en action, non, comme le disent certains psychologistes, F.-A. Carus (*Psychologie*, t. II, p. 46), par exemple, suivant l'ordre du rang qu'ils occupent dans la vie, mais par une succession d'antagonismes.

Il n'y a d'abord, et pendant quelque temps, que les deux pôles extrêmes de la vie sensorielle, le sens de la vue et celui du toucher, qui s'exercent; le premier, actif, tourné vers la lumière et agissant à distance, embrasse les choses comme un tout et mène à l'intuition du monde; le second, passif, enchaîné aux objets voisins, et dirigé uniquement vers les spécialités, a pour objet l'impénétrabilité, c'est-à-dire l'expression la plus pure de la matérialité. Mais les sens de la lumière et de l'impénétrabilité, réunis ensemble, donnent l'intuition la plus immédiate de l'existence extérieure elle-même, tandis que les autres sens se rapportent davantage aux particularités de l'existence et aux qualités des choses.

Immédiatement après se développent les

deux sens intermédiaires de la série, celui de l'ouïe et celui du goût, tous deux appartenant à la sphère du cervelet, tous deux aussi dirigés vers les qualités intérieures des choses et les proportions des activités.

Enfin, les sens qui restent le plus longtemps sans se développer, sont ceux de l'odorat et du palper, qui sont également antagonistes, puisque le premier s'exerce sur des choses vaporeuses et donne des perceptions les plus indéterminées de toutes, tandis que le second a pour objet les corps solides et procure les plus nettes de toutes les perceptions. La cavité nasale demeure trop peu développée, chez l'enfant à la mamelle, pour qu'elle puisse donner des perceptions aussi nettes que celles des autres organes sensoriels : à peine d'ailleurs les perceptions fournies par l'odorat sont-elles un besoin pour l'enfant qui tette, d'un côté, parce qu'elles ne pourraient guère contribuer à étendre son savoir ; d'un autre côté, parce qu'elles lui seraient inutiles, attendu qu'il n'est pas en son pouvoir de changer de lieu et d'exécuter les mouvements auxquels ce sens le solliciterait. S'il est vrai que des enfants nés aveugles sentent la cuiller pleine d'un aliment préparé au lait (Osiander, *Handbuch der Entbindungskunst*, t. I, p. 685), ce phénomène ne peut sans doute avoir lieu que dans les derniers mois de la première enfance, et il se rattache en partie à ce que l'absence d'un sens est compensée par le développement plus grand d'un autre, de même que l'état de cécité dans lequel naissent les animaux de proie paraît être la cause de l'éducation et de la perfection qu'acquiert chez eux le sens de l'odorat.

Mais le sens du palper (ou le côté actif du sens de toucher) ne se développe pas tant que l'enfant n'a point la faculté de multiplier, par des mouvements libres, ses points de contact avec les corps extérieurs. Au commencement de la première enfance, les doigts sont encore inactifs, et la plupart du temps fermés; mais les lèvres, qui entrent les premières en contact avec d'autres corps par le fait de l'action musculaire, sont alors les seuls organes du palper : quand plus tard l'enfant à la mamelle saisit les corps, il ne fait que les prendre de sa main entière, et s'il les porte à ses lèvres, ce n'est guère que pour les examiner.

Les organes sensoriels sont même d'abord garantis des impressions par des dispositions matérielles, et ils ne s'ouvrent que peu à peu.

Celui de tous qui se trouve le moins dans ce cas est la peau; car, en sa qualité d'organe du toucher, elle est, par son essence même, exposée dès l'origine aux impressions du dehors, dont la violence peut à peine être modérée par le vernis caséeux qui l'enduit.

Parmi les autres organes sensoriels, c'est la bouche qui s'ouvre la première; elle le fait dès la vie embryonnaire, mais elle n'a d'abord d'autre usage que d'admettre l'air et la nourriture.

Le nez, fortement aplati, ne s'ouvre non plus que comme organe aérien peu de temps après la naissance, époque à laquelle la respiration et l'éternument expulsent les mucosités qui l'obstruent; mais sa partie mobile et cartilagineuse demeure petite, comparativement à sa base, pendant toute la durée de la vie embryonnaire.

Le nouveau-né ouvre les yeux dès qu'il a fait une inspiration profonde et commencé à crier. Suivant Ritgen (*Gemeinsame Zeitschrift für Geburtskunde*, t. I, p. 543), il les ouvre déjà pendant le part, lorsqu'il n'y a encore que la tête qui soit sortie; les enfants nés avant le terme ou débiles ouvrent les yeux plus tard. La pupille s'est ouverte à la lumière dès la vie embryonnaire; au bout de quelques jours, elle s'agrandit, surtout après que l'enfant a teté : en général, elle a plus de largeur, proportion gardée, que chez l'adulte; car l'iris est si étroit encore, que son cercle vasculaire interne, sur lequel se sont retirés les vaisseaux de la membrane pupillaire, occupe le bord interne de l'iris, tandis que, chez l'adulte, on le trouve sur sa face antérieure; peu à peu la pupille se rétrécit, surtout quand la vue acquiert plus de portée. Pendant la première semaine, la cornée transparente, l'humeur aqueuse, le cristallin et le corps vitré deviennent plus limpides et plus accessibles à la lumière qu'ils ne l'étaient durant la vie embryonnaire; la tache jaune se prononce à la rétine; enfin, comme l'humeur aqueuse, dont la quantité augmente dans les deux chambres, rend la cornée plus convexe, et repousse le cristallin en arrière, l'œil devient plus apte à voir dans l'air, tandis que, pendant la vie embryonnaire, il se rapprochait davantage de la disposition qu'il affecte chez les animaux aquatiques. D'après les observations d'Ammon, la rétine devient peu à peu plus mince et plus lisse : son bord cesse peu à peu de se renverser en arrière, et se soude avec le bord antérieur de la capsule cristalline et de la couronne ciliaire; des plis il ne reste presque plus que le grand pli transversal, dans lequel se trouve la plupart du temps le trou central, qui est probablement le débris d'une plus grande fente, oblitérée en partie dès la vie embryonnaire; la tache jaune se produit au cinquième mois, par une sécrétion de vaisseaux particuliers allant de la choroïde à la rétine; le pigment de la choroïde et la sclérotique sont encore minces et délicats.

Chez le nouveau-né, les oreilles sont appliquées immédiatement à la tête, dont elles ne commencent à se détacher que plus tard. La respiration et l'éternument débarrassent peu à peu la caisse tympanique du mucus qu'elle contient, et qui s'échappe par la trompe d'Eustache; plus tard seulement disparaît le bouchon gélatineux qui couvre la surface extérieure de la membrane du tympan. Au troisième mois, le cadre tympanal se soude complétement avec le rocher, et sa partie inférieure, qui s'élargit, forme la base du conduit auditif osseux, tandis que l'oreille externe marche avec lenteur dans son développement.

Les organes du palper sont ceux qui demeurent inertes le plus longtemps.

Les sens n'agissent d'abord que comme organes du sens fondamental, c'est-à-dire de la sensibilité générale : les affections qu'ils éprouvent de la part des objets ne font naître qu'une modification dans le sentiment de l'existence, qu'une simple sensation subjective, qui ne se rapporte à rien. L'enfant à la mamelle se comporte d'abord d'une manière purement passive; dans l'état où l'a placé le monde extérieur, il ne sent que sa propre existence, sans pouvoir la distinguer de l'existence extérieure qui l'a mis dans cet état. C'est l'inverse du rêve; celui qui rêve prend le subjectif pour l'objectif, tandis que l'enfant nouveau-né n'aperçoit que le subjectif dans l'objectif.

En effet, pendant les premiers jours, il ne voit point encore, et ne fait que jouir de l'excitation bienfaisante de la lumière; aussi son œil ne reflète-t-il aucun rayon de vie morale; il manque de toute expression d'activité intellectuelle, paraît dépourvu d'intelligence, ne s'attache point aux objets extérieurs, et ne se détourne pas quand un corps prend sa direction vers lui en ligne droite. Il n'est animé que par le besoin de la lumière. Peu de temps après la naissance, comme aussi chaque fois qu'il s'éveille, le nouveau-né, s'il est tranquille, cherche la lumière, d'abord en tournant la tête, puis en dirigeant ses yeux vers elle. Cette particularité le distingue de tous les animaux nouvellement nés; il peut même regarder le soleil sans en être aveuglé, car l'aveuglement n'est qu'un trouble de la vue, et il ne saurait avoir lieu quand celle-ci n'existe point encore. D'un autre côté, la longueur du sommeil garantit l'œil du danger de la surexcitation. Par conséquent, si Osiander (Mende, *loc. cit.*, t. IV, p. 26) a été trop loin en disant que toute clarté qu'un adulte peut supporter convient à un enfant nouveau-né, il n'est pas moins contraire à la nature d'enfermer celui-ci dans l'obscurité; car une lumière modérée et uniforme est un besoin pour lui, et ne peut exercer qu'une action salutaire sur son organisme, attendu que l'homme naît pour la lumière et non pour les ténèbres. Si d'ailleurs, comme Portal dit l'avoir souvent observé, les débris de la membrane pupillaire ne s'effacent complétement que six à huit jours après la naissance, ils ne troublent point la fonction de l'œil à cette époque, puisqu'ils n'affaiblissent pas l'impression de la lumière; le seul effet de leur présence serait de rendre la vue confuse, si elle avait déjà lieu.

Le sens du toucher est agréablement stimulé par les choses molles et souples. L'enfant nouveau-né se trouve bien dans un bain chaud, au sortir duquel on le place dans du linge sec. Bientôt aussi sa peau devient sensible à l'action des matières qu'il rejette de son corps, de manière qu'il se réveille chaque fois qu'il a sali ses langes.

D'abord il n'entend point, et les ondes sonores ne font que l'ébranler : aussi un fort bruit lui cause-t-il des tressaillements, pendant le sommeil comme pendant la veille. La sensibilité générale est même assez obtuse sous ce rapport, car il faut un bruit considérable pour interrompre le sommeil de l'enfant pendant la première semaine et jusque dans le cours de la troisième. S'il cherche la lumière, qui le réjouit, le son vient à sa rencontre sans qu'il le désire, et n'agit sur son oreille qu'en y portant le trouble. Ce n'est qu'à la fin du premier mois, ou même vers le milieu du second, que les sons commencent à l'affecter d'une manière agréable; alors de douces paroles et le chant apaisent aisément ses pleurs et l'endorment. Mais, tandis que, vivant au sein de la lumière et attiré par les objets visibles, il arrive à des intuitions déterminées par le moyen de la vue, dans l'exercice de laquelle il se comporte d'une manière active, son ouïe demeure bornée, jusque vers le troisième mois, au sentiment général du son.

Pendant les premières semaines le sentiment général de l'organe du goût est encore fort obtus : le nouveau-né avale tous les liquides qu'on lui présente, l'infusion de camomille ou la teinture de rhubarbe, comme le lait; sa bouche n'est encore qu'un simple organe de succion, et il n'y a ni mouvement musculaire qui multiplie le contact de la nourriture avec la membrane muqueuse, ni salive qui se mêle à cette nourriture pour en commencer la digestion. Il n'y a point encore de choix, puisque la nutrition est confiée au sein maternel. A la fin du premier mois, l'enfant commence à témoigner de la répugnance pour les médicaments; la sensibilité de sa langue est affectée désagréablement par les substances âpres, amères, salées et acides; cependant il prend encore indistinctement tous les liquides doux et sucrés, comme l'eau de gruau, l'eau panée, l'infusion de fenouil, etc.

C'est au second mois seulement que se manifeste la sensibilité générale de l'odorat. L'enfant commence alors à être affecté d'une manière agréable par l'atmosphère de sa mère ou de sa nourrice, dont il a contracté l'habitude; car la femme qui le soigne parvient plus aisément que toute autre personne à l'apaiser dans l'obscurité sans avoir besoin de lui parler. Un enfant de cinq semaines ne prenait volontiers que le sein de sa nourrice, dont la transpiration exhalait une mauvaise odeur; il saisissait avec difficulté celui de toute autre femme, et se mettait à crier dès que la nourrice s'approchait de lui ou le prenait dans son lit.

Facultés intellectuelles. — La *connaissance* commence par la *perception*, c'est-à-dire par la faculté de distinguer sa propre existence de toute autre, et par la notion de l'existence objective en général. Pendant quelque temps, le sentiment de soi-même n'est qu'affecté par les impressions sensorielles; mais le moment arrive peu à peu où à l'affection se joint aussi une réaction. Si les impressions sensorielles n'avaient d'abord qu'à mettre en mouvement un milieu pénétrable et sans résistance, qui se comportait à leur égard d'une

manière purement passive, il y a maintenant un fond impénétrable qui brise l'affection sensorielle. Ce fond opposant de la résistance, l'impression reste davantage à la surface, de sorte que l'enfant parvient à se distinguer, comme chose une et permanente, des divers changements que subit son état, c'est-à-dire de ses sensations. Il s'aperçoit alors que ces sensations ne sont point sorties de lui, mais qu'elles ont pénétré en lui, que par conséquent il y a une existence étrangère, quelque chose d'objectif, qui a déterminé la sensation, en élevant un obstacle au devant de sa vie. Cette perception le rapproche de la vérité, mais faiblement encore; car elle se borne à faire reconnaître l'existence d'un monde extérieur, sans procurer aucune notion de ses particularités. Quand des aveugles de naissance recouvrent la vue à l'âge de raison, ils ne voient que les couleurs, et croient d'abord avoir dans les yeux une surface bariolée. L'enfant nouveau-né doit apercevoir ainsi le monde : il doit voir les choses, sans en distinguer les parties.

Ce chaos s'éclaircit peu à peu lorsque l'enfant commence à *analyser* et à distinguer, et qu'il manifeste ce penchant à l'examen par la fixation de son activité sensorielle sur un objet déterminé, c'est-à-dire par l'attention. D'abord il s'occupe des choses visibles; de la masse colorée qui rencontre son œil, se détachent les corps, comme autant d'objets distincts. Mais ces corps se détachent ainsi par le mouvement; c'est parce qu'il y en a qui se meuvent dans l'espace et d'autres qui gardent le repos, que tous paraissent distincts les uns des autres. Aussi l'enfant ne remarque-t-il d'abord que les corps qui se meuvent; tandis qu'ils parcourent l'espace, son œil s'attache à eux, ou se meut dans la même direction; les muscles oculaires sont les organes de l'attention, et en faisant converger vers l'objet qui fixe la vue les axes des yeux, jusqu'alors situés parallèlement l'un à l'autre, ils établissent l'unité de ces organes par rapport aux connaissances qui peuvent être acquises avec leur secours. C'est ainsi qu'au commencement du second mois l'enfant commence à regarder, dirige spontanément son œil vers les objets, et apprend à connaître les formes.

L'attention ne se porte sur le son qu'au troisième ou au quatrième mois.

Dès que l'enfant a saisi des détails, l'*association des sens* lui fait connaître la substantialité des choses, c'est-à-dire lui apprend que ce qu'il voit est un corps, un objet remplissant un certain espace. Il s'aperçoit que des sensations différentes peuvent être produites, dans ses divers sens, par un seul et même objet. C'est sur le sein de sa mère qu'il acquiert cette première expérience : il sent la chaleur, la mollesse, la douce résistance de ce sein, sur lequel pose sa face; il aperçoit le mamelon rougeâtre au milieu d'une surface blanche; il le sent entre ses lèvres comme un corps qu'il peut embrasser; le lait qui en découle excite agréablement ses organes dégustatifs. Comme ces sensations se rattachent les unes aux autres, l'enfant apprend que c'est le même sein qui agit à la fois sur son toucher, son odorat et son goût, qu'en conséquence un même objet l'affecte simultanément de plusieurs côtés, et que, par suite un seul sens est insuffisant pour bien sentir cet objet. Aussi cherche-t-il à le connaître en y appliquant plusieurs sens. Il veut toucher le corps qui a flatté son œil; il saisit ce corps et le porte à ses lèvres, parce que c'est avec elles qu'il a senti pour la première fois, et parce qu'elles restent longtemps encore ses organes de palper proprement dit. Plus tard, à peu près au quatrième mois, il veut voir ce qu'il a entendu; plus tard encore, il reconnaît les parties de son propre corps, et ramène ainsi, par l'intuition sensorielle, l'unité dans sa sensibilité générale. Au cinquième mois environ, lorsqu'il est étendu sur son lit, on le voit contempler souvent ses jambes avec beaucoup d'attention, tandis qu'il les remue; il examine moins ses mains, parce qu'il les a toujours sous les yeux, et qu'habitué à les voir, il les considère comme des annexes qui se conçoivent d'eux-mêmes.

Les progrès et l'association de l'analyse et de la synthèse mènent à l'*idée*. L'analyse fait saisir les différents traits d'une chose reconnue, savoir d'abord, pour les objets visibles, l'illumination, la couleur, la forme et le volume; puis plus tard, pour le son, le timbre, l'intensité, le ton, la vitesse. La synthèse, au contraire, réunit les diverses activités sensorielles en une seule unité intérieure : si la concentration des sens sur une chose extérieure avait fait connaître d'abord l'unité de l'objet, celle des sensations dans l'intérieur produit l'unité du sujet. Le résultat commun de ces deux actes est de ramener les divers phénomènes extérieurs à l'existence intérieure et unique. L'idée qui découle de là est une image des objets affectant les sens, que l'activité spontanée du sujet crée dans son propre intérieur, et qui embrasse, comme unité, les divers caractères de ces objets. L'enfant à la mamelle entre dans ce domaine sans s'y avancer bien loin; il connaît plutôt ce que les choses ont de commun entre elles et leurs contours; ses idées n'acquièrent ni une entière précision, parce qu'elles n'embrassent point encore complétement tout l'ensemble des caractères, ni une parfaite clarté, parce que la sensation prédomine encore sur le moi.

L'enfant vivait d'abord tout entier dans le présent; sa sensation avait la même durée que l'affection des sens; il se réjouissait de l'existence d'un corps placé devant lui, et à l'instant même où ce corps cessait d'être sous ses yeux, il s'effaçait aussi de son âme. Mais, dès que l'aurore de la faculté qui procure les idées commence à poindre, l'impression devient plus durable, et l'âme porte aussi son regard sur le passé immédiat. L'enfant demande l'objet qui lui a été agréable quand cet objet est éloigné du cercle de sa vue, ou bien il reste dans l'état d'excitation qui lui a été procuré par lui. En effet, par l'idée, l'âme prend possession du vrai, puisqu'elle a poussé la perception jusqu'à l'extrémité : elle s'em-

pare des choses, elle se les représente, elle s'en forme une image, en un mot elle en fait une propriété qui lui reste, après que ces choses ont cessé d'affecter les sens. C'est ainsi que se développe la *mémoire*. Quand l'enfant a connu une chose, il la reconnaît, c'est-à-dire que, dès qu'elle affecte de nouveau ses sens, elle éveille l'idée de l'ensemble de ses qualités, dont elle n'informe cependant point encore les sens en ce moment, et l'enfant manifeste dès lors les mêmes sensations que celles qu'avait précédemment produites en lui cette même chose. Il reconnaît d'abord le sein maternel, de manière qu'à son seul aspect il se réjouit de la nourriture qu'il va y puiser; au troisième mois, il apprend à reconnaître les personnes, les ustensiles et autres objets visibles; au cinquième, il reconnaît aussi les sons, particulièrement la voix. Mais comme ses idées manquent de netteté, il lui arrive souvent d'être induit en erreur par des analogies générales.

Les premiers débuts de l'*imagination* ont lieu pendant le sommeil. Dans l'état de veille l'âme est entièrement occupée du présent et de la réalité; mais, dans celui de sommeil, où elle est isolée, par rapport au monde extérieur, elle ouvre le trésor du monde intérieur, et appelle les images du passé : les idées d'objets qui, autrefois, ont agi sur les sens et causé de vives impressions, apparaissent en songe sous la forme d'intuitions sensorielles. Mais l'imagination commence à l'époque où se représente la première jouissance qu'a offerte le monde extérieur; dès le quatrième mois, l'enfant rêve quelquefois du sein maternel, en exécutant les mouvements de la succion avec l'expression du plaisir. Lorsque, pendant les premiers mois, il contracte les traits de son visage et sourit en dormant, c'est un jeu de muscles déterminé par l'influence de l'action nerveuse, et dont la cause se rattache fréquemment à une irritation morbide des nerfs grands sympathiques; l'ange, que les préjugés populaires disent alors avoir embrassé l'enfant, est donc souvent un ange de mort. Les brusques réveils en sursaut ne dépendent non plus, à cet âge, que de circonstances purement organiques.

L'enfant, dépourvu du signe, est-il capable de l'opération intellectuelle qu'on appelle *jugement*? Il est évidemment incapable du jugement proprement dit, du jugement qui nie ou affirme un prédicat de son sujet, parce que l'être intelligent, qui l'a conçu, a l'idée de l'un et de l'autre. Dans l'appréhension de l'objet sensible, l'enfant sent cet objet agréable ou pénible, et par suite il le recherche ou le repousse, et semble ainsi l'*affirmer* bon ou mauvais; mais ce n'est pas là *juger*, c'est *sentir*, c'est éprouver un *mouvement instinctif*, et rien de plus. Cette sensation, ce mouvement, portent sans doute l'enfant aux mêmes actes auxquels l'homme est conduit par le jugement de la raison. Mais l'identité des résultats ne saurait démontrer ici l'identité de cause prochaine qui les a produits. Le mot *jugement* convient donc seulement pour indiquer cette cause dans l'homme pourvu du signe ou parlant, et si l'on veut désigner cette même cause dans l'enfant, on devra l'appeler *jugement par sensation* ou *jugement par instinct*, ou encore, comme l'appelle Rosmini, *discernement instinctif*.

L'enfant n'acquiert non plus que les premiers éléments des rapports de durée, car il ne saisit encore que les événements simples, une succession immédiate de changements. Nul homme ne conserve aucun souvenir de sa première enfance, quelque chose frappante qui se soit alors passée sous ses yeux. En effet, l'enfant à la mamelle vit uniquement dans la représentation des phénomènes sensibles, tels qu'ils se tiennent immédiatement les uns aux autres, sans en apercevoir ni les relations ni les conséquences; mais le sensible, tout nu, sans connexion avec un monde idéal, est trop impuissant pour laisser une impression durable. L'âme forme l'arrière-plan de l'émotion des sens, mais ce n'est encore qu'une surface sur laquelle les objets se peignent. Elle n'a point assez de profondeur pour les admettre en elle-même, ou, pour employer une autre image, la mollesse du cerveau ne lui permet pas de conserver les impressions, manière de parler à l'égard de laquelle il faut bien se garder de croire cependant qu'elle exprime la véritable cause de l'oubli, et que celui-ci tienne à une circonstance purement mécanique.

Peu de temps après que la mémoire est éveillée, on voit se développer aussi l'expérience ou la connaissance de la *causalité*. Lorsque l'enfant a entrevu deux phénomènes simultanément ou immédiatement l'un après l'autre, les idées de ces deux phénomènes s'associent de telle sorte, que l'impression sensorielle, qui rappelle l'une d'elles, éveille en même temps l'autre, et il admet dès lors que le retour du premier phénomène doit être suivi de celui du second. Cette expérience se borne d'abord à des sensations, notamment à celles qui ont lieu pendant la nutrition; l'enfant, à l'aspect du sein maternel ou du biberon, se réjouit de ce que sa faim va être apaisée; dès qu'il a passé le second mois, il connaît les préparatifs de l'allaitement, et commence à se calmer quand la mère le prend sur elle; au quatrième mois, il se tourne vers la mamelle, même avant qu'elle soit découverte; au septième, quand il connaît déjà plusieurs personnes par lesquelles il se laisse volontiers porter, sa mère est la seule entre les bras de laquelle il veuille rester dès qu'il éprouve le besoin de teter (*Hessische Beitræge zur Gelehrsamkeit und Kunst*, t. II, p. 486). Dès le troisième mois, il apprend ce qu'il peut ou non obtenir par des cris; s'il remarque qu'on soit empressé de prévenir ses vœux et de chercher tout ce qui est capable de le calmer, il crie avec intention et avec l'expression de la colère; s'aperçoit-il, au contraire, qu'on ne fait plus attention à ses cris après avoir satisfait ses besoins réels, il y renonce, comme à une chose qui ne peut lui être utile.

L'*analogie* se rallie chez lui aux premières

observations. Quand il a reconnu plusieurs caractères dans une chose, et qu'ensuite il en découvre quelques-uns dans une seconde chose, il suppose aussi l'existence des autres. C'est encore en ce qui concerne la nutrition que cette faculté se déploie d'abord. L'enfant s'est accoutumé à voir, puis à sentir, ensuite à goûter le sein maternel ; aussi cherche-t-il à mettre dans sa bouche tous les objets qui flattent sa vue, supposant qu'ils seront également agréables à sentir et à goûter. Il a appris à connaître la situation dans laquelle sa mère le met pour lui donner à teter, et il cherche le sein alors même que c'est le père qui le prend ainsi sur ses bras. Peu à peu seulement, à mesure que les idées prennent plus de précision, et que les particularités des choses sont mieux saisies, l'analogie devient plus restreinte et plus exacte.

Pendant qu'il aperçoit une connexion entre les phénomènes qui se succèdent dans le temps, il apprend à connaître, par ses propres mouvements, ce que c'est qu'agir ou produire un phénomène. A la vérité, il a occasion de remarquer qu'il agit avec sa volonté sur son propre corps, puisqu'il peut crier, teter ou se remuer plus ou moins longtemps et avec plus ou moins de force ; mais il est encore fort éloigné de réfléchir sur lui-même : tourné seulement vers le monde extérieur, il n'acquiert la notion de ce que c'est qu'agir qu'à l'aide des mouvements qu'il détermine dans des corps étrangers.

Sa première *compréhension* est uniquement l'œuvre de la sympathie, elle se rapporte à l'expression générale des affections humaines, à la mine, au ton de la voix, et mène à l'imitation. En effet, les modifications de ce qui peut frapper la vue et l'ouïe, chez l'homme, produisent sympathiquement, dans l'âme de l'enfant, la disposition intérieure qui les a fait naître. Plus tard, il peut associer deux idées produites par des sensations simultanées, et il arrive à comprendre réellement, c'est-à-dire à reconnaître la signification des signes. Mais ce résultat tient surtout à l'association des deux sens supérieurs, celui de la vue et de l'ouïe, parce qu'ils sont antagonistes l'un à l'égard de l'autre, et forment ainsi un tout dans lequel le rôle de signe appartient aux choses susceptibles d'agir sur l'oreille, et celui de choses désignées à celles qui sont visibles. En effet, la lumière apparaît à la surface, occupe l'esprit, et, en séparant les choses, procure des intuitions déterminées de l'existence ; le son, au contraire, vient de la profondeur, et pénètre dans la profondeur ; il désigne plus la qualité que les choses elles-mêmes, plus l'activité que l'existence, et éveille des sentiments plus obscurs. Aussi l'enfant apprend-il à embrasser les objets visibles dans son esprit, c'est-à-dire à les connaître, tandis qu'à l'égard des sons, comme il les reçoit dans le sentiment et non dans l'esprit, il apprend à les considérer, non comme des choses indépendantes, mais comme des caractères indicateurs. A-t-il souvent entendu un certain bruit à la vue d'un objet, à la perception d'une propriété ou d'un événement, ce son, lorsqu'il se fait entendre de nouveau, rappelle l'idée qui jadis s'était formée simultanément avec lui. Cette association d'une idée venant de la vue à une perception acquise par l'oreille, lui apprend à comprendre des mots, qui sont d'abord pour lui des signes d'objets visibles, des noms de choses et de personnes. Ce phénomène a déjà lieu en partie au quatrième mois, car alors, quand on nomme un objet à l'enfant, il tourne les yeux vers lui. Plus tard il apprend à connaître la signification des verbes et des adjectifs, mais d'abord sous le point de vue subjectif, ou en tant que les événements et les qualités affectent vivement sa sensibilité. Le discours est inintelligible pour lui ; il ne comprend que le ton, ou l'expression générale, et quelques mots isolés, lorsque l'interlocuteur appuie fortement dessus.

Du reste, le cercle de ses sensations, et par conséquent aussi de ses idées, est encore fort borné ; la convexité considérable de la cornée et la forme ronde du cristallin le rendent myope ; jusqu'au quatrième mois, il ne remarque que ce qui l'entoure de très-près ; plus tard il aperçoit aussi les objets un peu plus éloignés. La membrane du tympan est d'abord presque au niveau de la peau, attendu qu'il n'y a point encore de conduit auditif osseux, ce qui fait que son oreille est particulièrement sensible aux oscillations de l'air, et peu apte à percevoir le timbre des sons ; peu à peu seulement le développement du canal osseux, de l'apophyse mastoïde et du diploé des os de la tête augmente la force du son, au moyen des vibrations qu'éprouvent les os de la tête, en sorte que l'enfant parvient à entendre des sons plus éloignés.

Nous venons de parler du son : qu'est-ce que ce phénomène ? quelle est sa nature (80) ?

Le son, lorsqu'on fait abstraction des effets immenses qui résultent de son union avec la pensée, est de toutes les sensations la plus indifférente, tandis qu'elle devient la plus importante par les effets que nous lui faisons produire. Elle est différente, par sa nature, de toutes les autres sensations. Les autres sensations se rapportent à l'organe qui a reçu l'impression, ou à l'objet qui l'a produite, ou à l'un et à l'autre en même temps, et elles sont destinées à nous instruire, les unes de l'état de l'organe, les autres des qualités de l'objet qui les produit.

Il n'en est nullement ainsi du son ; il ne se rapporte ni à l'organe qui a été ébranlé, ni à

(80) « Le son ne nous fait apercevoir ni un état du corps, ni une qualité de l'objet : il n'est donc ni l'un ni l'autre. La mémoire le retient et le reproduit comme l'image ; et, comme l'image, il excite les affections de la force intelligente, qui le rend comme les corps réfléchissent la lumière. Il n'existe que pour elle, et sans elle il n'est que le mouvement insensible d'un fluide élastique. La pensée le revêt et en fait son corps, pour lui servir d'âme. Quel nom lui donner ? » (Le comte de Redern, *Considér. sur la nature de l'homme en soi-même*, t. I.)

l'air qui a produit cet ébranlement, ni au corps que nous appelons sonore, uniquement parce que nous apprenons d'ailleurs que c'est lui qui produit l'ébranlement de l'air, cause immédiate de l'impression reçue par l'organe, et de la sensation qui en est la suite. Ainsi, elle ne nous apprend rien, ni de l'état de l'organe, puisqu'elle ne s'y rapporte pas, ni du corps qui l'a produite, puisque nous ne pouvons regarder le son comme une qualité du corps sonore; et ce n'est que par le raisonnement que nous sommes portés à lui supposer la propriété de le produire. Le son est une espèce de création étrangère à nous et à tous les corps de la nature. Ce n'est point un corps, ni rien qui y ressemble; ce n'en est pas non plus une qualité. C'est un phénomène impossible à définir, impossible à classer, qu'on ne peut analyser, puisqu'il n'a pas de parties. Nous savons seulement que deux choses sont nécessaires pour le former : la vibration du corps sonore, et l'oreille capable de l'entendre. Supprimez l'un ou l'autre, et le son n'existe plus. Pour peu qu'on y fasse attention, on reconnaît qu'en l'absence de l'oreille qui entend, quelle que soit la vibration de l'air, il n'y aura que de l'air qui change de place avec plus ou moins de rapidité, mais là on ne trouvera rien qui soit son ou bruit (81). Il faut absolument une oreille pour apprécier la vibration, qui produit alors une sensation dans l'être qui entend, et l'excite par là à porter son attention sur les objets dont il est entouré.

De tous les êtres capables d'entendre les sons, il en est peu qui ne soient doués de la faculté d'en produire quelques-uns : mais, parmi ceux-ci, aucun ne la possède à un degré aussi étendu et aussi varié que l'homme. Lorsque l'éducation et l'habitude ont donné à son organe toute la flexibilité dont il est susceptible, il peut le modifier, ainsi que le témoigne l'étonnante variété des langues, d'un nombre incroyable de manières différentes par la diversité des articulations. *Voy.* la note I, à la fin du volume.

L'homme exerce sans doute une grande influence sur tous les objets de la nature; il en est plusieurs auxquels il peut à volonté faire subir une grande variété de modifications, mais il y a l'infini entre l'espèce d'empire qu'il exerce sur ces objets divers, et celui qu'il exerce réellement sur le son. Le son paraît être sa propre création; sans autre instrument que l'organe vocal, il le produit et le modifie à son gré. On dirait qu'il le recèle en lui-même avec toutes ses modifications, pour l'en tirer à volonté; et il le produit en effet, on pourrait dire, comme Dieu produisit la lumière; et les modifications qu'il lui fait subir se convertissent en une véritable lumière qui éclaire l'intelligence : production merveilleuse qui ne ressemble à rien de ce que nous connaissons, qui n'a aucune analogie avec les modifications de la matière, ni de rapport avec quoi que ce soit, si ce n'est celui dont il se trouve revêtu dans l'homme, où il est devenu, modifié par l'articulation, le signe, l'expression, le corps de la pensée.

Si, en étudiant le son dans son essence, on le trouve différent de toutes les modifications matérielles, il ne faut point s'en étonner. Quoique produit par un mouvement matériel, il est destiné à devenir une modification tout à fait intellectuelle, à faire partie de l'intelligence humaine, comme le corps fait partie de l'homme; aussi, si l'on considère la parole comme signe de la pensée, il faut reconnaître que ce signe est différent de tous les autres; il est ce qu'on pourrait appeler la partie matérielle de l'intelligence, comme le corps est la partie matérielle de l'homme (82).

Facultés morales. — Les *sentiments* changent

(81) Le son n'est pas, comme on l'a trop répété, un simple phénomène de mouvement, une vibration imprimée à l'air ou à un autre fluide; car, outre les qualités de ton, de force et de durée, il y a dans le son une propriété constamment en rapport avec la nature intime de l'être qui le produit, et cette propriété, qu'on appelle *timbre*, ne saurait trouver sa raison dans une cause purement mécanique, dans un mouvement qui ne peut que, après tout, engendrer du mouvement. On est donc forcément conduit à considérer le son comme un fluide spécial, comme quelque chose de positif et de substantiel, dégagé du corps sonore par le moyen des vibrations. Les ondulations de l'air, comme les mouvements des autres milieux à travers lesquels le son se transmet, ne peuvent être également que des conditions de sa propagation dans l'espace; elles ne peuvent être le son lui-même, ou, si vous aimez mieux, la cause essentielle du phénomène que nous nommons ainsi. Quelques savants ont supposé que le fluide sonore est identique au fluide lumineux. Quoi qu'il en soit, il est certain que chaque corps ayant une forme intime spécifique, le son, en tant que perçu, doit avoir une relation immédiate à cette forme et la manifester à sa manière. (Cf. CHAVÉE, *Lexicologie indo-européenne*, p. 2.)

« L'analogie qui subsiste entre le son et la lumière a été découverte par une série de rapports qui ne permettent pas de douter de leur intime coïncidence dans un phénomène commun, le mouvement vibratoire d'un milieu élastique. » (J. HERSCHELL, *Disc. sur l'étude de la philosophie nat*, p. 90-294. — Cf. LA MENNAIS, *Esquisse d'une philosophie*, l. x, chap. 6.)

Comme le son, par ses diversités, manifeste la forme distinctive du corps d'où il émane, de même, devenu parole, c'est-à-dire, modifié selon les lois de la nature humaine, il manifeste la forme intime de l'homme, son intelligence.

(82) Par cela même que le son n'est pas destiné à manifester l'étendue, il est le moyen propre de la manifestation de l'intelligence à l'état plus élevé, dont le caractère spécial est l'unité de l'organisme et l'unité de la vie, lesquelles excluent l'idée de l'étendue.

« Quelque admirable que nous paraisse la structure de l'œil, il y a de bonnes raisons de penser que le sens de l'ouïe est un appareil d'une complication et d'une perfection organique encore plus grande, occupant le plus haut rang dans la série des organes des sens : et sans rapporter les explications que donnent à ce sujet les anatomistes modernes, nous ferons remarquer que le sens de la vue est moins parfait chez l'homme que chez des espèces qui s'éloignent beaucoup de l'homme et qui occupent incontestablement un rang inférieur dans la série animale; tandis que l'appareil de l'audition

pendant la première enfance, sous le rapport de leurs objets, qui, d'abord simples et limités, deviennent peu à peu plus nombreux, plus diversifiés et plus complexes.

L'enfant à la mamelle est d'abord un être obtus, que rien ne réjouit; il n'y a que des impressions désagréables qui puissent l'éveiller. Pendant les premières semaines, il n'éprouve que des besoins *matériels;* la nourriture, la chaleur, une couche molle et le repos lui sont nécessaires; tout le reste lui est indifférent, et même la satisfaction de ces besoins ne produit pas tant en lui une excitation joyeuse qu'un calme agréable, que ses traits expriment cependant d'une manière plus prononcée peu avant la fin du premier mois.

Pendant la seconde période, son domaine s'étend; il devient *sensuel*, c'est-à-dire que ce qui stimule ses sens lui fait plaisir, les impressions sur les organes sensoriels acquérant pour lui une signification, qui ne se développe toutefois que d'une manière progressive.

D'abord il n'est frappé que de ce qui est *agréable* pour la sensibilité générale de ses organes sensoriels. Dès la fin du premièr mois, il devient attentif à des choses qui n'ont point trait au maintien de son existence matérielle, lorsqu'elles sont luisantes, brillantes, colorées, et surtout douées de couleurs claires, telles que le jaune ou le rouge; au second mois, son attention est plus marquée, et ses regards s'arrêtent déjà plus longtemps sur les objets qui possèdent ces qualités; mais les formes lui sont encore indifférentes. Pendant quelque temps, le son ne fait que le troubler et l'effrayer; ensuite il y trouve du plaisir, surtout quand les tons sont doux et appartiennent au mode mineur.

Plus tard, des mouvements variés et vifs deviennent *intéressants* pour lui. Son regard s'arrête sur les objets qui se meuvent, et au second ou troisième mois, il sourit quand on sautille devant lui, qu'alternativement on se rapproche et s'éloigne de lui avec rapidité, qu'on change de mine à son égard, qu'on le fait sauter, etc. Il prend de l'intérêt à tout ce qui vit, au changement des impressions sensorielles, et quand cette faculté est plus développée, il témoigne par de petits cris l'allégresse qu'elle lui cause. Mais le premier jeu qui le réjouisse est celui qui consiste à se cacher et à se montrer ensuite tout d'un coup, à s'avancer vers lui d'un air menaçant et à le chatouiller d'une manière agréable, etc., en un mot, à mettre son âme dans un état de tension qui se résout par une harmonie, à lui montrer un sérieux apparent qui fait place au rire. C'est ainsi que la joie se glisse dans la vie, lorsque la sensibilité générale ne domine pas elle seule, et que l'activité sensorielle a fait naître un libre conflit entre l'intérieur et le monde extérieur; car la partie matérielle de l'organisme était trop pauvre pour pouvoir l'exciter. Mais, en même temps que les cris de joie, paraissent les pleurs, qui sont l'expression du chagrin et aussi de la colère. Peu à peu, surtout à partir du cinquième mois, occuper ses sens devient un besoin pour l'enfant; il se montre avide de sensations, il exige un aliment pour sa vie intérieure, qui, n'ayant encore rien qui la remplisse en elle-même, a besoin que le monde extérieur l'excite et lui fournisse des matériaux d'idées. C'est le premier germe du désir de savoir, la joie produite par la connaissance de ce qui n'a point de rapport immédiat avec lui, et ne fait que mettre en jeu ses forces intérieures. Aussi éprouve-t-il de la satisfaction lorsqu'on le met à la fenêtre, quand on le porte dans la rue ou au grand air, et demande-t-il qu'on lui donne ce plaisir; en lui procurant cette distraction, on l'apaise, s'il criait, parce qu'une diversité d'objets agit alors sur ses sens. Si ses impressions sensorielles ne sont pas variées, il témoigne de l'ennui par son agitation et ses cris; le moindre changement dans ce qui l'entoure suffit pour le ramener à la tranquillité.

Bientôt l'*habitude* exerce son empire sur lui, et c'est alors que commence l'éducation. La loi de l'habitude est la pérennité; elle fait donc contre-poids au besoin de s'occuper, et empêche les forces de se dissiper dans une variété continuelle. L'habitude est la mémoire du sentiment; l'enfant aime ce qu'il connaît déjà, il le revoit avec plaisir, il se sent à son aise quand on l'y ramène. Pour que la variété et la diversité des objets lui plaisent, il faut que l'habitude lui serve de point d'appui; ainsi, par exemple, il aime à se trouver dans une rue fréquentée, mais à la seule condition d'être sur les bras de sa nourrice. Il se complaît à jouer avec les hommes, mais seulement avec ceux qu'il connaît déjà. Ce qui lui était pénible d'abord lui devient peu à peu supportable, et ce qui ne lui était qu'agréable en premier lieu finit par devenir un besoin pour lui; ainsi il contracte l'habitude d'être nettoyé et habillé, et il veut que pour l'endormir on le berce ou on lui fasse entendre une chanson.

Enfin s'éveillent chez lui des sentiments *moraux* par rapport à d'autres hommes, et le fondement en est un sentiment qui l'attire primordialement vers son semblable.

Les premières semaines sont à peine écoulées, que déjà il manifeste ce sentiment. Lorsqu'il veille encore, après être rassasié, il se plaît à être auprès d'un être humain, jusqu'à ce que le sommeil s'empare de nouveau de lui; peu à peu il l'exige, et son agitation ne cesse que quand on le tient, qu'on le porte, ou même seulement qu'on s'assied sur son lit. Sans doute la chaleur humaine lui plaît, et ses sens sont agréablement stimulés quand on s'occupe de lui;

atteint sa perfection chez l'homme, où il doit être en rapport avec la faculté de produire des voix articulées, de manière à déterminer la formation du langage, condition organique de toutes nos facultés intellectuelles. » (COURNOT, inspecteur général de l'instruction publique, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, p. 203.)

mais la cause proprement dite est plus profonde, puisque, même dans un lit chaud, il souhaite le contact d'un être de son espèce, et devient tranquille aussitôt qu'une créature humaine le prend sur son sein. Cet instinct fait que l'activité de ses sens se déploie principalement sous le point de vue social; avant de faire attention à aucun autre objet, il remarque qu'on s'est éloigné de son lit, et ne reprend le calme que quand on se rapproche de lui. L'ouïe joue ici le premier rôle. La voix humaine devient de très-bonne heure agréable à l'enfant, et elle fixe son attention bien avant tout autre bruit; il apprend à saisir le sens général du discours avant d'en comprendre aucune partie, de sorte qu'un lien étroit l'attache bientôt à la société : suivant que la parole est faible ou forte, haute ou basse, rapide ou lente, douce ou rude, elle l'agite ou le calme, lui inspire de la crainte ou de la joie ; aussi parvient-on, dès le troisième mois, à l'apaiser par des paroles douces, et plus tard à le faire tenir en repos par des menaces. Il ne tarde pas non plus à témoigner que la forme humaine lui plaît quand elle lui présente les dehors de l'amitié; il aime à fixer ses yeux sur ceux des personnes qui l'entourent, une mine riante et des mouvements badins l'attirent, surtout quand ils sont mariés avec la voix, et il apprend de bonne heure à comprendre les gestes bienveillants ou malveillants; sa sympathie primordiale, sans nul besoin de l'éducation, lui révèle le sens qu'il doit y attacher. C'est donc l'homme qui, le premier, lui ouvre le sanctuaire de la joie, comme celui de la jouissance physique.

Si l'enfant n'est d'abord attiré que par l'homme en général, c'est la *personnalité* qui l'attire au troisième mois. Il reconnaît les traits des personnes qui l'entourent et le soignent journellement, qui lui procurent de quoi satisfaire ses besoins matériels et exercer ses sens, qui, par leurs gestes et leur voix, excitent en lui des sensations agréables. Enchaîné à elles par les liens de l'habitude, et attendant de leur part de nouvelles jouissances, il aime sa nourrice, il a plus d'amour encore pour sa gouvernante, dont l'une lui fournit les moyens de subsistance, et dont l'autre stimule sa vie intérieure; il consacre son amour tout entier à sa mère, quand celle-ci, obéissant à la voix de la nature, ne se contente pas de l'allaiter, mais lui prodigue encore tous les soins qui lui sont nécessaires. De même que l'amour de sa mère lui a été donné par la nature, comme condition extérieure de son développement, et de même qu'à chaque disposition du monde extérieur correspond harmoniquement une force intérieure de sa vie, de même aussi son amour va au-devant de celui de sa mère, et ne prend pas sa source uniquement dans l'habitude ou le besoin matériel; car plus tard aussi il se manifeste avec son caractère distinct, qui annonce bien que la cause en doit être plus profonde. L'amour, ou la propension vers le genre humain dirigée vers des personnes déterminées, et par cela même exaltée à un plus haut degré, se porte même sur ceux qui ne contribuent en rien à la satisfaction des besoins matériels. L'enfant à la mamelle est surtout attiré par les enfants; il est plus rapproché d'eux, et reconnaît plus immédiatement en eux ses semblables; quoiqu'ils n'exécutent que des mouvements simples devant lui, quoiqu'ils n'occupent pas ses sens d'une manière aussi variée, à beaucoup près, que les adultes, cependant leur aspect lui cause une joie bien plus vive, qui s'exhale en cris lorsqu'il parvient à jouer avec eux.

Après avoir appris à connaître les personnes qui l'entourent habituellement, il commence à craindre les personnes étrangères; il les regarde avec défiance, et ce n'est qu'après les avoir observées de loin, pendant quelque temps, qu'il leur permet de s'approcher peu à peu; plus elles arrivent auprès de lui d'une manière subite et inattendue, plus elles l'épouvantent, et il témoigne sa frayeur par des cris perçants. Mais en cela il y a déjà un choix reposant sur des sentiments vagues de sympathie et d'antipathie; la vue de certaines personnes agit agréablement sur l'enfant, qui s'avance vers elles avec confiance; d'autres, malgré leurs manières insinuantes, le repoussent et lui inspirent de l'aversion.

Quand le cercle de ses idées est un peu étendu, l'action se manifeste aussi en lui comme participation au sort d'autrui : si l'on feint de battre sa gouvernante, et qu'elle-même fasse semblant de pleurer, il verse des larmes avec elle, et si elle pleure après avoir été battue pour lui, il cherche à l'apaiser par ses caresses.

Vers la fin de cette période se manifeste aussi un soupçon ou un vague pressentiment du *droit*. L'enfant s'agite quand sa mère donne le sein à un enfant étranger, et, quelque exempt qu'il soit lui-même de besoin, il n'en cherche pas moins à écarter cet intrus, pour maintenir son droit (*Hessische Beitræge*, tom. II, p. 486). Il commence aussi à avoir le sentiment de la manière dont on le traite, phénomène par rapport auquel l'habitude joue d'ailleurs un grand rôle; s'il s'aperçoit qu'on lui cède toujours par faiblesse, il persiste dans ses exigences jusqu'à ce qu'on lui ait donné satisfaction, et dès qu'alors on lui refuse quelque chose, il s'emporte comme si l'on commettait une injustice à son égard; en revanche, il sait reconnaître l'uniformité, la légitimité et la nécessité lorsqu'on le traite convenablement.

Les désirs se rapportent d'abord à posséder, puis à agir, c'est-à-dire qu'ils ont pour direction, dans l'origine, la réceptivité, et plus tard la réaction.

Comme le nouveau-né ne demande au monde extérieur que des substances, qu'il introduit au dedans de son corps pour en créer son sang, de même l'enfant à la mamelle désire, au bout de quelque temps, des impressions sensorielles, avec lesquelles il puisse se former des idées : il veut *s'assimiler* les choses par la sensation, et se les in-

corporer par la représentation. Cette tendance s'exprime de manière à frapper les sens. D'abord l'enfant est attiré par les objets agréables et repoussé par les objets désagréables ; il voit une chose qui le flatte, et cherche à s'en rapprocher, à se réunir avec elle ; il en aperçoit une qui lui répugne, et s'en détourne ou la fuit. C'est ainsi que la sympathie et l'antipathie se manifestent pour la première fois à la fin du second mois. Au quatrième mois, l'enfant, ayant appris à connaître la force de ses membres et à en faire usage, cherche à s'emparer des choses ; il étend les bras vers elles, et témoigne ainsi son désir ; il repousse ce qui lui est désagréable ; tout ce qui lui plaît, il veut l'avoir, quoiqu'il ne sache qu'en faire ; son unique but est d'exercer ses sens. Aussi ne lui suffit-il pas de voir, et veut-il encore saisir, toucher, goûter ; il veut prendre possession du monde, et il ferait volontiers descendre le soleil du firmament.

Ensuite, il veut aussi *agir*. Les changements susceptibles de frapper la vue et l'ouïe qu'il produit, reflètent sa vie intérieure, et cette image de sa force exalte en lui le sentiment de la vie ; son pouvoir lui apparaît sous une forme sensible, et il se complaît dans l'intuition de l'image qui le reproduit. C'est en cela que consistent ses jeux, dont l'unique but est de faire qu'il se sente lui-même. A dater du quatrième mois, il met les choses en mouvement, et il éprouve du plaisir quand il peut renverser les jouets qu'on place devant lui, ou tirer les cheveux de la personne qui l'approche. Il est bien plus joyeux encore lorsque le mouvement qu'il imprime aux choses produit du bruit, et son bonheur est de pouvoir frapper sur la table de manière à la faire résonner. C'est ainsi que, vers le septième mois, il apprend à s'amuser seul pendant quelque temps.

A-t-il appris qu'il agit sur les hommes comme cause déterminante, il les fait servir d'instruments à ses caprices, et domine ceux qui l'entourent. Le premier sentiment de son influence sur un adulte faible est trop séduisant pour ne pas s'emparer bientôt de toutes ses facultés, quoique l'empire qu'il exerce ainsi lui procure bien moins de plaisir que la libre disposition de corps inertes, sur lesquels son action se manifeste par des résultats qui frappent plus immédiatement ses sens.

En vertu de la sympathie avec le genre humain, l'instinct d'agir prend aussi les formes de l'instinct d'imitation. Celui-ci se manifeste d'abord involontairement dans les mouvements qui sont au pouvoir de l'enfant, qu'on voit, par exemple, quand quelqu'un boit devant lui, exécuter des mouvements analogues avec sa bouche (*Ibid.*, t. II, pag. 330) ; plus tard, il imite volontairement les mouvements des membres.

Si nous portons nos regards sur l'*état moral* en général, nous remarquons ce qui suit :

L'enfant à la mamelle ne désire d'abord rien autre chose que ce qui peut satisfaire ses besoins matériels. Quand il commence à trouver du plaisir aux impressions sensorielles, il n'accueille ces dernières qu'autant qu'elles se présentent d'elles-mêmes à lui. Ensuite il désire les choses qu'il aperçoit à distance. Plus tard seulement il arrive à sentir que des objets absents lui manquent, à les chercher et à les désirer. L'état dans lequel le met la satisfaction de ses désirs est d'abord du calme, puis du plaisir, enfin de la joie.

Il est d'abord dans l'impuissance absolue de rien faire pour l'accomplissement de ses désirs ; ceux-ci doivent donc réagir sur son moral, et par conséquent devenir passifs, ou prendre la forme d'émotions. Quoiqu'il apprenne plus tard à s'emparer de certaines choses et à les changer lui-même de place, sa sphère d'action est toujours si bornée, qu'il demeure dépendant d'autrui, de sorte que ses désirs conservent en général le caractère d'*affections*.

Les premières émotions qu'il éprouve sont *désagréables* et excitantes. Elles reposent sur l'absence d'une impression agréable et la présence d'une impression pénible, état auquel l'instinct de la vie cherche à se soustraire par la réaction, c'est-à-dire par la force motrice. Mais les mouvements qu'il occasionne n'ont point encore de but déterminé ; ils sont vagues et généraux, ils n'expriment que l'état de l'âme, et ils consistent principalement en cris, parce que la vie des organes pectoraux a des relations plus intimes que toute autre avec les sentiments et les désirs. Le nouveau-né doit donc crier lorsqu'il sent le besoin de nourriture, que quelque chose comprime ou salit sa peau, qu'on le dérange d'une situation calme et commode pour le nettoyer ou l'habiller, qu'on le touche de manière à l'affecter désagréablement, etc. Cette expression nécessaire et involontaire du malaise ou de la douleur est la seule réaction qu'il puisse exercer contre l'action hostile du monde extérieur ; mais c'est en même temps un appel au secours. L'affection trouve ici son but, en ce sens qu'à l'être faible il a été donné une mère dont l'empressement à le secourir correspond à son besoin.

Un désir accompagné d'une émotion de l'âme se manifeste d'une manière violente ou *passionnée*. Aussi le nouveau-né témoigne-t-il une violence sans bornes dans tous ses désirs. Le premier retour de la soif, deux heures après avoir tété assez pour apaiser complétement son besoin, les attouchements les plus ménagés tandis qu'on l'habille ou le nettoie, le mettent hors de lui, lui arrachent des cris aussi perçants que si sa vie était en danger, et font battre son cœur avec force. Mais sa constitution ne permet pas que cette violence soit de durée. La prédominance de la réceptivité sensible fait que tout produit une impression très-vive sur son corps ; mais l'activité de son âme est encore dirigée tout entière et sans partage vers l'existence matérielle, et le sentiment vague, obscur, qui naît de cette dernière, est partout orageux, impérieux, tyrannique ; le nouveau-né ignore ce qui lui manque, parce qu'il ne se distin-

gue pas nettement du monde extérieur, ou n'aperçoit que ce qui lui est étranger, sans en avoir une idée claire; il est donc saisi d'un sentiment indéterminé de peine. Il connaît bien moins encore le but des opérations qu'on exécute sur lui, et loin de là même il ne voit en elles qu'une violence qu'on lui impose, il ne crie donc pas plus sous le couteau d'une meurtrière que sous la main empressée d'une tendre mère. Nul animal, après sa naissance, n'est aussi impatient et ne désire avec tant de passion que l'homme; lui seul trouve les bornes de sa vie insupportables, parce qu'il est doué d'une force supérieure et appelé à jouir de la liberté.

Peu à peu la violence s'apaise; mais la modération vient par la connaissance des bornes nécessaires, qui est elle-même un fruit de l'expérience. L'enfant a éprouvé que, quand il crie pour avoir de la nourriture, sa mère le prend, le pose sur son sein, et lui offre le mamelon; comme on est toujours venu à son secours, mais seulement au bout d'un certain laps de temps, il compte désormais sur cette assistance. Ayant un pressentiment vague des *bornes du temps*, il commence à se soumettre à cette loi, et n'exige plus qu'on satisfasse instantanément à ses besoins; il se calme dès qu'il voit qu'on le tire de son berceau, parce qu'il sait que c'est là le préliminaire du secours qu'il réclame et qu'il va recevoir.

Si, plus tard, des idées déterminées soulèvent des désirs qui le sont aussi, il exige avec vivacité les choses qui lui plaisent et qu'il aperçoit; mais il ne demande pas avec autant de violence, d'un côté, parce que le besoin d'un objet qui se rapporte aux sens n'est point si impérieux en soi qu'un besoin relatif au corps, et d'un autre côté, parce que l'âme, ayant acquis des idées plus nettes, a déjà pris aussi un peu plus de calme. L'enfant ne tarde pas non plus à sentir les *bornes d'espace*, quand il ne peut point atteindre aux objets qui sont éloignés de lui.

Mais ici il s'aperçoit bientôt qu'attentif à prévenir ses moindres désirs, on le porte où il veut être, on lui donne ce qu'il cherche à avoir; dès lors il reconnaît l'empire de sa volonté sur les bornes de l'espace, et il se procure par ses cris ce que la brièveté de ses membres ne lui permet pas d'atteindre. Cependant il arrive insensiblement à une époque où il doit connaître des bornes supérieures à celles du temps et de l'espace. Comme on lui procure sans précipitation tout ce qui peut lui être nécessaire, et qu'en agissant ainsi on fortifie en lui le sentiment du bien qu'on lui veut et de l'intérêt qu'on lui porte, mais qu'on ne rapproche pas de lui ce qui ne saurait lui être utile, et qu'on ne fait point attention aux cris qu'il jette pour l'obtenir, l'impossibilité d'arriver à le posséder devient évidente pour lui, et alors il soupçonne une *loi de la nécessité*, il apprend à se maîtriser lui-même, il se soumet à l'ordre, et il fait un pas de plus dans l'ordre moral, attendu que le germe de la liberté commence à se développer en lui. C'est en s'empressant trop de satisfaire à tous ses caprices qu'on l'habitue à des désirs impérieux; en lui refusant ce qu'on était dans l'usage de lui accorder, ou lui retirant ce qu'on lui avait déjà donné, on lui apprend à opposer à l'inconséquence une fougueuse opiniâtreté d'humeur; en cherchant à triompher de lui d'une autre manière, on le porte à l'entêtement; mais on ne peut mieux lui enseigner à vouloir tout emporter de vive force qu'en finissant par lui céder. Alors tout pouvoir de se restreindre lui-même lui devient étranger, il contracte l'habitude de ces désirs mous et sans force réactionnaire, qui étaient conformes à sa nature pendant la première période et eu égard à l'existence matérielle, mais qui ne sont plus ici qu'un arrêt de développement, et il demeure soumis à un goût désordonné pour une liberté de bas aloi, qui est elle-même l'esclave de la sensualité.

Comme aucun mouvement violent ne peut se calmer tout à coup, il faut aussi que l'orage des affections chez l'enfant à la mamelle s'apaise par degrés. Quelque chose l'a-t-il contrarié, ne fût-ce même que le soin qu'il a fallu prendre de lui nettoyer la figure, il témoigne encore pendant quelque temps sa mauvaise humeur par des cris: peu à peu il apprend à se tranquilliser plus vite, lorsqu'on l'abandonne à lui-même sans attacher d'importance à ce retentissement de ses sensations. Mais l'affection qui est née de ce qu'un désir n'a point été exaucé, ne trouve sa limite naturelle que dans la lassitude, et laisse, dans le souvenir de son insuccès, une salutaire expérience qui portera fruit un jour.

Sous le rapport du mouvement l'homme est, après sa naissance, moins avantagé qu'aucun animal quelconque. Il est faible à cause du développement incomplet de ses organes locomoteurs; car ses muscles sont encore pâles, minces et mous, ses tendons rougeâtres et ternes, ses os en grande partie cartilagineux. Mais ce qui contribue plus encore à le rendre faible, c'est le défaut de volonté. Les premiers mouvements sont sans but, provoqués uniquement par l'état d'excitation du système nerveux et l'influence que ce système exerce sur les muscles, dont la haute irritabilité s'accompagne par conséquent aussi d'une prédisposition aux spasmes. Dans les premiers moments, le corps du nouveau-né est facile à mouvoir et sans soutien; la force musculaire oppose rarement quelque résistance lorsqu'on ouvre les yeux ou la bouche, qu'on allonge les doigts, etc. Le système musculaire plastique développe plus tôt son activité, et s'accroît, proportion gardée, davantage; les mouvements des organes respiratoires, du rectum et de la vessie, sont les premiers qui s'exécutent en vue d'un but déterminé, et, de même que les battements du cœur, ils ne tardent pas à se régulariser, à se renouveler moins fréquemment. Quant aux muscles soumis à la volonté, leurs premiers mouvements n'ont aucun but, dans l'action de respirer, dans celle de crier et d'ouvrir les paupières. L'éveil de la force

motrice libre, ou la prise de possession de l'âme, marche de haut en bas; l'organe central, depuis la moelle allongée jusqu'au commencement de la portion thoracique de la moelle épinière, harmonise d'abord les mouvements des paupières, des muscles, des mâchoires, de la langue, des lèvres, du diaphragme et des muscles costaux; bientôt, à cette action, s'associe celle du tronc cérébral sur les autres muscles de l'œil pendant que les membres se meuvent sans but et d'une manière purement rhythmique. Plus tard, les membres supérieurs entrent au service de l'âme, et tandis qu'ils sont déjà fort avancés dans l'exercice de leurs fonctions, les membres pelviens se tiennent bien loin encore en arrière d'eux.

La *voix* paraît plus tôt chez l'homme que chez les animaux. Elle est d'abord beaucoup plus forte, proportion gardée, que chez ces derniers, tant pour stimuler l'amour maternel, que pour l'éveiller, s'il sommeillait encore; car la voix est un appel au cœur maternel, qui agit bien plus puissamment que la vue.

Elle n'est d'abord qu'un simple *cri*, que la douleur du part et le premier contact du monde occasionne chez le nouveau-né, mais qui dilate les poumons, rend la respiration plus complète, et donne plus de portée aux effets de cette fonction. Ce cri reparaît ensuite à chaque peine ou déplaisir, par exemple, toutes les fois que le sommeil vient à être troublé. Ainsi a-t-on remarqué, dans les hospices d'enfants trouvés, que quand un nourrisson éveille les autres par ses cris, tous se mettent à crier à la fois (Béclard, dans *Archives générales*, t. XII, p. 489), phénomène sur la production duquel il serait possible aussi que la sympathie exerçât de l'influence. Enfin l'enfant apprend qu'on vient à son secours lorsqu'il jette des cris, et dès lors il crie avec intention, d'abord comme s'il pouvait se soulager lui-même en agissant ainsi, et peu à peu dans la vue d'appeler l'intervention qu'il a appris à reconnaître. La force du premier cri indique le degré de maturité et de vitalité. Les enfants faibles et non à terme ne font entendre que des espèces de grognements. La violence et la fréquence des cris annoncent en outre la disposition individuelle; car Béclard assure que les enfants d'un tempérament vif crient à tue-tête dès leur naissance. La première fois que l'enfant crie, son visage devient rouge, le mouvement respiratoire s'accélère, la bouche s'ouvre, les yeux se ferment, les paupières se gonflent, il se forme trois ou quatre rides perpendiculaires à la racine du nez, d'autres se dessinent aussi au front, et le bout de la langue s'applique au palais; quelquefois le cri n'éclate qu'à la suite de violents efforts respiratoires. Pendant les premiers jours, le passage de l'air à travers la glotte, dans les inspirations profondes, détermine un bruit que l'on peut considérer comme une sorte de hoquet. Ce bruit tient, suivant Joerg (*Ueber das Leben des Kindes*, p. 89), à ce que la glotte n'est point encore convenablement dilatée, peut-être aussi à ce que la sécrétion qui s'y opère n'est pas encore assez abondante; mais il dépend surtout de ce que les muscles de la glotte n'ont pas encore acquis le plein et libre exercice de leur activité spontanée, de sorte qu'ils cèdent d'une manière pour ainsi dire passive à l'effort de l'air. Au reste, Billard (*Traité des maladies des enfants nouveau-nés et à la mamelle*, Paris, 1837, in-8, p. 49; — *voy.* aussi F.-L.-F. Valleix, *Clinique des maladies des enfants nouveau-nés*, Paris, 1838, in-8, p. 11 et suiv.) fait observer que ce bruit est moins soutenu et plus aigre que le cri proprement dit, qu'il ressemble tantôt à celui d'un soufflet, tantôt au cri d'un jeune coq, ou au son de la voix pendant le croup, qu'il semble être en raison inverse de la faculté de crier, qu'il se manifeste quand l'enfant est las de jeter des cris, et qu'il peut survenir aussi sans que l'air parvienne dans les poumons eux-mêmes, de sorte qu'un nouveau-né peut mourir après avoir crié, et sans cependant avoir respiré.

Au troisième mois, l'enfant commence à *pleurer;* aux cris qu'il jette se joint un changement dans les traits de la face; les coins de la bouche sont tirés vers le bas, le front se plisse, les paupières clignotent, et les yeux versent des larmes. Ce phénomène tient à ce que l'âme est devenue susceptible d'affliction, qu'elle a acquis de l'influence sur les muscles de la face et sur la sécrétion des larmes, déjà fort abondante auparavant, de sorte que cette sécrétion a acquis, comme le mouvement, une signification morale. L'enfant commence par prendre un air pleureur, puis il crie, et enfin il verse des larmes.

La mine toujours refrognée du nouveau-né s'éclaircit vers la fin du premier mois, et fait place à l'expression de la satisfaction lorsque l'enfant est rassasié et calme. Au second mois, celui-ci essaye de *rire*, non pas quand ses besoins matériels sont satisfaits, mais quand on le fait sautiller. Au troisième mois, il sourit, la bouche demi-ouverte. A quatre mois, il pousse des rires bruyants et des cris de joie.

Les sons sortent d'abord involontairement de sa poitrine, lorsqu'il éprouve une vive sensation qui le remue avec force au dedans. Bientôt sa volonté prend possession de la voix, et il commence à *balbutier* dès qu'il éprouve du plaisir à manifester sa force par des démonstrations qui puissent frapper son oreille. C'est de cette manière qu'au troisième mois, et plus encore au cinquième, il joue avec ses organes vocaux dans les moments de calme et de satisfaction, et fait entendre des sons confus, qui sont le prélude de la parole. Après cet exercice préliminaire, il émet, involontairement encore, des sons plus déterminés, des exclamations, lorsqu'il aperçoit quelque chose de nouveau et qui le flatte. Vers le huitième mois à peu près, l'instinct de l'imitation entre en jeu aussi sous ce rapport; l'enfant regarde avec attention les lèvres de sa mère quand elle lui parle, et s'il entend un mot facile à prononcer, il remue les lèvres en essayant de le prononcer lui-même à voix basse (*Hessische Beitræge*, t. II, p. 332). Enfin, sur la fin de cette période,

le besoin de communiquer avec les autres s'éveille en lui, il balbutie et se crée une espèce de langage, à l'aide duquel il parvient à se faire comprendre.

Les premiers sons que l'enfant produit involontairement, et lorsqu'il crie, sont les voyelles aiguës; *a*, en ouvrant également toutes les parties de l'organe vocal; puis *ai*, *e*, *i*, en rapprochant la langue du palais. Les voyelles graves, celles qui se forment avec les lèvres, *o*, *eu*, *ou*, *u*, lui demeurent étrangères. Les consonnes sont davantage le produit de la spontanéité. En criant, il ouvre la bouche, applique la langue à la partie postérieure du palais, et produit les sons *k* et *q*, puis les lèvres agissent et forment, en se fermant, le *b*, le *p*, l'*m*, le *v* : la pointe de la langue produit aussi l'*l* et l'*n*, en s'appliquant au palais. Mais l'enfant ne sait point encore prononcer le *d* et le *t*, qui exigent que le nez se ferme, ni l'*r*, qui dépend des mouvements du voile palatin, ni l'*f*, l'*s* et le *ch*, qui exigent la présence des dents.

Chez le nouveau-né les *membres* fléchissent aisément, et se meuvent d'une manière automatique, les pectoraux vers la face, les abdominaux vers le ventre, en sens inverse. Dans ces divers mouvements les membres homonymes suivent ordinairement, mais non toujours, la même direction. Les bras se meuvent plus librement et plus vivement que les jambes. Les doigts alternativement s'écartent et se rapprochent, s'allongent et se ferment. Il n'est pas rare que les orteils exécutent le premier mouvement d'opposition ou de pince (GUNTZ, *Der Leichnam des Menschen*, p. 59).

Pendant les premiers mois, ces mouvements n'expriment que le bien-être; à dater du troisième mois, leur vivacité plus grande annonce celle des désirs et la joie que l'enfant commence à ressentir, à partir du quatrième, comme l'activité musculaire en général a pris plus d'énergie, les membres sont continuellement en mouvement durant l'état de veille.

Les *mains* du nouveau-né reposent sur sa poitrine, souvent aussi sur ses yeux, surtout pendant le sommeil; elles sont la plupart du temps fermées; mais, peu à peu, elles s'ouvrent, et restent de plus en plus longtemps ouvertes. Lorsqu'un corps étranger vient à s'y placer par hasard, elles se ferment et le saisissent involontairement, mais ne le retiennent pas longtemps. Elles ont une tendance particulière à se porter vers la face, et c'est dans cette direction qu'a lieu d'abord le mouvement volontaire. Certains enfants s'introduisent par hasard un doigt dans la bouche, et quand cet événement est arrivé une fois, ils tettent fréquemment le même doigt. Le nouveau-né se frotte aussi le nez ou toute autre région du visage, lorsqu'il y éprouve des démangeaisons, mais d'une manière maladroite et avec le poing fermé. Comme il n'est pas encore complétement maître de ses membres, et que le mouvement n'est pas encore, chez lui, en harmonie parfaite avec la sensibilité générale, il lui arrive quelquefois, pendant les trois premières semaines, de se frapper ou gratter avec assez de force pour se causer une douleur qui le fait crier.

Vers la fin du second mois, il étend les bras vers les choses qui lui plaisent; mais, comme il ne peut rien saisir, ce n'est là qu'un symbole de désir. Au troisième mois encore il ne *saisit* que les objets rapprochés de lui; mais ce mouvement est en partie automatique, car les doigts fléchis ne tardent pas à s'étendre et à laisser échapper ce qu'ils avaient empoigné. En reprenant de nouveau l'objet, il apprend peu à peu à le tenir plus solidement, et il acquiert ainsi, au quatrième mois, la faculté de saisir et de mouvoir les corps étrangers, qu'il porte surtout à sa bouche. Cependant ces mouvements continuent pendant quelque temps d'être vagues et mal assurés. Même au cinquième mois, l'enfant a encore le coup d'œil si peu juste, qu'il lui arrive quelquefois de ne rencontrer un objet qu'après beaucoup d'essais inutiles, et de tâtonner plus d'une fois avant de donner à ses doigts la situation nécessaire pour les saisir. Au sixième mois même, il lui arrive parfois, en voulant porter quelque chose à sa bouche, de ne pas pouvoir la rencontrer sur-le-champ.

Vers la fin de cette période les membres supérieurs lui servent aussi pour la gesticulation. Il *montre* les objets qui lui paraissent nouveaux et frappants, afin de diriger sur eux l'attention des autres ou ceux dont on lui fait connaître les noms, afin de prouver qu'il comprend, et il jette ses bras autour du cou de sa mère pour exprimer son amour et son attachement.

Le nouveau-né ne peut se tenir *debout*. D'un côté, ses muscles extenseurs sont moins développés et moins actifs que les fléchisseurs, et les apophyses épineuses de la colonne vertébrale ne sont point encore développées. D'un autre côté, la colonne vertébrale n'a point encore pris la double courbure en S : elle est droite, et les corps des vertèbres lombaires n'ont pas assez de force pour présenter une base solide de sustentation.

Il ne se *couche* que sur le dos, qui présente la surface la plus large, tandis que tous les animaux restent couchés sur le ventre, ou quand ils ont acquis plus de développement, sur le côté. Le décubitus sur le dos est l'attitude de l'impuissance; mais il permet à l'œil humain de se diriger vers le haut, et le bras de la mère supplée à l'insuffisance des forces de l'enfant. Celui-ci, pendant les premières semaines demeure couché, les cuisses et les jambes fléchies, les genoux ramenés vers le ventre et placés en dehors, les pieds tournés en dedans et dirigés vers les parties génitales. De cette manière il peut allonger et fléchir ses membres, mais il lui est impossible de changer de position, ni de rester droit, quand on le met sur ses pieds.

Peu à peu il s'étend. A la fin du premier mois, la tête se redresse d'abord, attendu que le développement des muscles de la nuque précède celui des muscles du dos, et que le ligament cervical jouit déjà d'une assez grande

solidité à cette époque. Au second mois, l'enfant préfère une situation intermédiaire entre la position couchée et la position *assise*, parce qu'il y trouve assez de points d'appui pour son dos, et qu'il peut ainsi non-seulement regarder en toute liberté autour de lui, mais encore se ployer en avant vers les choses qui lui plaisent. Ensuite les muscles du dos, qui d'abord étaient pâles, deviennent plus rouges, et enfin l'enfant apprend à se tenir le tronc droit. A quatre mois, il peut rester sur une chaise, quand on le soutient un peu; à six mois, il est en état de rester assis par terre sans soutien.

Les *membres inférieurs* ne peuvent servir à porter le corps; car le bassin est étroit et fort oblique, le ventre fait saillie en avant, les cavités cotyloïdes sont cartilagineuses, le fémur est droit, son col est court et cartilagineux, la rotule n'a point pris tout son développement, et le pied est moins développé que la main, outre qu'en général les fléchisseurs l'emportent sur les extenseurs, de sorte qu'on ne peut étendre la jambe sans employer une certaine force. Aussi les membres pelviens n'exécutent-ils que des mouvements automatiques pendant les premies mois, et, par exemple, ils s'allongent lorsque l'enfant vide ses intestins. Ensuite ils lui servent d'appui quand il se tient assis, mais plutôt par leur forme et leur masse que par leur activité musculaire. Enfin l'enfant en fait usage quand il commence à changer de place, mais il ne les emploie encore que comme auxiliaires. En effet, après avoir appris à mouvoir son tronc dans des directions diverses, tandis qu'il est assis sans nul soutien, il commence à se traîner, c'est-à-dire qu'il apprend à se fléchir en avant, à étendre ses bras, et à s'en servir pour tirer à lui le bassin, à la suite duquel viennent les pieds et les jambes étendus sur le sol. C'est là le premier mode de locomotion de l'homme : ni à cette époque, ni à aucune autre, il n'est destiné à ramper, car il doit relever la tête : aussi l'enfant lui-même témoigne-t-il de la joie quand on le tient droit, de manière que ses pieds touchent au sol, quoiqu'il ne puisse pas encore prendre de lui-même ni conserver cette attitude.

Vie végéto-animale. — La *nutrition* éprouve des changements considérables, non-seulement par le fait de la naissance, mais encore pendant le cours de la première enfance.

La *modalité du besoin* est toute particulière pendant la première enfance. La faim et la soif ne sont point encore distinctes l'une de l'autre, de même que le lait contient, sous forme liquide, des parties solides qui se séparent aisément. Comme la bouche se dessèche promptement, parce que la sécrétion salivaire est peu abondante, et comme aussi l'enfant ne prend que de la nourriture liquide, le sentiment du besoin ressemble davantage à la soif. En effet, la voix de l'enfant qui n'a pas reçu le sein depuis longtemps, est rauque, et elle s'éclaircit promptement après qu'il a teté (JOERG, *Ueber das Leben des Kindes*, p. 98).

L'*instinct* de la nutrition, pendant la première enfance, correspond à l'organisation maternelle. Respirer et crier, tel a été le premier acte d'animalité par lequel il s'est mis en rapport avec le monde : chercher la chaleur et la nourriture auprès de sa mère, est le second. D'abord il tette tout ce qu'on lui met dans la bouche, un doigt, par exemple, et surtout le pouce, sans rien chercher de déterminé; quelquefois même il lui arrive de le faire lorsque sa tête et ses bras seuls sont dégagés, le bas-ventre se trouvant encore dans les voies génitales (OSIANDER, *Handbuch der Entbindungs-Kunst*, t. I, p. 679). Ensuite il cherche, de la tête et de la bouche, mais sans choix, et saisit de ses lèvres tout ce qu'il rencontre. Le poulain cherche et trouve, une demi-heure après la parturition, le mamelon de sa mère, qui cependant est petit et caché; les animaux nés aveugles trouvent également la tetine de leur mère, qui leur en facilite la recherche par l'attitude qu'elle prend; mais celle-ci demeure passive, quant à la succion. L'enfant qui vient de naître a moins d'instinct, et l'amour maternel lui est plus nécessaire : il faut que sa mère lui mette le mamelon dans la bouche.

Chez les mammifères, le passage de l'état embryonnaire à la vie indépendante s'opère non pas peu à peu, mais d'une manière soudaine. Le contenu de la vésicule ombilicale est épuisé depuis longtemps à l'époque de la naissance, et la vésicule elle-même n'existe plus, de sorte qu'il y a nécessité, dès le principe, que l'activité animale puise à l'extérieur des matériaux pour la nutrition. Aussi l'enfant nouveau-né n'a pas plutôt dormi environ six heures, pour se remettre des fatigues du part, que la soif le réveille, et la mère, de son côté, se trouve alors assez reposée pour pouvoir lui présenter le sein. Mais l'*allaitement* est la forme la moins élevée du mode animal de la nutrition; il se rapproche de l'absorption végétale, qui elle-même confine de près à l'hygroscopicité. Ce rapport s'observe surtout chez les têtards des batraciens et les petits des marsupiaux, dont la bouche n'est qu'une simple ventouse, constamment appliquée ici à la tetine, là au *nidamentum*. L'enfant qui vient de naître ne peut exécuter aucun mouvement de mastication, car l'articulation de sa mâchoire n'est pas disposée de manière à permettre d'énergiques mouvements, ni le rebord alvéolaire susceptible de supporter un effort mécanique considérable; en outre, la salive manque pendant les deux premiers mois, et elle coule encore fort peu abondamment durant les mois qui suivent, les glandes salivaires étant grêles et peu développées. La nourriture ne peut donc point être préparée pour la digestion dans la cavité orale, elle ne peut que traverser cette cavité; et comme la mère produit d'avance un liquide nourricier, facile à assimiler, qui n'a pas besoin de préparation préliminaire, de même aussi la bouche du fœtus est conformée en organe de succion et

de passage. En effet, elle est large, mais le peu de développement du palais osseux la rend courte, et l'absence des dents fait qu'elle a peu d'élévation; les lèvres sont donc proportionnellement plus longues qu'à une époque subséquente, ce qui les rend surtout propres à embrasser le mamelon; la langue, le voile du palais et la luette ont aussi des dimensions déjà considérables, et qui leur permettent de participer aux mouvements de la succion. Pendant cette dernière, les lèvres s'appliquent à la base du mamelon; la langue prend la forme d'une gouttière, embrasse ce mamelon en dessous, et le presse en haut contre le palais; tout étant ainsi disposé, l'enfant attire le mamelon dans sa bouche, comme s'il voulait l'avaler (HARVEY, *loc. cit.*, p. 269), et il en exprime le lait, tant en faisant le vide au moyen de l'inspiration, et par le même mécanisme que celui suivant lequel agit une pompe appliquée à la glande mammaire, qu'en imprimant à ses organes de succion un mouvement de dehors en dedans, qui chasse le lait de la base du mamelon vers le sommet, comme celui qu'on exécute avec la main lorsqu'il est question de traire une vache. Les deux mouvements, celui de succion et celui de pression, agissent de concert l'un avec l'autre; cependant l'aspiration peut être suppléée par le mouvement des organes de succion, comme l'a démontré Petit (*Hist. de l'Acad. des sc.*, 1735, p. 49). Les lèvres se meuvent par ondulations, parcourent le mamelon de la base au sommet, puis remontent vers la base, tandis que les mâchoires fermées retiennent ce mamelon; la pointe de la langue se porte ensuite d'avant en arrière, et propage ainsi péristaltiquement la pression de la base, entourée par les lèvres, vers le sommet, tandis que sa propre base chasse le lait dans le pharynx. En cas de scission du palais, la succion est difficile, ou même totalement impossible, tant parce que le mamelon ne peut point être pressé contre la voûte palatine, que parce que l'air passe du nez dans la bouche, de sorte qu'il est impossible à l'enfant de faire le vide dans cette dernière pendant l'inspiration.

L'enfant apporte au monde la faculté de teter; mais il la perfectionne par l'exercice, de manière que peu à peu il tette d'une manière à la fois et plus forte et plus continue; si on lui donne à boire seulement pendant trop longtemps, il désapprend la succion, et s'y prend fort maladroitement pour l'accomplir lorsque ensuite on lui présente le sein. Ce n'est que quand la mamelle fournit une grande quantité de lait qu'il en laisse échapper de sa bouche; le liquide vient-il même trop abondamment, de manière à le mettre en danger de suffoquer, il quitte le mamelon. En effet, l'écoulement du lait ne dépend pas des seuls efforts de l'enfant; l'organisme maternel y contribue aussi par une activité vitale harmonique. Dès que l'enfant saisit le mamelon, la glande mammaire entre en turgescence, ses conduits lactifères se dilatent et s'ouvrent, et il s'établit une congestion qui augmente la sécrétion: aussi le lait s'échappe-t-il souvent sous la forme de jet, lorsque l'enfant quitte le sein, et parfois même avant qu'il commence à teter.

L'enfant ne peut atteindre au mamelon, si sa mère ne le tient point. Quelques animaux laissent leurs petits chercher la tetine, et ne font que prendre une attitude qui rende cette recherche plus facile. Ainsi la baleine se met sur le côté, et le phoque debout. D'autres, surtout parmi ceux qui viennent aveugles au monde, sont couchés sous le ventre de leur mère, où ils trouvent les mamelons. Ceux qui naissent plus développés, par exemple, les ruminants, se suffisent à eux-mêmes pour cela, et la mère se contente de rester tranquille pendant qu'ils tettent. Suivant Corse, le jeune éléphant frotte la mamelle en tetant, afin d'accroître l'afflux du lait, et les ruminants qui tettent longtemps, comme les élans, ploient les genoux de devant, quand ils sont devenus grands, pour pouvoir atteindre à la tetine; ils se couchent même sur le dos, lorsqu'ils ont acquis une plus haute taille.

L'enfant tette d'abord très-fréquemment, mais peu à la fois, de sorte qu'au total il ne prend pas beaucoup de lait. Pendant les premières semaines, il demande le sein toutes les trois ou quatre heures, c'est-à-dire chaque fois qu'il se réveille, mais il ne tarde pas à être rassasié et à se fatiguer de la succion, qu'il interrompt même quelquefois, afin de se reposer. Vers la fin du second mois, il commence à teter plus rarement. toutes les six heures environ, mais avec plus de force et plus longtemps chaque fois, de manière qu'il prend davantage de lait. Enfin, vers la fin de cette période, il n'est plus aussi avide du sein, et accueille déjà volontiers une autre nourriture.

A ces vicissitudes en correspondent de semblables dans la *quantité* de la sécrétion du lait. Cette quantité croît jusqu'au sixième mois environ, et s'élève peu à peu à deux livres ou plus; mais elle diminue à partir du huitième mois. D'après Parmentier et Deyeux, une vache donne, au moment du part, vingt-quatre livres de lait; pendant le premier mois, trente-deux; dans les deux mois suivants, trente et une; au quatrième, vingt-sept; au cinquième et au sixième, vingt-quatre.

La *qualité* du lait change aussi pendant le cours de la période d'allaitement; vers les derniers temps de l'allaitement, le lait change de qualité: le beurre devient plus parfait, et se sépare en plus grande abondance à l'état de pureté, ainsi que Boysson et Parmentier l'ont constaté chez les vaches. Ce qui peut contribuer à amener ce résultat, c'est que peu à peu l'enfant tette de plus en plus rarement, car on sait que les vaches qu'on trait souvent donnent à la vérité une plus grande quantité de lait, mais que la proportion du beurre qu'elles fournissent n'augmente point, et l'expérience a également appris que le lait devient aqueux et sans force chez les femmes qui donnent trop fréquemment le sein à leur enfant. D'après une

analyse de Payen, le lait des femmes contient moins de beurre, de fromage et de sucre sept mois après la parturition qu'au bout de quatre mois (BILLARD, *loc. cit.*, p. 396).

Pendant que les animaux vivent de substances assimilées ou sécrétées par leurs mères, ils prennent, tantôt plus tôt et tantôt plus tard, d'autres aliments encore. Ainsi les pigeons ne vivent que pendant trois jours des matériaux seuls que dégorgent les parents, après quoi ils prennent en même temps d'autres aliments, que seuls enfin ils finissent par recevoir. Le cochon d'Inde broute l'herbe dès le lendemain de sa naissance, quoiqu'il tette pendant une quinzaine de jours. Le renne commence, au bout de quelques jours, à manger de l'herbe et des lichens, et au bout de trois semaines le lait ne suffit plus à la nourriture du veau. De même, l'enfant arrive peu à peu à désirer des aliments, surtout des substances molles, pultacées, farineuses, parce que son sens du goût, qui se développe davantage, exige une plus grande variété de choses, que ses forces digestives sont en état d'élaborer des substances plus hétérogènes et solides, et que le lait maternel ne lui fournit plus une nourriture suffisante.

Pendant l'allaitement, l'estomac se développe. Bernt nous apprend que la première respiration, en abaissant davantage le diaphragme, fait passer ce viscère d'une situation perpendiculaire à une autre plus horizontale (*Systematisches Handbuch der gerichtlichen Arzneikunde*, p. 275). Suivant Gunz (*Der Leichnam des Menschen*, p. 80), l'estomac du nouveau-né éprouve un changement tel, après avoir admis des aliments, que sa plus grande largeur se trouve portée d'un pouce et demi à un pouce et dix lignes, sa hauteur d'une courbure à l'autre de six lignes à neuf, tandis que la distance d'un orifice à l'autre, qui était d'abord de huit lignes, se réduit à six. Chez les ruminants, il n'y a d'abord que la portion pylorique, ou le quatrième estomac (caillette), qui agisse, et elle est fort grande; mais peu à peu les trois autres estomacs, ou la portion cardiaque, se développent. L'intestin qui, pendant la vie embryonnaire, sécrétait ou excrétait plus qu'il ne recevait, devient surtout un organe d'ingestion pendant la première enfance; les vaisseaux lymphatiques et les glandes mésentériques grossissent, la différence entre le gros intestin et l'intestin grêle se prononce davantage. Le mouvement péristaltique, excité par l'affluence d'une quantité plus considérable de bile, devient plus vif; mais il n'est d'abord ni assez fort pour pouvoir élaborer des aliments solides, ni parfaitement régulier, de sorte que le lait reflue souvent de l'estomac, sans que l'enfant éprouve de nausées, puisqu'il recommence aussitôt à boire.

Vie végétative. — La *peau* du nouveau-né est humide et glissante. Les mammifères lèchent leurs petits, et la salive paraît être le liquide qui convient le mieux pour enlever le vernis adhérent à la peau, puisqu'un premier bain ne suffit pas pour en débarrasser complétement l'enfant.

L'éclosion fait passer la peau du milieu aqueux, dans lequel elle se plongeait, au sein de l'air; elle se trouve donc alors soumise pour la première fois à la pression de l'atmosphère. L'afflux du sang vers la peau, qui avait lieu pendant la vie embryonnaire, et que le part avait accru encore, diminue donc par l'effet de cette cause, et la rougeur disparaît en quelques jours, de même que la bouffissure de la face et l'enflure des téguments de la tête, qui s'étaient manifestées pendant la parturition, commencent à s'effacer vingt-quatre heures déjà après la naissance. En second lieu, comme la peau se trouve maintenant dans un milieu sec, elle commence à exhaler, mais moins par sa propre activité que par un effet d'hygroscopicité, attendu que l'air attire les vapeurs aqueuses et dessèche les téguments cutanés. Aussi n'aperçoit-on jamais de sueur pendant les premiers mois, et l'enfant peut rester longtemps nu sans se refroidir, tandis qu'on le lave et qu'on l'habille, parce que le peu d'abondance de la transpiration commence le peu d'activité de la calorification. En outre, cet organe conserve encore pendant quelque temps son ancienne habitude d'absorber et de sécréter un fluide lubréfiant. Cette dernière circonstance explique l'odeur particulière que répand l'enfant à la mamelle. La substance destinée à lubréfier la peau s'accumule avec une grande facilité, surtout dans les parties velues du corps, et y produit des croûtes en se desséchant. Il résulte de là, comme aussi, d'après Billard, du travail incessant de la mue, quand la formation du nouvel épiderme a lieu avec lenteur, que la peau s'excorie facilement dans les endroits où elle est plissée; l'ophthalmie qu'on observe fréquemment pendant les deux premiers mois, a son siége dans les glandes sébacées des paupières, et elle s'accompagne de l'excrétion d'une épaisse chassie jaunâtre. C'est cette diathèse de la peau qui fait qu'on rencontre si souvent pendant les deux premiers mois la miliaire, l'érysipèle et le pemphigus, et pendant le second semestre de la vie, les croûtes de lait, quand la nutrition est trop abondante, ou l'induration du tissu cellulaire, lorsque les fonctions de la peau viennent à être supprimées.

Chez plusieurs animaux, la peau n'acquiert qu'au bout d'un laps de temps plus ou moins long après l'éclosion, la *couleur* qu'elle doit conserver désormais. Les coccinelles et les hydrophiles ne prennent leur pleine et entière coloration que douze à vingt-quatre heures après leur sortie de la chrysalide. Les araignées ne se colorent qu'au bout de quelques jours. Chez beaucoup d'oiseaux, le bec et les pattes ne prennent qu'au bout de plusieurs mois les couleurs qu'ils sont destinés à offrir dans la suite. Tous les hommes naissent d'un rouge clair, et du troisième au huitième jour, ils acquièrent la teinte de leur race, le Caucasien devenant d'un blanc rou-

geâtre, l'Américain d'un brun rougeâtre, le Nègre noir et le Malai d'un jaune grisâtre. Camper (*Kleine Schriften*, t. I, p. 44) et Cassan (*Heusinger Zeitschrift für die organische Physik*, t. I, p. 443) assurent que, chez les nègres, il se forme, peu de temps après la naissance, des demi-cercles cendrés à la racine des ongles, puis des anneaux bruns ou noirâtres autour des mamelons et de l'ombilic, avec une raie foncée sur la ligne médiane du ventre; ensuite, vers le second ou troisième jour, le scrotum devient noir; des stries noirâtres descendent des ailes du nez aux coins de la bouche, d'autres pareilles se développent aux genoux, et la région frontale devient brunâtre; mais, au sixième ou huitième jour, la peau entière est noirâtre. La coloration a lieu de même lorsqu'on n'expose point l'enfant à l'air, et qu'on le tient emmailloté : elle paraît se manifester d'abord dans les régions où il y a le plus de glandes sébacées, dont le produit a de l'analogie avec le pigment carbonifère. Les changements qui s'effectuent dans le foie semblent prendre part à cette coloration (83).

La couleur des *cheveux* et de l'*iris* est primordialement noire chez le Nègre. Chez l'Européen, les cheveux commencent par être plus ou moins blonds, et l'iris d'un bleu foncé; leur couleur change peu pendant la première enfance.

Pendant que les muscles deviennent peu à peu plus fermes, plus forts et plus rouges, l'*ossification* fait des progrès visibles. Le phosphate calcaire contenu dans le lait y est employé; aussi ne sort-il point par la voie de l'urine.

Dans les corps des *vertèbres*, l'ossification s'est étendue en haut jusqu'à la première cervicale, en bas jusqu'à la première caudale, et si elle n'avait point encore paru à ces deux extrémités, elle s'y manifeste dans l'intervalle qui s'écoule jusqu'au cinquième ou sixième mois. Les arcs continuent de s'ossifier, et, pendant la première enfance, ils se soudent ensemble, dans toutes les vertèbres dorsales et les cinq cervicales inférieures, sur la ligne médiane, où se forment peu à peu les apophyses épineuses. La colonne vertébrale acquiert par là plus de solidité, et s'étend davantage, sans cependant offrir encore la forme flexueuse qu'elle présente lorsqu'elle fait saillie d'arrière en avant au cou et aux lombes, et d'avant en arrière au dos et au bassin. Les arcs de la première vertèbre cervicale demeurent cartilagineuses; à la seconde vertèbre, un nouveau point d'ossification se développe entre eux et le corps; eux-mêmes ne font que se rapprocher l'un de l'autre, ce qui leur arrive également aux vertèbres lombaires et sacrées.

A la *tête*, le corps du sphénoïde se soude de très-bonne heure avec les grandes ailes; les sinus sphénoïdaux n'existent point encore. Pendant les derniers mois de la première enfance, s'ossifient la lame perpendiculaire de l'ethmoïde, avec l'apophyse *crista galli*, et la lame criblée, qui se soude avec les masses latérales. La portion squameuse du temporal se soude également, d'abord avec le cadre du tympan, puis avec la portion mastoïdienne, et enfin avec le rocher. Les portions articulaires de l'occipital commencent à se réunir avec la portion basilaire, puis avec la portion écailleuse. Les bords des os de la voûte du crâne se rapprochent les uns des autres, de sorte qu'ils cessent bientôt d'être mobiles, et que la grande fontanelle devient plus petite, sans s'oblitérer entièrement. Les fibres osseuses rayonnantes des pariétaux s'effacent peu à peu, et la substance osseuse qui se dépose entre elles rend la surface plus lisse : les sutures commencent aussi à se former sur le bord de ces os. Les deux moitiés latérales du frontal se réunissent peu à peu ensemble dans le milieu de leur hauteur; il n'y a point encore de sinus frontaux : l'antre d'Highmore demeure fort petit. Les deux moitiés de la mâchoire inférieure se soudent de bas en haut. On voit paraître un petit point d'ossification dans les cornes supérieures de l'hyoïde.

Le bord alvéolaire de chaque mâchoire est une gouttière ouverte, dont le fond contient les follicules dentaires, et dont l'orifice est clos par le cartilage gingival ou gencive temporaire. En effet, la gencive permanente, qui est molle, rouge et riche en vaisseaux, et qui tapisse l'arc dentaire sur ses faces perpendiculaires, ne s'étend que jusqu'au bord de cette gouttière, qui est couverte par le cartilage gingival, languette dure, blanchâtre et un peu luisante. Le cartilage, qui est légèrement taillé en biseau de dehors en dedans, sert à retenir le mamelon, et Méckel le regarde comme l'analogue du bec corné des oiseaux et des reptiles.

Chez le nouveau-né, toutes les dents de lait et la troisième molaire permanente sont en train de s'ossifier; on rencontre, en outre, les follicules des incisives, des canines et des molaires permanentes, par conséquent en tout les rudiments des vingt dents de lait et de seize dents permanentes. Pendant la première enfance, les incisives de remplacement s'ossifient, et du huitième au dixième mois, il s'y ajoute les follicules de la première et de la seconde molaire, en sorte qu'à la fin de cette période, les mâchoires renferment quarante-quatre germes dentaires, qui les tuméfient considérablement. Au quatrième mois on trouve le rudiment de la couronne des incisives internes de remplacement, sous la forme d'une bandelette peu épaisse, avec un bord aigu, onduleux, qui s'élève en trois pointes. Au sixième mois, l'incisive externe a la même forme, mais l'interne a acquis un peu plus de hauteur. La troisième molaire,

(83) Nous devons donc présumer que, quand la respiration commence à s'établir, le sang acquiert une tendance à se débarrasser de son carbone par la peau, aussi bien que par le foie, et que c'est à cela qu'on doit attribuer tant la coloration normale des races humaines colorées que la jaunisse des nouveau-nés de la race blanche.

dont il n'y a, chez le nouveau-né, qu'une petite pyramide osseuse de formée, consiste, au quatrième mois, dans la mâchoire supérieure, et trois tubercules encore éloignés les uns des autres, et dans l'inférieure, en quatre ou cinq tubercules analogues, qui sont disposés en cercle, et envoient de leurs bases d'étroites languettes qui les unissent ensemble : au troisième mois, les tubercules forment une couronne, mais ne sont point encore entièrement réunis. Les follicules des dents de remplacement sont situés entre les dents de lait et la paroi postérieure de l'alvéole, et reposent immédiatement sur cette dernière; leur connexion se rétrécit peu à peu en un cordon, et alors il se développe, à partir du fond de l'alvéole, entre les dents de lait et celles de remplacement, une cloison osseuse, qui ne laisse qu'à sa partie supérieure une ouverture pour le passage du cordon. Dans la mâchoire inférieure, les dents de lait contiennent une branche particulière de l'artère maxillaire, qui pénètre dans la mâchoire, au-dessous de l'artère dentaire permanente, par un trou spécial, traverse l'os au-dessous de cette dernière, en sort par un autre trou particulier, et s'anastomose au dehors avec celle-ci. (SERRES, *Essai sur les dents*, p. 17, 96. Ph. BLANDIN, *Anatomie du système dentaire*, 1836, in-8°, fig.)

Accroissement. L'accroissement de l'enfant fournit matière à d'importantes considérations.

Jusqu'à la fin du neuvième mois, l'enfant croît de six à huit pouces, c'est-à-dire que, de dix-huit à vingt pouces, sa longueur arrive à vingt-quatre ou vingt-six. Son poids augmente de dix à douze livres, c'est-à-dire que, de six ou sept, il s'élève à environ dix-huit. L'enfant augmente donc plus en masse qu'en étendue. D'après les calculs de Quetelet, terme moyen, la longueur arrive, pendant la première année de la vie, de vingt pouces à vingt-six et demi chez les garçons, et de dix-neuf à vingt-six et un tiers chez les filles, le poids s'élevant, chez les premiers, de six livres et treize onces à vingt livres sept onces et demie; chez les dernières, de six livres trois onces et demie à dix-huit livres et quatorze onzes. Du reste, Quetelet fait remarquer que le poids diminue pendant les premiers jours qui suivent la naissance, et que l'accroissement ne commence qu'après l'écoulement de la première semaine. D'après les observations faites sur sept enfants, le nouveau-né perd quatre onces et demi de son poids durant les quatre premiers jours (84).

§ II. — SECONDE ENFANCE. — *Suite du développement physiologique. — Évolution intellectuelle.*

> Heureusement quelque chose veille sur lui (l'enfant)! La providence de la parole le couvre de ses fécondes ailes: la parole se penche incessamment vers lui, le regarde, le touche, le retourne, essaye, par ses frémissements, d'éveiller cette âme endormie. Et enfin, après des jours qui ont été des siècles, tout à coup, de cet abîme sourd et insensible, de cet enfant qui à peine a fait croire par un sourire qu'il entendait l'amour qui l'a mis au monde, la parole s'échappe et répond. (LACORDAIRE.)

La seconde enfance ou l'enfance proprement dite s'étend jusqu'à la huitième année. En cherchant à la désigner d'après un caractère unique, on peut dire qu'elle est l'âge de la vie pendant lequel subsistent les dents de lait. Il convient encore de la partager en trois périodes : l'une qui s'étend depuis le dernier quart de la première année jusqu'à la troisième, et durant le cours de laquelle se développent les qualités caractéristiques de cet âge; la seconde pendant laquelle ces qualités développées subsistent; enfin la troisième, qui commence à l'âge de six ou sept ans, et fait le passage à l'âge suivant.

L'intensité de la vie, qui s'était développée pendant la première enfance, augmente alors, et ses progrès sont appuyés par le volume proportionnellement très-considérable du cœur et du cerveau. Mais, à la réceptivité, qui avait prédominé jusqu'alors, se joint une spontanéité qui s'éveille peu à peu, et tandis que l'âme commence ainsi à faire peu à peu des progrès vers une certaine dépendance, il se prononce à l'extérieur une liberté plus grande des mouvements, qui caractérise cette période de la vie; la vie acquiert de plus en plus la faculté de se maintenir et de se conserver par elle-même. Le froid, l'abstinence des aliments et le repos sont supportés plus longtemps, et le chiffre de la mortalité diminue d'année en année.

Vie végétale. — Si nous commençons par le côté extérieur de la vie, dans l'examen que nous avons à faire de ses différentes directions, nous trouvons d'abord que l'activité plastique est généralement très-considérable et fort énergique. La digestion, la respiration, la circulation et la consommation s'exécutent encore d'une manière rapide, mais acquièrent aussi plus de force, attendu que l'irritabilité se prononce davantage en elles.

La respiration diminue un peu de fréquence et augmente de profondeur; l'enfant admet une plus grande quantité d'air dans ses poumons, et la paroi du bas-ventre se distend davantage pendant l'inspiration. De même aussi le besoin de respiration devient plus pressant, et il semble qu'un air pur et médiocrement sec soit plus important encore, pour le maintien de la vie, qu'à un âge subséquent, puisque, d'après les recherches de Villermé, (*Annales d'hygiène publique et de médecine*

(84) Ce paragraphe est le resumé des travaux des plus éminents physiologistes, et particulièrement de Burdach.

légale, Paris, t. XII, p. 31), la mortalité parmi les enfants au-dessous de dix ans, dans les contrées marécageuses, n'est jamais plus considérable qu'en été, époque à laquelle les marais se dessèchent. Comme les organes respiratoires sont alors plus vivants, que les muscles du larynx et le diaphragme sont plus actifs, mais que ces organes jouissent encore d'une grande irritabilité, les pleurs, lorsqu'ils sont violents, s'accompagnent de forts sanglots. La toux, qui était fort rare pendant la première année, devient fréquente, surtout après les refroidissements, et la coqueluche s'observe spécialement à cette époque de la vie.

Le *sang* artériel se développe davantage, et devient plus vermeil, en même temps que la proportion de la fibrine y augmente. La calorification fait également des progrès tels, que l'enfant supporte plus aisément le froid extérieur. La fréquence du pouls diminue, de sorte qu'on compte par minute environ 40 pulsations à deux ans, 100 à trois ans, et 86 à sept. Les maladies fébriles sont communes, et affectent violemment l'organisme entier; il n'est pas moins fréquent de rencontrer des inflammations, surtout des congestions vers la tête, telles que les catharres, les ophthalmies, et phlegmasies de l'oreille interne, qui se propagent facilement au cerveau. Presque toutes les fois que les enfants viennent à être atteints de la fièvre, on remarque chez eux un état d'irritation de l'organe de l'âme, qui s'annonce par le parler à haute voix pendant le sommeil, la brusquerie dans toutes les manières, et souvent le délire. Les maladies inflammatoires de l'encéphale sont plus fréquentes, surtout à l'âge de trois ans, qu'avant cette époque et à celle de la juvénilité.

Comme la plasticité est fort abondante et très-variée, elle prend souvent aussi une direction anormale. La grande quantité d'albumine qui existe dans toutes les sécrétions donne lieu à la production d'ascarides vermiculaires et lombricaux, de même qu'à celle de la vermine, et le développement de ces parasites est tellement normal alors, que leur absence annonce un état morbide. Les exanthèmes inflammatoires, tels que la scarlatine, la rougeole, la petite vérole, la varicelle, sont également au point culminant de leur règne, et il n'est pas rare non plus de rencontrer des éruptions cutanées chroniques, comme la teigne, les croûtes de lait, etc. Les inflammations se terminent facilement et promptement par des exsudations anormales; ainsi la fréquence des congestions cérébrales et l'étroitesse de la trachée-artère, jointe à la grande irritabilité de ce dernier organe, multiplient à cet âge de la vie l'hydropisie des ventricules du cerveau et le croup. Les scrofules et le rachitisme sont aussi des maladies propres à la seconde enfance, qui dépendent de ce qu'alors l'irritabilité ne fait pas des progrès en harmonie avec le type de l'âge, mais s'arrête au degré qui caractérise la première enfance, de manière que le défaut de ressort rend l'assimilation incomplète, empêche la fibrine de se développer d'une manière parfaite, met obstacle au développement du système musculaire, et laisse la prédominance du côté de l'abdomen et de la tête. Dans les scrofules, qui apparaissent surtout à l'époque de la dentition, l'irritabilité manque d'énergie; mais elle a beaucoup de vivacité dans ses manifestations, et la sensibilité prédomine d'une manière relative; l'albumine l'emporte sur les autres matériaux immédiats, la nutrition et la sécrétion deviennent anormales, les glandes lympathiques s'engorgent, et il survient dans divers organes des inflammations atoniques, avec tendance à la décomposition et à la suppuration. Quant au rachitisme, il a pour caractères une ossification imparfaite, un défaut de sels terreux, et une surabondance des parties aqueuses, en même temps que l'irritabilité est dépourvue d'énergie dans ses manifestations, et que la vitalité se concentre tout entière dans la sensibilité, ou même il lui arrive fréquemment de baisser.

Portons maintenant nos regards sur les formations en particulier. Les *sécrétions*, qui étaient douces et homogènes chez l'embryon, prennent peu à peu leur caractère propre; des différences plus prononcées s'établissent entre elles, en même temps que leur quantité s'accroît. La transpiration cutanée et l'exhalation pulmonaire augmentent; l'enduit lubrifiant de la peau devient plus abondant, mais plus huileux. Les pigments se développent davantage. Il en est de même pour la couleur particulière de la peau, qui, chez le Nègre, n'acquiert sa teinte noire parfaite qu'à l'âge de six ou sept ans. En général, les cheveux deviennent un peu plus clairs après la première année, mais ils prennent une teinte plus foncée pendant la troisième, et n'acquièrent celle qu'ils doivent conserver que vers la fin de la période, ou même dans le cours de la suivante. Le pigment noir de l'œil devient plus foncé, et la tache jaune de la rétine plus claire. La quantité de la salive diminue, et la proportion de ses principes salins augmente. Les membranes muqueuses sécrètent davantage de mucus; la graisse sous-cutanée, résidu de la nutrition qui s'est faite par la peau durant la vie embryonnaire, conserve encore la prédominance, mais il se dépose peu à peu plus de graisse dans l'épiploon, où, dès l'âge précédent, elle avait commencé à s'accumuler le long du trajet des vaisseaux. La moelle des os se forme dans le même temps. La bile devient plus amère. L'urine se colore davantage dès la fin de la seconde année, et vers la fin de cette période, elle contient sensiblement de l'acide phosphorique et de l'urée.

La *nutrition* devient de plus en plus différente dans les divers tissus et les diverses substances des organes. Certains courants de sang commencent à disparaître, de sorte que la distinction entre le parenchyme proprement dit et le sang devient de plus en plus prononcée.

La peau acquiert davantage de consistance. Les muscles deviennent aussi plus fermes, surtout ceux qui servent à la mastication, de sorte que les joues se dessinent mieux,

et que les lèvres forment des bourrelets plus saillants. En même temps, les extenseurs se développent davantage, et deviennent plus aptes à faire équilibre aux fléchisseurs. Le cerveau prend plus de consistance, et reçoit moins de sang dans son intérieur ; les nerfs deviennent aussi plus fermes et plus blancs. Les poumons, jusqu'alors d'un jaune rougeâtre, acquièrent une teinte plus rouge, et la solidité des cartilages augmente dans les voies aériennes. Le trou ovale et le canal artériel s'oblitèrent complétement ; les artères deviennent plus amples, et les veines restent fort étroites jusqu'à l'age de cinq ou six ans. (MENDE, *loc. cit.*, t. IV, p. 113.) Les lobules des reins se confondent de plus en plus, par un dépôt de nouveau parenchyme entre eux.

A l'égard de l'*ossification*, les deux points qui représentaient le corps de la seconde vertèbre du cou se soudent pendant la troisième année, et le supérieur produit l'apophyse odontoïde ; les deux parties latérales de la première vertèbre cervicale se soudent plus tard encore, sur la ligne médiane, en avant ; les corps des trois vertèbres sacrées inférieures commencent à s'unir ensemble vers la troisième année, ceux de la seconde à quatre ans, ceux de la supérieure à cinq ou six ans ; dans les vertèbres caudales l'ossification fait des progrès de la première à la seconde. Les arcs se soudent avec les corps, durant la troisième année, aux six vertèbres cervicales inférieures ; dans la cinquième, à la seconde vertèbre du cou, aux huit dorsales et aux quatre sacrées inférieuses ; dans la sixième, à la vertèbre cervicale, aux quatre dorsales supérieures, aux lombaires et à la première sacrée. Les moitiés d'arc se réunissent ensemble, vers la fin de la troisième année, aux deux vertèbres cervicales supérieures et à celles du dos ; les apophyses épineuses se développent dans la suite, de manière qu'on peut les sentir du dehors. Les apophyses transverses antérieures, ou côtes cervicales, se soudent, de la troisième à la sixième année, avec les apophyses transverses proprement dites des vertèbres du cou. Du reste, la colonne vertébrale s'arque peu à peu, les muscles extenseurs qui se rendent de la partie inférieure du cou à la supérieure, ou de la poitrine à la tête, refoulant les vertèbres cervicales en avant; tandis que les muscles qui montent du bassin au dos, produisent le même effet sur les vertèbres lombaires.

A cette époque de la vie le crâne est encore sans diploé, et ses protubérances ne se développent que peu. Mais, en revanche, il se ferme ; à deux ans la grande fontanelle disparaît, et à trois ans il se forme aux bords des os des dentelures ou des sutures, qui sont d'abord unies d'une manière simple et assez lâche, mais qui, vers la cinquième année, sont plus multipliées et s'engrènent davantage les unes dans les autres. Les sinus sphénoïdaux se développent ; mais ils sont encore peu considérables. Le canal auditif osseux continue de se former, surtout à la partie inférieure, de manière que le trou auditif externe n'est plus aussi oblique, et devient perpendiculaire. L'apophyse styloïde s'ossifie aussi pendant la troisième année, et se soude avec la portion mastoïdienne, tandis que le canal par lequel elle pénétrait dans la caisse du tympan s'oblitère. Les parties de l'occipital se soudent ensemble durant la seconde et la troisième année. Les deux moitiés du frontal se soudent également à deux ans, et à cinq il ne reste plus aucune trace de leur suture. Les sinus frontaux ne se développent point encore. La partie inférieure de la lame perpendiculaire de l'éthmoïde s'ossifie, et sa partie supérieure se soude avec les masses latérales. L'antre d'Highmore acquiert un peu plus d'ampleur.

Accroissement. — De tous les organes, celui qui prend l'accroissement le plus considérable et le plus important, à cette époque de la vie, est le *cerveau*. Ce développement s'annonce déjà en partie par les impressions de la face interne du crâne qui correspondent aux lobes et anfractuosités de l'encéphale, et par les sillons destinés à loger les artères et sinus du viscère. La masse du cerveau, comparée à celle du reste du corps, est beaucoup plus considérable chez le nouveau-né que chez l'adulte ; elle diminue peu à peu d'une manière relative, à mesure que celle du corps augmente. Ainsi la proportion entre la longueur de la tête et celle du corps entier est de 1 : 4 au moment de la naissance, de 1 : 450 au bout d'un an, de 1 : 5 au bout de deux ans, et de 1 : 6 après cinq années. Mais le cerveau, considéré d'une manière absolue, acquiert aussi, soit dans sa totalité, soit dans ses diverses parties, les limites de son accroissement pendant la seconde enfance, ce que les frères Wenzel surtout (*De penitiore cerebri structura*, p. 254) ont démontré, après Sœmmering. A la naissance, il pesait plus de trois quarterons ; son poids est d'environ une livre et demie à deux ans, et de deux livres et demie au moins à sept ans. Les frères Wenzel présument que plus tard la texture intime du viscère se développe encore ; mais il n'y a réellement plus de développement quant à ce qui concerne la fibration ou la substance, et nous devons par conséquent reconnaître que soit chez l'embryon, soit après la naissance, le développement matériel du cerveau précède celui de ses fonctions, de même que l'œil et l'oreille sont produits de très-bonne heure, mais n'acquièrent que plus tard, par l'exercice, l'aptitude à bien saisir et distinguer nettement les objets qui sont de leur ressort.

La moelle épinière paraît acquérir sa force permanente vers l'âge de sept ans ; du moins, l'ampleur du canal vertébral n'augmente-t-elle plus à partir de cette époque. La moelle allongée, qui avait six lignes de large chez le nouveau-né, en acquiert neuf à un an, et douze à deux ans. (SERRES, *Anatomie comparée du cerveau*. Paris, 1827, t. I, p. 10. *Voy.* aussi F. HEUSET, *Anatomie comparée du système nerveux considéré dans ses rapports avec l'intelligence*. Paris, 1839, in-8, et atlas.)

Si nous cherchons à nous former une idée générale des rapports de conformation du

cerveau et du crâne, qui dépend de lui, nous reconnaissons qu'il n'est aucune région du corps où l'individualite s'exprime à un si haut degré, où la proportion des diverses parties, eu égard les unes aux autres, varie autant, et où, par conséquent, il soit si difficile d'établir une règle générale. Mais le fait qui domine tous les autres, et qui ressort aussi des observations de Tenon (*Mém. des savants étrangers*, t. I, p. 227) et de Wenzel (*loc. cit.* pag. 254), c'est que la longueur est ce qui augmente le plus pendant l'enfance, après quoi vient la largeur et en troisième lieu seulement la hauteur. Burdach trouve que la longueur est de quarante-deux à quarante-cinq lignes chez le nouveau-né, et de soixante-douze à soixante-seize chez l'enfant de sept ans ; la largeur, de trente-six à trente-huit chez l'un, et de cinquante-neuf à soixante-deux chez l'autre ; la hauteur, de trente-trois à trente-cinq chez le premier, et de cinquante-deux à cinquante-huit chez le second. C'est aussi dans sa longueur perpendiculaire que la circonférence du crâne croît le plus ; le pourtour horizontal s'accroît moins, et moins encore la circonférence, mesurée dans le sens de la largeur.

Les parties du cerveau qui se développent le plus, pendant la seconde enfance, sont le *lobus caudicis*, avec ses ganglions, et l'*operculum*, qui le couvre sur le côté ; tous deux croissent plus en longueur qu'en largeur ; l'accroissement en longueur s'apprécie par des mesures prises d'avant en arrière, depuis le bord postérieur du trou auditif jusqu'au bord antérieur du trou occipital. L'accroissement de cette région est encore plus sensible dans le sens de la largeur : chez le nouveau-né la plus grande largeur du crâne est donnée par les bosses frontales et pariétales, de l'une à l'autre desquelles le crâne se porte obliquement d'avant en arrière et de dedans en dehors ; depuis la seconde année, jusqu'à la septième, les alentours des bosses se développent davantage, de sorte que les bosses elles-mêmes font moins de saillie, et qu'elles se confondent, pour ainsi dire, avec la voussure générale.

L'accroissement en largeur est plus sensible encore aux lobes inférieurs du cerveau, ceux de tous qui se sont développés le plus tard pendant la vie embryonnaire. Chez le nouveau-né les bosses pariétales représentent la plus grande largeur du crâne, et à partir de là, les os pariétaux se dirigent obliquement en bas et en dedans. Chez l'enfant d'un an, cette surface est moins oblique ; elle se rapproche davantage de la perpendiculaire. Chez celui de sept ans, la plus grande largeur correspond au-dessous des bosses. La plus grande largeur, à la région postérieure des portions squameuses des os temporaux, s'élève, jusqu'à la huitième année, de trente-cinq à soixante lignes, et croît par conséquent de vingt-cinq lignes, tandis que la largeur, à la région des bosses pariétales, n'augmente que de vingt à vingt-deux lignes. L'accroissement en largeur des lobes inférieurs, et l'élargissement, qui en est la suite, des bosses moyennes de la base du crâne, influent assez sur la situation des conduits auditifs externes : ceux-ci, chez le nouveau-né, occupent plus la base que la face latérale, de manière que l'espace compris entre le bord supérieur externe de l'un et celui de l'autre, ne dépasse point vingt-deux lignes ; à mesure que la pyramide du rocher s'accroît, simultanément avec la grande aile du sphéroïde, les conduits auditifs se trouvent rejetés plus en dehors ; la distance du bord supérieur de l'un à celui de l'autre est de trente lignes chez l'enfant d'un an, et de quarante chez celui de sept ans.

Les lobes antérieurs et postérieurs marchent ensemble quant à leur développement en largeur. Pendant la seconde enfance, la distance d'une bosse frontale à l'autre s'accroît de vingt lignes à trente, et celle d'une bosse pariétale à l'autre, de quatre lignes à soixante.

Les hémisphères du cerveau et ceux du cervelet se développent plus que le tronc cérébral, de manière qu'ils acquièrent la prédominance sur lui.

A la partie antérieure de la tête, la base se développe beaucoup moins que la voûte ; si l'on tire une ligne de la base du vomer à celle de la grande aile du sphéroïde, et de là jusqu'à la suture frontale, on trouve que la moitié inférieure de cet arc a plus de neuf lignes chez le nouveau-né, treize chez l'enfant d'un an, et quinze chez celui de sept, de sorte qu'elle ne s'accroît pas tout à fait de six lignes, tandis que la moitié supérieure a d'abord vingt-quatre lignes et demie, puis trente-trois, et enfin quarante-trois, c'est-à-dire qu'elle augmente de dix-huit lignes et plus.

A la région moyenne du crâne le développement de la base est plus considérable que celui des lobes antérieurs, parce que les *lobi caudicis*, avec leurs ganglions, et les lobes inférieurs croissent beaucoup ; mais l'accroissement est plus considérable encore à leur partie convexe, qui correspond aux faces latérales de ces deux lobes, ainsi qu'à l'*operculum* et au lobe supérieur. Si l'on tire une ligne du bord antérieur du grand trou occipital au bord supérieur, externe et antérieur du conduit auditif, et de là au vertex, la portion située à la base est de onze lignes chez le nouveau-né, quatorze à un an, et vingt à sept ans, et celle qui occupe le vertex de trente-cinq lignes d'abord, puis quarante-quatre, enfin cinquante-six ; la région moyenne a donc augmenté d'environ neuf lignes à la base et d'environ vingt et une à la convexité.

A la région postérieure, que nous désignons par une ligne tirée du bord postérieur du trou occipital à la suture sagittale, en passant par la bosse pariétale, la portion située au-dessous de cette bosse a trente lignes chez le nouveau-né, quarante à un an, et quarante-neuf à sept, tandis que celle qui est placée au-dessus de la bosse en a successivement vingt-trois, vingt-neuf et trente-six. Ici donc la base a plus augmenté que la voûte ; mais ce phénomène tient, d'une part, à ce que nous avons été obligés de prendre la bosse

pariétale pour point fixe, et que la partie située au-dessous comprend les lobes postérieurs du cerveau et les hémisphères du cervelet, d'un autre côté, à ce que ceux-ci s'étendent jusqu'à la base. Du reste, la prédominance des hémisphères semble plutôt, pendant la première enfance, se préparer matériellement que se prononcer d'une manière vitale; car, d'après Parent-Duchatelet et Martinet, l'inflammation des membranes plastiques du cerveau siége plus fréquemment à la base qu'à la voûte, tandis que le contraire a lieu chez l'adulte.

Les parties inférieure et moyenne, depuis le menton jusqu'à la racine du nez, sont plus grandes; elles ont plus de hauteur, à l'époque de l'éruption des dents, et leur largeur augmente à trois ans, lorsque la mâchoire acquiert plus de force. Elles deviennent même, surtout dans le sexe masculin, beaucoup plus considérables que la partie supérieure, ou le front, mais elles perdent de leurs dimensions relatives à partir de la cinquième année, époque à laquelle le front se développe davantage.

Les bosses frontales font une forte saillie chez l'enfant et au-dessous d'elles le front descend perpendiculairement, parce qu'il n'existe point encore de sinus frontaux, quoique l'accroissement des lobes antérieurs du cerveau soit cause qu'à deux ans la racine du nez s'enfonce déjà un peu au-dessous du niveau du front. Mais pendant que la partie supérieure de la ligne faciale acquiert ainsi d'une manière complète et même un peu exagérée, le caractère propre à la formation humaine, la partie inférieure est plus oblique, et rappelle davantage la forme animale. En effet, comme les mâchoires renferment les germes plus ou moins développés tant des dents de lait que de celles de remplacement, et qu'en conséquence leur bord alvéolaire a presque la même épaisseur que chez l'adulte, l'arcade dentaire, qui est étroite, s'avance d'abord sous la forme d'une espèce de trompe, et ne s'affaisse que peu à peu. La proportion entre la partie saillante de la mâchoire et la longueur de la boîte cérébrale est de 1 : 7 chez le nouveau-né, 4 : 12 chez l'enfant d'un an, 1 : 14 chez celui de sept ans.

Le nez se rapproche davantage de la forme qui lui est propre, et devient plus grand par l'allongement de ses cartilages; mais la proportion entre sa longueur et la hauteur de la tête n'est encore que de 1 : 5, tandis que, chez l'adulte, elle est de 1 : 4.

Les mâchoires se sont développées très-rapidement pendant la première enfance, et elles ne font plus ensuite que de lents progrès jusqu'à sept ans. Chez l'enfant à la mamelle, elles ont augmenté de largeur; le pourtour du rebord dentaire est arrivé de trente lignes à quarante pour la mâchoire supérieure, et de vingt-cinq à trente-cinq pour l'inférieure; la prédominance de la mâchoire d'en haut sur celle d'en bas a donc diminué un peu, car la proportion de celle-ci à celle-là était de 1 : 1, 20 chez le nouveau-né, et elle n'est plus maintenant que de 1 : 1, 14; elle se réduit à 1 : 1, 13 pendant la seconde enfance; car, chez l'enfant de sept ans, l'arcade dentaire a trente-sept lignes à la mâchoire inférieure et quarante-deux à la supérieure. La hauteur de cette même arcade s'élève de quatre lignes à six ou sept pendant la première enfance; jusqu'à l'âge de sept ans, elle arrive à huit lignes pour la mâchoire inférieure, et à dix pour la supérieure, en la mesurant depuis le bord inférieur de l'orbite jusqu'à la première dent molaire, de sorte que, sous ce rapport, la mâchoire du haut croît plus que celle du bas.

La longueur de la mâchoire, prise en ligne droite, de l'angle au menton, est portée pendant la première année de la vie de quinze lignes à vingt et une et n'augmente plus que de deux lignes durant les six années qui suivent. Chez le nouveau-né, le bord inférieur de la mâchoire du bas se porte obliquement de dehors en dedans, et d'arrière en avant, à partir de l'angle, de sorte que les deux moitiés se réunissent sous un angle aigu au menton, et qu'elles y produisent une arête saillante. Cependant, comme à cette époque, il n'y a que les faces latérales gonflées par les dents qui forment un arc, le bord inférieur se recourbe aussi en arcade dès le sixième mois, de manière que sa circonférence extérieure, mesurée d'un angle à l'autre, arrive de trente-sept lignes à quarante-sept, tandis que, depuis le septième mois jusqu'à la fin de la septième année, elle ne croît plus que de cinq lignes seulement. La région correspondante à la canine et à la première molaire est celle qui devient la première bombée à la mâchoire inférieure; mais la face antérieure de celle-ci prend davantage la force d'une arcade lorsque les incisives acquièrent plus de développement.

La distance du bord antérieur de la mâchoire supérieure au bord postérieur du palais est de douze lignes, chez le nouveau-né; elle est déjà de quinze à un an, et chez l'enfant de sept ans, elle ne dépasse pas seize lignes.

A la mâchoire supérieure, la largeur de la portion palatine est portée de quatre lignes à six chez l'enfant à la mamelle; mais elle ne croît plus que d'une demi-ligne jusqu'à l'âge de sept ans, et le rebord dentaire augmente peu ou même point de largeur pendant toute la durée de l'enfance.

La branche de la mâchoire inférieure, mesurée au-dessous de l'apophyse coronoïde, a six lignes de large chez le nouveau-né, près de huit à un an, et neuf à sept ans. L'apophyse coronoïde monte en ligne droite chez l'enfant, de sorte que son bord antérieur s'élève obliquement du rebord dentaire, sans présenter encore d'échancrure. L'apophyse articulaire est d'abord de niveau avec le rebord dentaire, et se dirige horizontalement en arrière; mais, à dater de la troisième année, elle se rapproche davantage de la situation verticale, de même que la cavité glénoïde, qui était d'abord plane, se creuse aussi peu à peu. L'apophyse zygomatique s'arque également davantage, de sorte que la

fosse temporale devient plus grande, et que les muscles masticateurs acquièrent plus d'espace pour se loger.

Le développement considérable que les mâchoires prennent pendant la première enfance fait que la cavité orale est devenue plus spacieuse vers la fin de la première année, et qu'elle a cessé d'être un canal de succion; les glandes salivaires se sont aussi développées davantage, et le pharynx est devenu plus ample. Le palais, qui, chez le nouveau-né, avait huit lignes de large, sur huit et demi de long, en a douze de large et onze de long au bout d'une année, treize de large et douze de long à sept ans.

Vie animale. — *Mouvement.* La seconde enfance diffère de la première par une plus grande liberté dans la *force locomotrice.* Cet accroissement de liberté, auquel contribuent la souplesse et la flexibilité du corps entier, dépend en partie du développement progressif des muscles et des os, en partie, et surtout, de celui de la vie intérieure et de l'éveil de la volonté. Il se manifeste par une activité infatigable, et l'exercice lui fait faire de continuels progrès. Ainsi les mouvements tendent peu à peu à des buts bien déterminés; les muscles de la face acquièrent plus de vitalité, et peignent mieux l'état de l'âme, de manière que les traits deviennent par degrés et plus fixes et plus expressifs. La volonté prend aussi de l'empire sur les excrétions, d'abord sur celle de l'intestin, puis sur celle de la vessie urinaire. Mais ce qu'il y a surtout de caractéristique, c'est l'apparition, vers la fin de la première enfance, de trois mouvements nouveaux qui expriment les progrès de la spontanéité.

En passant de la succion à la *mastication*, l'enfant complète sa séparation d'avec le corps maternel, qui avait commencé à l'époque du part, et il se dégage de tout ce qui restait en lui de la vie embryonnaire. Dès lors il trouve sa nourriture, non plus dans la substance du corps de sa mère, mais dans des substances hétérogènes. Il entre donc en conflit immédiat avec le monde extérieur, sous le point de vue de la nutrition, et il exerce un pouvoir qui lui est propre sur les matières alimentaires; il triomphe de leur nature hétérogène par la mastication et l'insalivation, et se les approprie. Mais ce n'est pas tout d'un coup qu'a lieu son émancipation; à la nutrition immédiate par la mère, en succède d'abord une médiate; les aliments qu'il reçoit ont été choisis et préparés par la sollicitude maternelle, et il a besoin pendant quelque temps qu'on les lui présente; la mère prépare la nourriture non pas d'une manière purement végétale, mais par un effet de sa volonté, et cependant c'est toujours elle qui continue de l'offrir à l'enfant.

L'enfant complète aussi cette séparation en passant des bras de sa mère sur le sol, et devenant alors habitant de la terre dans l'acception rigoureuse du mot. Il entre en rapport immédiat avec la terre, se la soumet, y prend désormais son point d'appui, et témoigne sa spontanéité en apprenant à se tenir debout. Il s'exerce à changer de place par sa propre force, à dominer l'espace par sa faculté locomotrice, et la *marche* le fait entrer dans la sphère où il doit vivre désormais. Mais il est encore enchaîné au voisinage de sa mère; il ne peut d'abord courir que peu de temps, et demande ensuite à être porté; il a besoin pendant quelque temps de guide et de soutien, mais la surveillance et la protection lui sont continuellement nécessaires, parce que sa faiblesse et son défaut de circonspection ne lui permettent pas de se garantir des dangers.

Il apprend enfin à *parler*, à peindre ses idées sous une forme sensible, qui leur correspond; dès lors aussi il entre en rapport avec son espèce sous le point de vue intellectuel, en même temps qu'il devient plus maître de ses idées, qui sont mieux précisées, et qu'il acquiert la faculté de penser. Les cris par lesquels il appelait à son secours, et les gestes qui lui servaient à exprimer ses désirs, font place au langage qui lui donne rang parmi les hommes, et qui le met sur la même ligne qu'eux. Mais c'est de sa mère qu'il apprend les formes du langage, et la parole lui sert moins à agir sur les autres, qu'à se perfectionner lui-même.

L'enfant apprend donc à dominer la matière par la mastication, l'espace par la marche, et les idées sensorielles par la parole. Ces nouvelles facultés lui procurent la liberté, les deux premières dans le monde extérieur, la dernière, dans le monde intérieur et par rapport à l'espèce. Toutes trois ont été amenées peu à peu par la première enfance; en vivant du lait maternel, l'enfant s'est formé à digérer une nourriture étrangère; en reposant sur les bras de sa mère, il s'est fortifié pour la marche; en profitant des impressions sensorielles que sa mère lui a procurées, il a développé son âme de manière à pouvoir l'annoncer par la parole. Mais ces trois facultés n'expriment que le côté extérieur d'activités intérieures qui répandent leur influence sur l'être tout entier; la mastication n'est qu'une révélation extérieure de l'assimilation et de la digestion de substances étrangères, qui commencent maintenant dans le canal alimentaire; la marche est l'expression du sentiment intime de la force et du penchant à la spontanéité; la parole est la manifestation d'idées déterminées, un signe annonçant l'éveil de la vie intellectuelle. La conscience et la volonté se déploient donc alors, avec leur caractère déterminant.

La mastication ouvre une nouvelle ère pour la vie plastique, la marche pour les désirs et les actions, la parole pour la pensée. Mais toutes trois s'engrènent pour ainsi dire l'une dans l'autre, et se servent mutuellement de soutien : la mastication a lieu par l'effet de la volonté, et développe le sens du goût; la marche est dirigée par la connaissance sensorielle, dont elle favorise les progrès; la parole est appelée par les désirs, et leur sert de moyen. Aucune de ces trois facultés ne peut donc être considérée comme la cause des autres, et toutes ensemble consti-

tuent une tendance vers la spontanéité. L'aptitude à jouir de l'indépendance se manifeste aussi par l'unité plus grande de la vie, qui résulte du pouvoir dominateur que la volonté a prise sur le corps par le développement d'un caractère plus prononcé, tant au moral qu'au physique, puisque les maladies elles-mêmes prennent un type plus fixe quant à leur mode et à leur marche, par la possibilité de supporter plus longtemps et la privation de nourriture ou de sommeil, et l'exercice de l'activité sensorielle ou du mouvement musculaire, enfin par cette autre circonstance, qu'il n'est plus aussi commun que les maladies portent une atteinte rapide et profonde à la force vitale.

Dentition. — Les mâchoires du nouveau-né sont en quelque sorte grosses des dents, qui se sont formées et ont commencé à s'ossifier pendant la vie embryonnaire. Durant la première enfance, les dents continuent de se développer, et vers la fin de cette période, au neuvième mois environ, commence leur éruption, qui dure jusqu'à la fin de la seconde année ou au milieu de la troisième, époque à laquelle toutes les dents de lait existent. En même temps, les cloisons se sont plus développées, celles surtout qui séparent les secondes molaires des troisièmes, et qui n'existent qu'en rudiment à la naissance.

Chez aucun mammifère l'éruption des dents n'a lieu si tard, ni d'une manière aussi lente. Les lapins naissent avec deux dents, et acquièrent les autres dans l'espace de dix jours. Chez les ruminants, l'éruption commence dès avant la naissance, et pendant les premiers jours qui la suivent, et elle est terminée à la fin du premier mois. Les solipèdes sont dans le même cas; seulement le travail n'est achevé chez eux qu'au quatrième mois. Dans les chiens et les chats, il dure depuis la première semaine jusqu'à la dixième, et chez l'éléphant depuis la seconde semaine jusqu'à la fin du troisième mois (E. Rousseau, ***Anatomie comparée du système dentaire***, Paris, 1827, in-8, fig.)

On a des exemples d'enfants venus au monde avec une ou plusieurs dents. C'est là une analogie avec les animaux. Il arrive plus rarement que les dents ne percent pas, comme dans la famille des mammifères édentés.

Il est digne de remarque que, pendant leur éruption, les dents se constituent en un tout bien coordonné. D'abord il y a harmonie entre les deux mâchoires; quelques jours ou quelques semaines après la sortie d'une dent à la mâchoire inférieure, on voit paraître la dent homonyme à la mâchoire supérieure. Le même accord règne entre les deux moitiés de chaque mâchoire; quelques jours après l'éruption d'une dent d'un côté, sort aussi la dent correspondante du côté opposé. En outre, les dents se disposent de manière à former une série, ainsi l'accroissement de largeur de la mâchoire permet à la canine de s'aligner avec les autres, quoique son germe fût primordialement hors de rang, car la première molaire se trouvait placée tout auprès de l'incisive extérieure. Enfin toutes les couronnes d'une mâchoire arrivent à la même hauteur pour former la surface de mastication, quelque différence qu'il y ait d'ailleurs entre les diverses dents, sous le point de vue de la longueur.

Dès que la dent est sortie, l'émail, auparavant d'un blanc mat devient brillant et plus solide. La racine continue de croître, et acquiert peu à peu son développement complet. Ainsi l'incisive interne, qui avait deux lignes et demie de long à la naissance, en a trois au cinquième mois, quatre au septième, et six ou sept à sept ans. Mais les couronnes commencent de bonne heure à vieillir; dès la fin de la seconde année le sommet tricuspide des incisives est remplacé par un bord plane, qui s'émousse de plus en plus, en raison de l'usure de l'émail, jusqu'à ce que celui-ci disparaisse entièrement, à quatre ans, sur le tranchant de la couronne, où la substance osseuse mise à nu paraît sous la forme d'une strie jaunâtre. Vers la même époque, le sommet de la canine a perdu aussi son émail : il est devenu obtus, et l'on y aperçoit un petit point brunâtre de substance osseuse, qui s'agrandit pendant les années suivantes, et se convertit en une surface semi-lunaire (Prochaska, *Opera minora*, t. II, p. 368).

Cependant les dents de remplacement se développent de plus en plus. La couronne et les corps des incisives sont formés à deux ans; la couronne de la canine et de la première molaire se développe, ainsi que le corps de la troisième molaire; à trois ans, la couronne de la seconde molaire. Pendant la quatrième année, se forme la racine des incisives et de la troisième molaire, la couronne de la canine et des deux molaires antérieures s'achève à peu près, les tubercules de la quatrième molaire s'ossifient, et le follicule de la cinquième paraît. Alors donc il existe trente-deux dents, savoir : vingt percées, huit en travail d'ossification et quatre encore en germes. A sept ans, les incisives et la troisième molaire sont parfaites, la racine de la canine et des deux premières molaires commence à se produire, la couronne de la quatrième molaire est développée, l'ossification n'a point encore commencé dans la cinquième.

L'éruption des dents signale le commencement d'une nouvelle période pour la digestion.

Le lait est sécrété en moindre quantité vers cette époque, et il subit aussi un changement dans ses qualités; il est donc moins propre à rassasier l'enfant, qui accueille volontiers une autre nourriture, pour laquelle il prend peu à peu tant de goût, qu'il finit par se déshabituer du sein. Il demande des aliments variés, car le lait de sa mère, quelque agréable qu'il le trouve encore, le fatigue par son uniformité. D'ailleurs, ce n'est pas seulement de boisson qu'il a besoin, et il lui faut aussi une nourriture solide, pour mettre en jeu la puissance musculaire de son estomac, qui s'est accrue. Enfin il veut voir

ce qu'il prend, afin d'accroître sa jouissance, et ce n'est plus assez pour lui de teter en aveugle pour obéir aux impulsions sourdes de la sensibilité générale. L'influence qu'exerce à cet égard le sens de la vue est bien démontrée par la facilité avec laquelle, en noircissant le mamelon, on dégoûte de le prendre l'enfant qui refuse de renoncer au sein; il examine longtemps ce mamelon ainsi déguisé, et ne le demande plus, quelque abondante nourriture qu'il y ait puisée jusqu'alors.

Après le sevrage, le lait s'accumule pendant quelques jours dans les conduits lactifères, puis il est résorbé.

En cessant de teter, l'enfant commence par ronger, et il ne se met à mâcher qu'après l'éruption des dents molaires. Mais la mastication est encore faible chez lui, parce que les dents et la mâchoire manquent de solidité, parce que les muscles masticateurs n'ont point assez d'énergie : aussi n'y a-t-il que les aliments mous qui conviennent à cet âge.

La mastication et l'insalivation d'un côté, la variété des aliments de l'autre, développent le goût, et l'instinct porte l'enfant à préférer les substances douces et sucrées, qui conviennent mieux à l'état présent de sa constitution.

Marche. — Vers la fin de la première année, l'enfant cherche à se *tenir debout*, et il éprouve une joie visible lorsque la tentative lui réussit. Mais d'abord il perd l'équilibre presque sur-le-champ; les genoux fléchissent, à cause de la faiblesse et du défaut d'exercice des muscles extenseurs, de sorte que l'enfant tombe assis. Il n'apprend donc à rester quelque temps debout qu'en se tenant par les mains à un corps solide.

Dès qu'il a appris à se tenir debout, sans aucun but extérieur, il cherche à *changer de place*, soit seulement pour mettre en jeu la force qu'il sent au dedans de lui-même, soit pour atteindre à un objet éloigné. Déjà il avait commencé, sur le sein de sa mère, à tendre involontairement les bras vers les objets qu'il souhaitait, puis il avait indiqué par là son désir d'être porté dans tel ou tel lieu, et plus tard il avait essayé de s'y traîner lui-même. Mais le changement de place qu'il tente maintenant, après s'être dressé sur ses jambes, tient à un rapport organique et primordial en vertu duquel les membres des deux côtés du corps tendent à se mouvoir alternativement, et en effet l'enfant remuait déjà les jambes l'une après l'autre, quand il était ou couché ou assis. Avant de se lancer dans l'océan de l'espace, il louvoie sur les côtes; il chemine obliquement, en se soutenant alternativement avec ses deux mains. Pendant ce mouvement, il place les pieds en dedans, d'un côté parce que les muscles de la face interne de la jambe l'emportent encore en énergie sur ceux de la face interne, comme durant le cours de la vie embryonnaire, et de l'autre, parce que le bassin est plus incliné qu'il ne doit l'être dans la suite.

Le premier mouvement libre de l'enfant, qui a lieu au commencement de la seconde année, consiste non point à marcher, mais à *courir*, ou plutôt à se précipiter; aussi est-il fort sujet à tomber en avant, ses muscles extenseurs venant à cesser d'agir. La raison en est que les jambes sont plus fléchies pendant la course que pendant la marche, attendu la prédominance dont jouissent encore les muscles fléchisseurs, mais surtout que les désirs ont une vivacité en vertu de laquelle l'enfant voudrait être arrivé sur-le-champ au but : il se précipite vers le point d'appui qu'il attend, parce que quelques pas suffisent pour lui faire perdre l'équilibre, et sa première course n'est pour ainsi dire qu'une chute retardée par la progression.

A la fin de la seconde année ou au commencement de la troisième, il apprend à *marcher*, ses muscles extenseurs ayant acquis plus de force, ses rotules commençant à s'ossifier, mais surtout la précipitation qu'il mettait d'abord dans tous ses mouvements ayant fait place à une tenue plus posée. Ce qui prouve que la circonspection joue ici un rôle plus étendu que les dispositions purement mécaniques, c'est que la petite fille d'un an s'avance seule d'un pas sûr lorsqu'elle ne pense point à la marche et qu'elle est occupée tout entière de la poupée qu'elle tient dans ses mains; s'imaginant avoir un enfant devant elle, et s'oubliant ainsi elle-même, elle acquiert par là une démarche moins chancelante. Plus l'enfant a la conscience de la difficulté du marcher, et plus il se souvient des dangers de la chute, moins ses pas sont solides. Mais dès qu'il se sent ferme sur ses jambes, il veut se mouvoir de lui-même, et repousse tout secours étranger : cependant il lui arrive souvent encore de faire de faux pas, soit par défaut d'attention, soit parce qu'il ne sait point juger les effets de la lumière et de l'ombre, ni apprécier les distances.

Parole. — Le système musculaire soumis à la volonté servait tout entier à la manifestation involontaire de l'état intérieur et à l'annonce symbolique du plaisir ou du déplaisir, avant d'arriver à la réalisation d'un but matériel : le diaphragme et les muscles costaux seuls avaient commencé, lors de la première respiration, à exercer leur force dans l'intérêt d'un but mécanique; mais, dès le premier moment de leur action, ils avaient été consacrés aussi à l'expression de la sensation. La voix était l'explosion sans conscience de cette sensation, la réaction organique contre un état intérieur; le cri n'était que la simple manifestation d'une atteinte portée à la sensibilité générale; la joie inspirée par l'activité sensorielle produisait le rire; une sensation déterminée s'était peinte ensuite dans des exclamations déjà plus expressives. Devenu attentif à son propre bruit, l'enfant avait fini par jouer avec ses organes vocaux, et son bégayement était le précurseur de la parole articulée, comme l'agitation vague des membres était celui de l'aptitude à saisir des corps étrangers et à mouvoir son propre corps.

Les organes vocaux sont exercés depuis la

naissance, et l'exercice les a rendus plus forts. La congestion vers la bouche, qui accompagne la dentition, détermine les organes de la parole à se développer. La cavité orale s'étant agrandie, la langue acquiert, par la mastication commençante, comme elle avait fait auparavant, mais à un moindre degré, par la succion, une motilité plus libre, en même temps que les progrès de l'ossification de l'hyoïde lui procurent un point d'appui plus solide. Les gencives tiennent les deux mâchoires écartées l'une de l'autre, et les lèvres, au lieu de s'allonger en une sorte de trompe, font partie des parois tendues de la bouche, qui, avec les dents de devant, contribuent à modifier la voix. *Voy.* la note II, à la fin du volume.

Les conditions extérieures de l'*articulation* des sons existent donc désormais; mais cette articulation elle-même est le fruit d'un empire absolu acquis sur la voix, d'une modification variée de celle-ci par la synthèse volontaire des éléments, d'une production de sons qui se laissent résoudre en parties déterminées. La condition intérieure est l'existence d'idées précises, laquelle suppose à son tour la distinction entre le sujet et l'objet. Tant que l'activité de l'âme se réduit à la sensation, il n'y a non plus qu'une voix inarticulée, expression générale et vague de la subjectivité; la voix articulée, au contraire, est la peinture d'un objet, non tel qu'il nous est donné par le monde extérieur, mais tel qu'il s'est représenté en nous; elle repose donc sur l'intuition d'une image, par conséquent sur l'intuition de soi-même, dont elle est le reflet, comme la voix était celui de la sensation. Mais cette intuition de soi-même commence à la fin de la première enfance, quelque imparfaite qu'elle soit encore à cette époque.

Enfin la condition intermédiaire est la liaison entre une idée déterminée et des sons également déterminés. L'enfant à la mamelle a appris à embrasser les différentes activités sensorielles dans l'unité de la représentation ou de l'idée : maintenant, l'enfant qui cherche à traduire l'idée dans un langage physique, choisit ce qui peut frapper l'oreille, parce que c'est sous cette forme que son activité propre peut le rendre de la manière à la fois la plus libre et la plus précise, et qu'en jouant avec ses organes vocaux, en prenant plaisir à faire sortir des sons de lui-même, il s'est exercé depuis quelque temps déjà à cette faculté.

Mais la parole est provoquée tant par un penchant individuel qui porte à manifester la vie intérieure au dehors, que par la sympathie avec le genre humain. De même que la sensation se révélait par la voix, de même aussi toute idée nette veut se traduire par des sons déterminés : ce qui avait pris une forme dans l'intérieur, à l'occasion d'impressions sensorielles, tend à se refléter sous une forme susceptible de frapper les sens. Ainsi la parole émane de l'intérieur par l'effet de la réaction, par suite de l'antagonisme et de l'unité du monde physique et du monde intellectuel : le premier mot sort quelquefois, sous l'influence de l'affection, sans avoir été cherché et d'une manière involontaire (Grohmann, *Jdeen zur geschichte der Entwickelung des kindlichen Alters*. p. 148) : l'affection est ici l'accoucheur de la parole, et elle fait apparaître le mot qui s'était déjà formé dans l'intérieur. Mais en même temps, agissent la sympathie, l'instinct de l'imitation et celui de la sociabilité; l'enfant connaît sa nature spirituelle en d'autres, il veut leur ressembler par l'imitation de leurs sons, et il cherche à se rendre semblable à eux en faisant naître dans leur intérieur les mêmes idées que celles qui existent en lui-même. Si la parole en elle-même est un besoin pour lui, il sait se plier aux formes qu'il trouve admises déjà, il apprend à comprendre la langue de ceux qui l'entourent, et à l'imiter en comparant ses propres sons à ceux des adultes. Cependant il ne se laisse point déterminer à cet égard d'une manière absolue, car non-seulement il modifie les mots qu'il entend d'après la capacité de ses organes et sa propre commodité, mais encore il en crée de sa propre autorité.

Le langage devient pour lui un moyen de perfectionnement. Il est l'œuvre de l'intelligence, tire naissance de ce qui a été compris et permet de se faire comprendre. Il est le produit de la liberté, et même un développement de cette même liberté. D'après l'expression de Beckers (*Organism der Sprache*, p. 2-5) la pensée est sans bornes par elle-même, et n'acquiert une signification précise que par la parole; en prenant corps dans les mots, elle revêt une forme spéciale individualisée, de sorte que, sans la parole, l'homme ne jouirait pas de la vie dans toute sa plénitude. Les mots deviennent des chiffres par la combinaison desquels l'enfant apprend à avoir ses idées sous la main et à en tirer de nouveaux résultats. La détermination spontanée en parlant n'est d'abord qu'un type de la liberté, une réaction organique; la pensée de l'enfant s'exhale en mots sur-le-champ et sans choix, et comme ses idées se succèdent rapidement, il se fait aussi remarquer par la volubilité avec laquelle il parle. Peu à peu seulement il arrive à une liberté d'un ordre plus élevé, c'est-à-dire qu'il apprend à réfléchir s'il doit manifester ou taire sa pensée, à savoir quand et comment il doit parler.

La parole a pour point de départ ce qui est isolé ou particulier; des *mots* seuls valent tout un discours, et l'enfant ne les prononce d'abord que par pur plaisir de parler, sans y attacher d'autre importance; le temps seul lui enseigne à s'en servir pour exprimer ce qu'il désire. Il commence par des monosyllabes, et ne s'élève pas beaucoup au delà des mots disyllabiques. Les premiers dont il se sert désignent les objets physiques, et sont des substantifs qu'il emploie au nominatif. ensuite viennent les verbes exprimant une action physique, à l'infinitif (avoir, prendre, etc.).

Le premier acte de volonté qu'il fasse, eu égard à la prononciation, consiste à mouvoir

les lèvres, tandis que la langue et le voile du palais contribuent davantage aux cris involontaires ; les premiers mots sont formés de *b*, de *p*, de *m*, de *v*, et il est digne de remarque que, chez la plupart des peuples de la terre l'*m*, la première et la plus molle des consonnes labiales, prédomine dans le mot exprimant l'idée de *mère*, au lieu que, dans celui qui sert à rendre l'idée de *père*, il y a prédominance du *p* et du *b*, dont la prononciation exige plus d'efforts, du *t*, de l'*f* et du *r*, qu'on ne parvient que plus tard à prononcer.

A ces mots labiaux succèdent ceux, contenant les sons *d*, *t*, *l*, *n*, que le bout de la langue produit avec la partie antérieure du palais ; puis l'*f*, l'*s* et le *c*, qui exigent le concours des dents, enfin le *g*, le *k*, le *ch* des Allemands, le *j* des Espagnols, l'*r* et les diphthongues, qui sont formés par la base de la langue et le voile du palais. Cependant l'individualité fait naître une multitude de nuances à cet égard ; car on trouve, par exemple, des enfants qui prononcent de bonne heure et facilement le *k*, tandis qu'ils ne prononcent le *v* qu'avec peine et plus tard.

Les consonnes sont unies d'abord avec les sons *a*, *ai*, *e*, qui exigent qu'on ouvre la bouche, plus tard avec *o*, *ou*, *i*, pour lesquels il faut rétrécir la cavité orale, plus tard encore avec *eu* et *u*. (*Voy.* la note III, à la fin du volume.)

Vers la fin de la seconde année, ou au commencement de la troisième, l'enfant prononce des *phrases*, c'est-à-dire qu'il ne se borne plus à exprimer une idée, mais peint une pensée en liant un sujet avec un attribut. Les premières phrases sont de deux mots, un substantif avec l'infinitif d'un verbe, ou même avec un adjectif sans verbe. Plus tard, la phrase embrasse plusieurs membres, deux verbes ou deux substantifs étant mis en rapport l'un avec l'autre, après quoi le mode de relation vient aussi à être exprimé par des adverbes et des prépositions.

Pendant le cours de la troisième année l'enfant tient des *discours*, c'est-à-dire qu'il exprime des séries de pensées. Dès le commencement de cette année, il montre de la tendance à former une série de phrases ; mais sa langue est encore trop pauvre pour pouvoir réaliser cette intention. Ensuite il prononce, à la suite les uns des autres, des mots décousus, entremêlés d'une foule de sons inintelligibles, soit parce qu'il y a dans la série de ses pensées une véritable lacune, comblée seulement par des idées confuses, soit parce que l'expérience lui manque ; mais il n'en est pas moins content de lui-même, il babille avec un air à la fois satisfait et sérieux. Peu à peu les conjonctions et les pronoms entrent dans le trésor de ses ressources, et de cette manière la faculté de parler est complétement développée en lui à l'âge de quatre ou cinq ans.

On lira avec intérêt un chapitre extrait de l'*Education progressive* par Mme Necker de Saussure, et intitulé : *Comment les enfants apprennent à parler*. Ce chapitre jette plus de véritable lumière sur le problème de l'origine de nos idées que tout le fatras des philosophies surannées qui remplissent nos bibliothèques. Mme Necker a pris pour épigraphe ces vers remarquables de Louis Racine :

> « De ma faible raison je fis l'apprentissage,
> Frappé du son des mots, attentif aux objets,
> Je répétai les noms, je distinguai les traits,
> Je connus, je nommai, je caressai mon père... »

« La fin de la seconde année est remarquable chez les enfants par les rapides progrès qu'ils font ordinairement dans le langage. Tous parviennent à s'énoncer bien ou mal, mais on remarque entre eux de grandes différences ; déjà l'inégale distribution des dons de la nature se fait sentir. L'art de parler exigeant le concours de plusieurs facultés morales et physiques, s'il en est une qui reste en arrière, celle-là met obstacle à l'avancement.

« En effet, pour apprécier les sons, il faut de l'oreille ; pour les articuler, de la souplesse dans le gosier. L'intelligence est indispensable pour comprendre les mots, et la mémoire pour les retenir. Quand de tels dons se trouvent réunis à un degré éminent, ce qui est rare, l'enfant parle assez bien à deux ans.

« Mais comment cet enfant, si inférieur aux animaux du même âge sous tant de rapports, réussit-il à se mettre en possession du beau privilége de la parole ? Quelle marche suit-il pour y parvenir ? Voilà ce que j'aurais voulu éclaircir par des observations exactes, et je n'ai que de faibles aperçus à donner. Le sujet est loin d'être traité ici, mais je l'aurai du moins recommandé à l'attention des mères. Rien ne peut être plus intéressant que de voir l'intelligence sortir peu à peu du nuage qui l'enveloppait, prendre un léger essor chaque fois qu'elle découvre une expression nouvelle, et faire servir ses premiers succès à en obtenir toujours de plus grands. L'enfant, encore étranger dans le monde des choses qu'il connaît à peine, sent bientôt le besoin d'entrer dans le monde des mots qui y correspond et qui fournira bientôt des instruments à sa pensée. Alors commence pour lui une existence plus intellectuelle, une existence où les images et les désirs tumultueux qu'elles excitent règnent toujours, mais où il s'introduit pourtant un élément plus tranquille.

« Voici les faits que j'ai pu recueillir, aidée du secours de quelques mères.

« Il y a des mots qui se détachent, dans le jeune esprit, de la phrase dont ils font partie et y occupent une place à part. De ce nombre sont d'abord les *noms* ou les signes attachés aux personnes ou aux choses qui attirent l'attention des enfants. Ils en répètent volontiers la syllabe la plus marquante, ce qui a donné l'idée de former des syllabes redoublées les premiers mots qu'on leur apprend. Ceux-ci ne sont autre chose que les articulations dont se composait le ramage naturel de l'enfant avant qu'il commençât à parler. Ainsi, à l'âge de sept ou huit mois, il prononçait continuellement les syllabes *pa*, *ma*, *da*, mais sans y attacher de sens. Lorsqu'il

vient à les associer par la suite à l'idée de certains objets, et à en faire ainsi un langage, c'est qu'on a pris soin de lui en donner l'exemple; mais c'est là ce qui a été le moins observé.

« Il paraît sans doute assez simple que l'enfant apprenne à nommer les objets matériels, quand on les lui a souvent montrés en proférant certains sons; la chose réveille ensuite l'idée du mot, et le mot celle de la chose. Mais il est plus difficile de concevoir comment il attache un signe à ce qui n'existe pas corporellement. Les actions, par exemple, toujours exprimées ou supposées par les verbes, les actions n'ont point dans la nature de type permanent, elles ne tombent pas sous les sens de l'enfant quand il les nomme, et il ne dit *allez* que dans un moment où l'on n'*allait* pas. Il faut qu'il ait au dedans de lui l'idée exprimée par le verbe, et que cette idée, à la fois nette et mobile, s'applique successivement à tout ce qui exécute l'action. Or, comment a-t-il conçu une notion pareille, qui semble être une abstraction du genre le plus subtil? Il paraît que ce sont les gestes qui la lui ont donnée; les actions sont les objets naturels de la pantomime qu'on appelle même le langage d'action. Sans y songer, on gesticule beaucoup avec les enfants, aussi sont-ils grands gesticulateurs eux-mêmes. Quand donc un certain mot a toujours accompagné certains mouvements, les deux idées se lient ensemble dans leur tête.

« Il est vrai que plusieurs mots, qui sont des verbes pour nous, n'en sont pas toujours pour eux : ainsi *à boire*, c'est de l'eau ou du lait; *promener*, c'est le plein air ou la porte. Mais quand ils commencent à vouloir qu'on agisse en conséquence de ces mots, l'action prend de plus en plus de la consistance dans leur esprit, et ils finissent par y attacher véritablement un signe.

« Il est à remarquer que les animaux même comprennent les verbes, en tant qu'ils expriment une action. C'est pour l'ordinaire de ces mots qu'on se sert avec les chiens et les chevaux quand on veut s'en faire obéir, et alors on les emploie naturellement à l'impératif. L'enfant, ainsi que les nègres, ne fait d'abord usage que de l'infinitif. Comme il ne se forme aucune idée des temps, et qu'il ne comprend que fort tard les pronoms, il en est réduit à ce mode.

« Deux mots que l'enfant apprend très-promptement, les particules *oui* et *non*, sont aussi des traductions de gestes. Ils désignent l'acte matériel de repousser ou d'accueillir, et deviennent par là des verbes, ce sont *velle* et *nolle*, vouloir et ne vouloir pas. *Non* est surtout fréquemment employé par l'enfant : il exprime en paroles sa répugnance; mais quand la chose qu'on lui offre lui est agréable, il se précipite pour la saisir avec une telle vivacité que le mot devient inutile.

« Il y a ensuite quelques adjectifs qui s'introduisent dans sa tête : ce sont ceux qui expriment des sensations très-marquantes. *Joli* est bientôt de ce nombre, tant est grand chez lui le besoin de témoigner son admiration.

« Il emploie d'abord ces divers mots sans les lier entre eux, mais on peut aisément juger que son esprit les rassemble. Ainsi un enfant qui voyait son père et sa mère auprès du feu, dit aussitôt (85), ***papa, maman, chaud***, en laissant de côté les mots intermédiaires. A ce degré si peu avancé de développement, les enfants énoncent à tout moment des observations désintéressées, sans autre motif que le plaisir de les énoncer.

« En y réfléchissant, on s'aperçoit que ces trois sortes de mots prononcés dans le premier âge avant les autres, les noms, les verbes et les adjectifs, sont véritablement la matière et comme le corps du discours. Ils expriment les grands intérêts de l'âme dans ce monde, celui de distinguer les objets extérieurs par les noms, celui de définir ses propres impressions par les adjectifs, et enfin d'énoncer ses déterminations par les verbes. Il y a là connaître, sentir et vouloir. C'est tout l'homme.

« Ces mots ont donc de l'importance pour l'enfant; mais comment arrive-t-il qu'il finisse par en employer d'autres, auxquels il semble difficile qu'il attache un sens? Comment vient-il à comprendre les prépositions, les conjonctions, les adverbes, ces termes sans nombre qui sont comme des instruments avec lesquels on manie, on sépare, on enchaîne, on modifie de mille manières les grandes pièces du discours? Quel usage fait-il de ces *pour*, de ces *avec*, de ces *quoique*, de ces *comme*, de ces *très*, dont il n'y a peut-être pas une grande personne sur dix qui sût définir la signification. Il les emploie fort à propos aussitôt qu'il les a retenus, mais c'est là ce qui paraît incompréhensible.

« Quelques observations me portent à croire qu'il ne les sépare pas de la phrase dont ils font partie. Cette phrase lui paraît un seul grand mot dont son admirable sympathie lui fait deviner le sens, un mot qu'il répète distinctement, s'il a l'oreille juste et le gosier flexible; qu'il estropie ou qu'il abrége, s'il en est autrement, mais toujours sans le décomposer. Et lors même qu'il vient à retrouver les mêmes termes dans des phrases différentes, il ne les reconnaît pas de sitôt. Ces mots sont pour lui ce que sont pour nous les syllabes que nous rencontrons partout dans les discours, sans y attacher de sens. Il n'y a peut-être que la lecture qui nous fasse connaître la vraie coupe des mots : aussi voit-on les gens du peuple, qui écrivent sans avoir beaucoup lu, lier les termes entre eux de la manière la plus bizarre, et les unir ensemble ou les partager au hasard.

« Ainsi, je suppose qu'on dise à l'enfant, en lui tendant la main : ***Voulez-vous venir au jardin avec moi?*** il répétera : ***Oui, oui, venir au jardin avec moi***, le geste et le mot

(85) « Tout ce qui est en lettres *italiques* a véritablement été dit par des enfants, à l'âge d'un an ou de dix huit mois. »

jardin ayant suffi à son intelligence. Si, au contraire, on lui disait, en faisant signe de le repousser : *J'irai au jardin sans vous*, il répéterait longtemps en se lamentant : *Pas sans vous, pas sans vous*. On voit par là que tout en comprenant fort bien la phrase entière, il n'attribue pas un sens à chaque mot.

« Ce qui s'embrouille le plus dans la tête du pauvre enfant, ce sont les pronoms : *moi* et *je* surtout restent longtemps pour lui dans le nuage. Comme ces mots s'appliquent uniquement à celui qui les prononce, on ne les emploie pas quand on parle de lui à l'enfant; il les voit à chaque instant changer d'objet, sans qu'il en soit jamais l'objet lui-même : de là vient qu'il n'a pas l'idée de s'en servir. Quand il veut désigner sa propre personne, il se considère pour ainsi dire du dehors, et parle de lui comme d'un autre en s'appelant par son nom. *Donner à Albert, mener Albert*, voilà les expressions dont il fait usage. J'ai entendu un enfant qu'on tutoyait se servir toujours du pronom *tu* en parlant de lui-même. L'introduction du *je* serait curieuse à observer.

« En revanche, ces vestiges du langage animal qu'on a conservés dans nos idiomes, ces cris qu'on a reçus dans le langage humain sous le nom d'*interjections*, l'enfant les saisit et les applique à merveille. Jamais le *oh!* de l'étonnement désagréable n'est confondu par lui avec le *ah!* du plaisir, ni avec le *ô* sentimental de la prière. Que de temps s'écoulerait avant qu'on pût lui expliquer philosophiquement tout cela! mais le jeune oiseau a compris le chant de sa mère.

« Il s'est élevé une question parmi quelques métaphysiciens de la fin du siècle dernier. Ils se sont demandé comment il se pouvait que l'enfant apprît à se servir des noms génériques. Qu'il attache un signe à un objet déterminé, cela se conçoit; mais comment vient-il à l'appliquer à toute une classe d'êtres? Comment appelle-t-il chien tous les chiens, quelque peu ressemblants qu'ils soient au premier qu'il a entendu nommer ainsi? Se forme-t-il des idées générales? sait-il que les noms d'espèce s'appliquent à tous les individus qui réunissent certaines qualités? envisage-t-il abstraitement ces qualités en les séparant du sujet qui les porte? Ce serait bien fort pour l'esprit naissant.

« Néanmoins, c'est là ce qu'ont cru de profonds penseurs; mais quand les métaphysiciens ont daigné s'occuper des jeunes enfants, ils leur ont, selon moi, attribué plus de raisonnement et moins de divination qu'ils n'en ont. Voici, à cet égard, l'opinion de Locke telle qu'elle est citée avec approbation par Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, sect. 5, chap. 1er) :

« *Les idées*, dit-il, *que les enfants se font des personnes avec qui ils conversent, sont semblables aux personnes mêmes, et ne sont que particulières..... Les idées qu'ils se font de leur nourrice et de leur mère sont fort bien tracées dans leur esprit, et comme autant de fidèles tableaux, y représentent uniquement ces personnes. Les noms qu'ils leur donnent se terminent à ces individus. Ainsi, le nom de nourrice et de maman dont se servent les enfants, se rapportent uniquement à ces personnes. Quand après cela, le temps et une plus grande connaissance du monde, leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres qui, par certains communs rapports de figure et d'autres qualités, ressemblent à leur père, mère et autres personnes qu'ils sont accoutumés de voir, ils forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres participent également, et ils lui donnent comme les autres le nom d*'homme. *Voilà comment ils viennent à avoir un nom générique et une idée générale. En quoi ils ne forment rien de nouveau, mais séparant seulement de l'idée complexe de Pierre, de Jacques, de Marie et d'Elisabeth, ce qui était particulier à chacun d'eux, ils ne retiennent que ce qui leur est commun à tous.*

« Je ne nie assurément pas que cette marche ne soit très-logique, et je n'ai même rien à objecter contre le point de départ; l'enfant commence par donner un nom à un objet particulier, je l'avoue, mais la manière dont il passe de là à l'idée générale, ne me paraît pas avoir été indiquée à Locke par l'observation. Procéder par séparation, par retranchement, c'est-à-dire par abstraction, me semble peu conforme à l'esprit de l'enfant. Quand il s'exprimera plus facilement, on verra par le grand nombre et la singularité de ces associations, qu'il se montre plus près d'être poëte qu'analyste. L'exemple choisi par Locke est d'ailleurs un des moins propres à éclaircir la question, puisque c'est précisément dans le cas cité qu'un enfant aurait le plus de peine à généraliser ses idées. Les individus avec lesquels il vit, jouent un tel rôle dans son esprit; il les voit si fort à part des autres, qu'il ne peut consentir à les ranger sous une même dénomination. Un enfant de deux ans serait bien étonné, il se mettrait à rire vraisemblablement, si on lui disait que son père est *un homme*. Que serait-ce si on prétendait avec Locke que sa mère aussi en est un? Un homme, pour lui, c'est un inconnu, un passant de la classe pauvre. Sans doute il s'aperçoit que ces inconnus ont entre eux un certain rapport, mais l'idée particulière dont parle Locke est chez lui trop forte et ne peut se prêter à la généralisation.

« Cependant à cet âge même et plus tôt encore, les enfants emploient beaucoup de termes généraux; mais plus l'idée de l'objet qu'on leur a nommé le premier a été vague, plus il leur est devenu facile de l'étendre à d'autres objets. Ainsi, les chiens et les chevaux qu'ils voient de loin et par là même confusément, forment aisément pour eux *une espèce*. De même, lorsqu'ils embrassent d'un coup d'œil plusieurs objets pareils, l'idée particulière d'un d'entre eux n'étant pas si nettement terminée dans leur esprit, ils la transportent aisément à d'autres semblables ou seulement peu différents. Ainsi, j'ai vu

un enfant qui nommait abricots tous les fruits, les prunes, les cerises, les groseilles, les raisins, etc.; un autre qui appelait du même nom deux petites filles vêtues de même. C'est là un simple réveil d'idées, une sensation plus qu'un jugement. Il y a ici une action presque matérielle de la ressemblance. On pourrait supposer que l'enfant se trompe et qu'il croit revoir un objet déjà connu, mais il est plus exact de dire qu'il ne croit rien; il ne prononce, ni que l'objet soit différent, ni qu'il soit le même, mais l'acte de *reconnaître* est produit (86). Ce mouvement prompt, irréfléchi, presque machinal, qu'excite l'identité de l'image que l'on conserve avec celle de l'objet que l'on voit, est ici l'effet d'une simple analogie, et il y a plutôt erreur qu'opération de l'esprit. Mais quand cette opération commence, quand l'examen a lieu véritablement, les différences sont appréciées, et chacun des objets divers appelle son propre signe.

« Les premiers naturalistes, comme on sait, ont procédé de même. Ils ont d'abord formé des masses confuses, d'après certains rapports vaguement conçus, ou ce que nous appelons *un air de famille*. Ainsi ils ont classé ensemble, sous les noms de singes et de perroquets, des animaux qu'on a ensuite distribués en différents groupes. A mesure qu'on a mieux observé, les divisions et subdivisions se sont multipliées.

« On ne doit pas non plus confondre, ce me semble, avec l'acte véritable de la généralisation, l'effet que la pauvreté de la langue produit naturellement chez les peuples non civilisés. Quand il y a fort peu de mots dans un idiome, aucun mot ne reste borné à sa première signification, et l'on donne le nom d'un objet connu à tout objet un peu ressemblant qui se présente. C'est ainsi qu'un habitant des îles Pelew, le prince Lee Boo, étant arrivé à Macao, et y voyant pour la première fois un cheval, prononça aussitôt le nom de *chien*, animal qu'il connaissait déjà. Si les perfections confuses de l'enfant ou l'ignorance du sauvage nous les faisaient regarder comme plus enclins à généraliser les idées que ne le sont les adultes ou les hommes d'un esprit cultivé, nous démentirions par là toute l'histoire de l'esprit humain. Qui ne sait combien l'imagination est vive et la tête peu capable d'abstraction dans l'enfance de l'individu et des peuples?

« Ceci s'applique encore à ce que dit un autre métaphysicien, Thomas Reid (*Essay on the intellectual powers of man*, p. 110, chap. 5) : *Si l'on demande à quel âge les hommes commencent à former des conceptions générales, je réponds : aussitôt qu'un enfant peut dire, avec intelligence de la chose, qu'il a deux frères ou deux sœurs. Dès qu'il se sert du pluriel, il doit avoir des idées générales, car aucun individu ne comporte le pluriel.*

« Aucun individu considéré isolément ne comporte le pluriel sans doute; mais quand l'enfant voit deux objets à la fois, l'impression qu'il reçoit n'est point la même que lorsqu'il n'en aperçoit qu'un. Ce n'est pas s'élever aux idées générales que de voir deux yeux dans un visage, ou plusieurs soldats dans un bataillon, c'est reconnaître la parité des objets qu'on embrasse d'un même coup d'œil. Or, comme l'effet produit sur l'enfant par cette perception composée est nouveau pour lui, il a besoin d'une manière nouvelle de la désigner, et il se sert alors du pluriel (87).

« Que les noms d'espèces, que les termes qui expriment le pluriel, servent par la suite à l'enfant à saisir les véritables idées générales, voilà ce qui est parfaitement exact. Le mot prend peu à peu de la consistance dans l'esprit, il devient objet à son tour, et l'attention qui se porte sur l'expression remonte par cet échelon aux abstractions proprement dites.

« La différence entre les enfants et nous, sous ce rapport, me semble tenir à la grande différence de notre existence morale et de la leur. Dans leur vie toute d'images, toute d'impressions et de désirs, les mots tiennent très-peu de place; l'enfant s'en sert, mais sans y arrêter son esprit; il voit toujours la chose même, et l'idée en conséquence reste particulière pour lui. Les enfants ont une faculté d'association merveilleuse : tout s'enchaîne, tout s'attire réciproquement dans leur cerveau; les images se réveillent les unes les autres, et entraînent à leur suite le mot. Quand ce mot passe d'un objet à un autre, c'est par l'effet d'un rapport moins apprécié que senti, et l'enfant ne s'aperçoit distinctement ni de l'analogie ni des différences.

« Chez ceux qui réfléchissent, il en est autrement : les termes généraux tels que ceux d'espèce désignent un trait de ressemblance parfaitement défini. Ils réunissent, comme un faisceau, le souvenir d'une multitude de noms individuels, et deviennent pour leur esprit un moyen de manier légèrement une grande masse d'idées. Ces mots offrent ainsi un secours puissant à l'intelligence, un secours qui a ouvert à l'homme l'entrée des sciences et lui a soumis le monde physique et moral. Mais plus les mots jouent un rôle important dans l'exercice de la pensée, plus les images

(86) « Lorsque ceci a été écrit, je ne connaissais pas encore l'ouvrage de M. Maine Biran, intitulé *Influence de l'habitude sur la faculté de penser.* L'auteur, qui analyse avec une grande sagacité plusieurs phénomènes psychologiques, y exprime, dans le langage de la science, les mêmes idées que j'ai énoncées. Selon lui, une qualité frappante dans un objet peut devenir un *signe d'habitude qui entraîne ainsi mécaniquement l'apparition de l'ensemble des qualités ou impressions associées*. C'est, dit-il dans une note, *sur cet effet premier des signes d'habitude qu'est fondée la conversation prompte et naturelle des noms individuels en termes généraux et appellatifs*, p. 55, § 3 et 8. »

(87) « Ce sont là les *idées concrètes* de Charles Bonnet, celles que représentent les noms collectifs *troupeau*, *ville*, *peuple*, noms qui tous répondent à la sensation produite par des objets semblables vus à la fois. Ce penseur dit qu'elles sont, ainsi que les idées simples, de purs résultats de l'action des objets sur les sens, et (comme tout ce qui tient aux lois primitives de notre être) absolument indépendantes de toute opération de l'esprit. » (*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, § 201, 205, 211.)

reculent au loin, et plus la scène est décolorée. Le moment brillant de notre existence est celui où les images et les expressions également abondantes marchent de pair, s'appellent et se répondent avec facilité en offrant une heureuse harmonie. Quand il n'en est plus ainsi, quand les tableaux viennent à s'effacer et les sentiments qu'ils excitaient à se refroidir, alors les mots peuvent régner seuls, vains simulacres de pensées éteintes, représentation mensongère qui bientôt ne produit plus même d'illusion. Tel serait l'effet infaillible de l'âge, si l'on n'entretenait pas dans l'âme un foyer de vie et de chaleur.

« Des facultés physiques tout aussi remarquables dans leur genre que des facultés morales, contribuent à faciliter à l'enfant l'apprentissage du langage. C'est là ce que mettent dans le plus grand jour les belles expériences sur les sourds-muets, publiées par par M. Itard, excellent observateur autant que médecin habile (*Traité des maladies de l'oreille et de l'audition*, tom. II, pag. 285. (*Voy.* la note IV, à la fin du volume). Après avoir donné le détail de ses expériences, ce savant en tire la conclusion suivante : *Ainsi*, dit-il, *voilà bien constatée cette supériorité d'imitation vocale que l'enfant en bas âge a sur l'adolescent, supériorité fondée sur deux différences bien tranchées et bien établies par mes propres expériences, desquelles il résulte : 1° que l'enfant imite de son propre mouvement, tandis que chez l'adolescent, il faut que l'imitation soit provoquée ; 2° que l'enfant n'a besoin pour parler que d'entendre, lorsque, pour remplir la même fonction, l'adolescent a besoin d'écouter et de regarder.*

« On voit ensuite (p. 502) quelles difficultés M. Itard éprouva quand il voulut faire émettre et prolonger des sons à des sourds-muets qui avaient déjà, grâce à lui, l'ouïe passablement formée, mais qui ne savaient pas gouverner leurs poumons et leur gosier. Il faut lire ces curieux détails dans le livre même, pour comprendre ce que serait l'art de parler, s'il fallait l'étudier méthodiquement, sans avoir eu la nature pour maître dans le premier âge.

« Mais avec quel plaisir, quelle étonnante rapidité, l'enfant n'avance-t-il pas dans cette étude, une fois qu'il en a franchi les premiers pas ? Tous les jours il se sert de termes nouveaux, il s'engage dans de plus longues phrases. L'amusement qu'il trouve à parler est intarissable. Quand il voit une chose qui l'intéresse, il répète vingt fois qu'il la voit, avec une satisfaction dont nous n'avons pas l'idée. Il se raconte à lui-même ce qui le frappe ; le pouvoir qu'il a de prolonger ainsi son impression le ravit ; et une fierté mêlée de joie éclate dans ses yeux. Si c'est la difficulté d'articuler les sons qui l'arrête, il se tourmente, devient rouge, jusqu'à ce que le mot ait pris l'essor. Au commencement, il se contente à peu de frais, mais peu à peu il devient plus difficile ; la syllabe accentuée, qui d'abord avait excité seule son attention, est successivement accompagnée de toutes les autres, il se corrige de lui-même et ne trouve point cet amusement à estropier les mots auquel les enfants ne deviennent que trop sensibles dans la suite ; la satisfaction de parler comme les grandes personnes lui suffit.

» Le plaisir est si bien le mobile plutôt que le besoin de l'enfant, qu'il fait des discours beaucoup plus longs dans le contentement que dans le chagrin. Il devient éloquent lorsqu'il est animé par la gaieté ou par l'espérance ; mais, quand on le contrarie, il ne sait plus que murmurer, et le talent chez lui s'évanouit avec la joie.

« Il semble donc qu'il y ait une dispensation particulière de la Providence pour que l'enfant puisse apprendre à parler ; aussi les dons qu'il a reçus, passagers autant que remarquables, ont déjà perdu de leur vertu première, quand son esprit est plus développé. Les enfants de cinq à six ans apprennent peu de mots. On voit, quand ils commencent à lire, qu'ils ne comprennent pas une foule de termes dont on s'est fréquemment servi devant eux dans la conversation ; on dirait qu'une fois qu'ils ont acquis leur petit trésor de mots, ils se reposent et n'en cherchent plus. Ils savent donner des noms à la portion de l'univers qui les intéresse, ce qui reste en dehors les inquiète peu. Une sorte d'instinct les porte même souvent à repousser les acquisitions nouvelles qui pourraient troubler leur joie ou leur paix. Ils sont contents, pourquoi demanderaient-ils davantage ? Leur bonheur est en sûreté comme dans l'enceinte d'une île enchantée, et les flots du monde extérieur grondent inaperçus autour d'eux.

« La facilité à s'exprimer, qui est très-inégale chez les enfants, n'est point généralement proportionnée à la mesure de leur intelligence. Souvent une élocution agréable et rapide ne prouve autre chose que le talent de retenir des phrases faites, tandis qu'une manière de parler plus laborieuse et moins régulière dénote un travail intérieur et le soin de confronter l'expression avec la pensée. Ce dernier cas n'est pas celui où il y a le moins à espérer de l'avenir, non que la mémoire des mots ne soit en elle-même une faculté précieuse, mais parce qu'elle dispense souvent de la combinaison des idées ceux qui n'ont pas un goût particulier pour cet exercice d'esprit.

» De même qu'un seul signe peut servir aux enfants à désigner plusieurs objets, un seul objet est souvent représenté dans leur esprit par différents signes. Aussi apprennent-ils les langues diverses avec une extrême facilité. Les sons s'enchaînent dans leur souvenir comme les images, et un mot entraînant à sa suite tous les mots dont il a été accompagné, les idiomes ne se mêlent pas ensemble dans leurs petits discours. Il n'y a surtout aucun risque de confusion, quand la même personne s'adresse toujours à l'enfant dans la même langue. Alors l'idée de cette personne, se liant dans son souvenir à celle d'une certaine manière de parler, il emploie cette manière en lui répondant.

« C'est là sans doute un moyen commode de faciliter à l'enfant une acquisition impor-

tante, mais je ne crois pas qu'il en résultât un bien grand développement d'intelligence; du moins ne serait-il pas comparable à celui que fait obtenir l'étude régulière d'une langue : il est douteux que la connaissance purement pratique d'un idiome contribue beaucoup à former l'esprit. Ainsi l'on ne voit pas que les habitants des pays frontières qui savent toujours deux langues à la fois, aient l'esprit plus délié que les autres hommes. Et chez ces peuples du Nord, où les enfants apprennent dès le berceau à s'exprimer dans plusieurs idiomes, les génies transcendants ne semblent pas être plus abondants qu'ailleurs, quoiqu'il y règne généralement une facilité de compréhension très-remarquable. Il y aurait à cet égard des faits intéressants à observer : l'union de la pensée et de la parole est si intime, que les effets de leur première association ne sauraient être indifférents. L'influence d'une éducation *polyglotte* serait en conséquence utile à étudier.

« Mais l'habitude de parler correctement la langue maternelle sera toujours la plus essentielle pour les enfants. Une faute qui, pour ne pas être grave, n'en est pas moins très-difficile à réparer en éducation, c'est celle de négliger à cet égard l'emploi des dons si particuliers du premier âge. Les anciens n'avaient pas ce tort à se reprocher, et les soins qu'ils donnaient dès le berceau à l'énonciation paraîtraient actuellement minutieux, pédantesques. Mais dans les pays surtout où la prononciation est vicieuse et où les locutions le sont souvent, des soins pareils seraient un correctif heureux au mauvais effet de l'exemple. Il ne s'agit pas seulement ici d'un agrément; ce qui tient au plus puissant moyen d'influer sur l'imagination ne saurait être envisagé comme frivole. Le langage est l'extérieur de l'âme, et quel empire sur le bonheur et la moralité des autres n'exerce-t-on pas par ce moyen? »

Activité de l'âme. — Facultés intellectuelles. — Vers la fin de la première enfance, l'âme commence à jouir d'une activité et d'une mobilité plus grandes. L'enfant ne dort plus que trois heures par jour d'abord, puis une seule, et à partir de la cinquième année environ, il ne dort plus dans la journée, se contentant de dormir neuf ou dix heures pendant la nuit; mais le sommeil est profond et facile; lorsque la fatigue s'est emparée de lui, il s'endort même en mangeant et en marchant. Comme les notions qui naissent de la sensibilité générale sont encore si confuses qu'en cas de maladie, il ne peut point préciser le siége des douleurs qu'il éprouve, de même il n'est pas encore arrivé à se faire une idée nette de la conscience, et il suit l'impulsion de la nature, sans réfléchir sur lui-même. Sa *connaissance* est tournée tout en dehors, et dirigée vers les objets qui frappent ses sens; la perception et la mémoire l'emportent chez lui sur les autres facultés, et la réceptivité a la prédominance sur la spontanéité.

La *perception* devient plus vivante; les impressions sont passagères, généralement parlant, mais peu à peu elles acquièrent plus de durée. L'attention croît aussi un peu par degrés; en même temps, elle se reporte des phénomènes isolés sur les événements, et des objets sur les rapports, d'abord dans l'espace, puis dans le temps, de manière que l'esprit d'observation se développe. L'enfant ne s'occupe d'abord que du présent et des phénomènes qui agissent actuellement sur ses sens; il ne saisit point encore un récit, et éprouve de l'ennui en l'écoutant. Vers cinq ans seulement, il suit avec intérêt la marche des faits qu'on lui raconte, et il a la faculté de les lier dans son imagination, parce que la parole, dont il jouit pleinement, fournit un point d'appui intérieur à la marche de ses idées. Il cherche, par de fréquentes questions à satisfaire sa curiosité, qui roule plus sur les phénomènes que sur leur cause ou leur but. De cette manière il accroît la masse de ses connaissances, et se trouve plus à son aise dans le monde; comme il y reçoit plus par la parole que par l'intuition sensorielle immédiate, il est soustrait jusqu'à un certain point à l'esclavage des sens, et le commerce qu'il entretient avec des êtres pensants lui apprend à pénétrer plus avant dans son propre intérieur.

La *mémoire* est soutenue par la parole, puisque le mot donne à l'image une forme déterminée et par cela même permanente. D'abord elle consiste uniquement à reconnaître : c'est la simple conscience qu'une impression actuelle ressemble à celle qui a eu lieu déjà auparavant. Plus tard, l'idée antérieure est rappelée par d'autres idées affines. Ainsi la mémoire croît avec la vivacité et la clarté des idées, de même qu'avec la faculté de saisir les relations des choses; c'est précisément l'idée de cette relation, dans la pensée, qui unit les images à l'âme. Au total, l'enfant oublie facilement; cependant il y a quelques impressions qui durent toute la vie.

A mesure que l'activité augmente, l'*entendement* acquiert aussi davantage de spontanéité, et il met de l'ordre et de la liaison dans les idées. Il s'élève par abstraction, du particulier au général, mais s'arrête encore surtout à ce qui frappe les sens, à la réalité; ainsi, à quatre et cinq ans, l'enfant a des idées de nombres, mais en tant seulement qu'il les rattache à des objets. La puissance des idées s'annonce déjà par cette circonstance que l'enfant, avant d'arriver à distinguer l'individu de l'espèce, emploie les noms propres à titre de noms communs, et donne par exemple le nom du chien de la maison à tous les chiens qu'il rencontre.

Ce qu'il y a de surprenant, c'est la rapidité des progrès que fait l'enfant dans l'intelligence de la langue et l'acquisition de son propre fonds pour parler. Nous pourrions même dire qu'un homme fait mettrait presque autant de temps à apprendre un idiome étranger, par l'usage seulement, qu'il en faut à l'enfant pour se mettre en possession de la langue maternelle et par conséquent du langage en général. Sa première éducation, sous ce rapport, consiste en ce qu'on

lui dise le nom d'un objet, dans le même temps qu'on le lui montre. Mais il apprend à connaître les noms d'une foule d'objets sans qu'on ait pris la peine de les lui enseigner. Si ensuite il sait apprécier, d'après un simple son, quel est le mouvement visible qu'on fait en l'imitant (par exemple prendre, donner, aller), cette faculté suppose déjà un certain pouvoir d'abstraction, car elle indique une distinction établie entre le changement et la substance dans laquelle s'opère cette mutation. On accompagne ensuite ces mots de gestes, et de cette manière l'enfant conçoit pour la première fois l'expression subjective (beau, bon, etc.), c'est-à-dire qu'il apprend à connaître les mots indicateurs des qualités des choses, d'après les sensations que ces qualités produisent en nous, attendu que son âme se place, par un effet sympathique d'imagination, dans l'état exprimé par les gestes, qu'elle déduit cet état de la qualité de l'objet, et qu'elle prend le son dont elle a été frappée en même temps pour l'expression de cette qualité : si alors on lui représente physiquement par gestes des qualités objectives, telles que celles d'être grand, petit, éloigné, prochain, et qu'en même temps on les lui nomme, il arrive à comprendre par abstraction, en séparant l'attribut de la substance (88). Cependant parmi les mots de ce genre, il en est fort peu qu'on enseigne ainsi à l'enfant, et il les apprend pour la plupart de lui-même. Mais il apprend aussi des mots dont la signification n'est point immédiatement représentée d'une manière sensible et ne peut être saisie que par la pensée, des mots par conséquent dont on ne peut donner l'explication qu'à l'aide d'autres mots représentant des pensées. C'est ainsi qu'il apprend peu à peu à exprimer, sans guide proprement dit, des idées générales, telles que celles de chose, d'être ; à désigner le nombre, c'est-à-dire à distinguer une chose de plusieurs, à faire connaître s'il conçoit cette chose avec une autre, ou cette autre avec une troisième, à déterminer les relations variables par les divers cas, modes et temps, etc. Il lui faut être depuis longtemps familier avec le nom pour connaître le pronom qui en tient lieu ; il est donc tout naturel que l'enfant désigne d'abord par son nom propre chaque sujet dont il veut parler, et qu'assez tard seulement il parvienne à employer, dans cette vue, des désignations différentes, suivant que le sujet dont il parle est ou lui-même, ou celui à qui il s'adresse, ou un tiers. De ce que, pendant les trois premières années, il se désigne par son propre nom, et parle de lui-même à la troisième personne, on a voulu conclure qu'il n'avait point encore une conscience nette, qu'il ne savait pas encore bien se distinguer des choses extérieures. Mais il y a longtemps que l'enfant possède une conscience générale, autrement il ne pourrait point parler, et il lui est impossible de jamais se mettre en idée sur la même ligne que les autres choses. Loin de là, toute connaissance quelconque des choses part de la conscience ; mais l'enfant, quand il dit *je* ou *moi*, n'acquiert point une conscience d'un ordre plus relevé, une intuition claire de sa nature spirituelle sous le rapport de sa généralité ou de sa particularité. Quand il se désigne par son propre nom, c'est qu'il se pose manifestement lui-même, c'est qu'il n'a pas de manière plus simple et plus naturelle pour se distinguer soi-même de tout autre. Il ne peut arriver que tard à s'apercevoir que celui qui parle désigne sa propre personne par *je*, et à faire l'application de cette coutume à lui-même. Du reste, il y a beaucoup de différences à cet égard ; j'ai observé des enfants qui, dès l'âge de deux ans, employaient *mon* et *mien* presque toujours à propos.

Toutes ces connaissances, l'enfant les acquiert en quatre ou cinq années, par le seul commerce avec sa mère et les personnes qui l'entourent ; il peut même apprendre dans ce laps de temps, non-seulement la langue de sa mère et le patois de sa bonne, mais encore deux ou trois idiomes différents, revêtir simultanément une seule et même pensée de formes tout à fait différentes, et les exprimer dans chacune de ces langues, sans confondre l'une avec l'autre.

D'après cette manière dont l'enfant arrive ainsi par abstraction à connaître la signification de la plupart des mots, il nous est facile de concevoir en quoi consiste le langage et comment on l'apprend. La langue est l'œuvre de la nature humaine intelligente, œuvre dans laquelle l'âme s'exprime comme être indépendant et dégagé du corps. De même que le principe spirituel de la vie se lie à un support matériel dans la génération, se révèle comme créateur dans cette association, et donne à la matière la forme d'un corps organique, afin de pouvoir, par cette union avec une chose finie, se représenter comme individu, de même aussi le langage est un mouvement du corps organique par lequel l'âme se révèle immédiatement dans la sphère des objets sensibles, qui prend toutes les formes, s'attache à toutes les excitations de l'existence intérieure, une sorte d'appareil

(88) « Lorsque l'enfant entend donner une même épithète, celle de *rouge*, par exemple, à une fleur, à une étoffe, aux nuages colorés par le soleil couchant, l'envie qu'il a de comprendre le sens de ce mot l'oblige à comparer ces divers objets, et lui fait découvrir en quoi ils se ressemblent. C'est l'acte par lequel il conçoit en quoi consiste cette ressemblance, qui laisse dans sa mémoire l'idée générale de *rouge*, qui s'associe à ce mot.

« D'autres conceptions de même nature se rapportent aux phénomènes actifs. Ainsi, quand l'enfant entend prononcer les mots *sentir*, *désirer*, *juger*, *vouloir*, il cherche à concevoir ce qu'il y a de commun dans les états ou les actes de la pensée auxquels il entend donner le même nom ; et de là les conceptions que plusieurs psychographes ont appelées avec raison *idées réflexives*, en prenant le mot *réflexion* dans le sens que Locke lui a attribué. Il en est de même des idées des rapports sociaux, du bien et du mal moral, du devoir, etc. » (AMPÈRE, *Essai sur la philosophie des sciences*, Préface, p. LVII.)

consistant uniquement en activité, qui est inépuisable et infini dans ses productions, et qui repose sur des lois simples, éternelles, d'une application générale. De même que le corps, le langage devient un point d'appui pour l'âme; les activités de cette dernière se représentent désormais sous des formes déterminées, le torrent des idées est renfermé dans un lit, et à ce chaos flottant succède une configuration mieux arrêtée : les idées, par cela même qu'elles sont mieux frappées, deviennent plus précises et plus claires; leur persistance plus grande rend l'âme plus indépendante des sens, et le monde intérieur plus puissant contre le monde extérieur; or les idées arrêtées préparent à la pensée, puisqu'on peut les associer ensemble, ou les résoudre en leurs parties : de là, toutes les opérations intellectuelles, toutes les formes de la pensée, comme observer, comparer, généraliser, induire, classer, déduire, etc.

Qu'est-ce qu'*observer?* C'est distinguer, composer et recomposer les éléments d'un objet pour en prendre une connaissance claire et distincte. Or il ne suffit pas d'embrasser d'un regard fixe, immobile, l'ensemble d'un objet, pour s'en former une idée; un tel acte pourra produire une impression vive, mais cette impression ne fera pas connaître l'objet perçu. Ce n'est pas là l'attention. Tout acte d'attention renferme une décomposition, une analyse, une abstraction des parties ou des qualités de son objet. Une éternelle attention qui ne conclurait pas, serait un miracle de patience, un chef-d'œuvre d'inutilité. Mais, pour conclure, il faut qu'une idée se soit produite par l'attention, qu'un mode, un élément quelconque, un rapport, ait été saisi dans l'objet soumis à l'activité sensorielle. Or, comment saisir une qualité sans analyser? Comment analyser sans abstraire? Comment abstraire sans le signe qui nomme, détermine et fixe le mode abstrait?

Et quand vous parviendriez à déterminer ces éléments, ces parties de l'objet que vous étudiez, si, à mesure que vous les observez, vous ne joignez à la distinction intellectuelle une distinction matérielle, si vous ne les marquez du signe qui porte avec lui la lumière, l'ordre, la méthode et la précision, tout retombera dans l'obscurité, la confusion, l'indétermination et ce travail de Sisyphe sera sans cesse à recommencer. La parole est donc la condition de toute observation proprement dite.

Comparer, c'est saisir des rapports, noter des ressemblances et des différences entre les objets. Mais si on ne peut les fixer sous un signe à mesure qu'on les découvre, que retiendra-t-on de la vue de ces rapports? Comment les comparera-t-on eux-mêmes entre eux? « Sans un langage quelconque, la comparaison serait vaine, et ses résultats, sans nom, confus et fugitifs, se succéderaient en nous sans y laisser aucune trace. » (*Traité de Logique*, par DUVAL-JOUVE, p. 204.)

On ne peut *généraliser* qu'on n'ait d'abord observé et comparé ; la parole est donc nécessaire pour la généralisation, puisqu'elle l'est pour ses deux antécédents. Mais, de plus, l'idée générale et les principes généraux ont en eux-mêmes quelque chose de si purement intellectuel, ils sont si peu perceptibles dans la vue des réalités individuelles, que, si on ne les fixait pas sous des formules et des mots spéciaux, ils disparaîtraient de l'esprit immédiatement après y être entrés. Pour la formation des principes généraux, la parole est donc indispensable.

Ce que nous venons de dire de la parole, comme moyen de s'élever aux généralités, s'applique avec la même justesse à la *déduction*. Cela résulte trop évidemment des considérations qui précèdent pour qu'il soit nécessaire d'insister.

Enfin, comment la *classification* pourrait-elle s'accomplir si l'on ne pouvait distinguer par des noms les divers groupes, les genres, les espèces, que l'on a distingués sur la vue de leurs qualités communes? Les sciences de classification dépendent tellement des noms, qu'elles ont reçu de cette dépendance le nom de sciences de nomenclature.

Nous ajouterons que, comme il n'y a point de connaissance véritable et profitable sans l'aide de la mémoire, et que, comme la mémoire n'a de prise sûre et durable qu'au moyen des signes qui expriment les perceptions, la parole assure la conservation, comme elle assure l'acquisition des connaissances. Cela est vrai surtout de tout ce qui est rapports composés, principes généraux, abstractions, lesquels ne peuvent se produire ni se conserver qu'au moyen du langage (89)

(89) Le langage est certainement la condition de toutes les opérations complexes et peut-être de toutes les opérations simples de la pensée. » (COUSIN, *Cours de* 1819, 1re partie, p. 109.)

« Les opérations intellectuelles deviennent impossibles sans le secours du langage. Quelle que soit, en effet, celle de nos trois opérations fondamentales que l'on considère, l'idée, le jugement, le raisonnement ont également besoin du langage. » (Jules SIMON, *Manuel de philosophie à l'usage des colléges*, p. 274-278.)— Le même auteur pose ensuite deux faits : « le premier, c'est que le langage naturel est absolument impuissant pour exprimer une idée abstraite; le second, c'est que le plus simple développement de la pensée suppose et exige de nombreuses abstractions. » (*Loc. cit.*)

« La parole accompagne toujours l'attention pour l'aider dans ses travaux. C'est en énonçant successivement les parties, les propriétés, les qualités, les rapports sur lesquels l'attention s'exerce, que nous acquérons une véritable connaissance des objets.

« La parole accompagne toujours la mémoire passive, pour rendre plus sensible et plus distinct ce qui lui est confié. C'est elle qui l'y grave d'une manière profonde et l'y conserve en en ravivant de temps en temps le souvenir, qui s'efface presque toujours, si nous négligeons les moyens qu'elle nous fournit.

« La parole accompagne la mémoire active, pour en rendre le jeu plus facile et plus sûr. C'est elle qui dirige le rayon lumineux que la mémoire active promène dans la chambre obscure, ou plutôt elle est elle-même ce rayon lumineux qui éclaire les

De la comparaison établie entre l'idée particulière qui se présente actuellement à l'esprit et une idée plus générale, formée auparavant, naît le *jugement*. L'enfant a donc la matière du jugement dans sa mémoire enrichie ; il saisit facilement les analogies, et comme il ne s'attache qu'aux surfaces, il devient spirituel ; mais son impartialité fait aussi que souvent il rencontre juste, et par conséquent il est naïf. Il fonde son jugement sur l'impression que font les choses ; de même qu'il a la vue courte au physique, de même aussi il n'embrasse rien dans sa totalité, ne pèse point les motifs, ne calcule pas les suites, et n'arrive jamais à une intuition profonde de l'essence des rapports.

L'enfant, surveillé par la tendresse de ses parents, n'a ni le besoin ni le pouvoir de poursuivre ce qu'on appelle le but réel de la vie, libre de la contrainte qu'impose l'obligation de se procurer le nécessaire, il emploie ses jeunes forces à des jeux qui n'ont en apparence aucun but, mais au fond desquels se trouve un sens de haute portée. Le jeu est un plaisir sensuel, mais dans lequel l'esprit domine et l'activité spontanée joue un rôle créateur. L'enfant franchit les bornes de la réalité en se figurant, pendant qu'il joue, être autre chose que ce qu'il est en effet, et rêvant pour lui un monde qui lui est totalement étranger, son imagination se développe et fait naître l'esprit d'invention; tandis qu'il s'efforce d'atteindre un but imaginaire, ses forces prennent du développement; en voyant ce qu'il a produit, il acquiert la conscience de sa propre force, et les diverses émotions qu'il éprouve impriment un éclat plus vif à tous les ressorts de la vie intérieure. D'abord il ne joue qu'avec des choses, et ce jeu lui plaît d'autant mieux que lui-même l'a trouvé ou préparé, ou qu'il ressemble si peu à ce qu'il représente que l'imagination est contrainte à de plus grands efforts ; ensuite il joue aussi avec d'autres enfants, et ceux-ci ne lui servent d'abord que d'instruments, jusqu'à ce qu'enfin il entre véritablement en rapport avec eux, et que le conflit des forces ouvre devant lui un plus vaste champ. Son imagination ne lui suggère d'abord que des positions; ensuite elle crée des événements, et plus ici l'âme est remuée par les alternatives de crainte et d'espérance, de douleur et de joie, plus le jeu cause de plaisir. Bientôt aussi son imagination veut s'exprimer dans des productions extérieures, et alors il s'élève par degrés d'une sphère restreinte à une autre plus vaste, d'une imitation grossière à une invention qui témoigne plus d'art ; l'enfant barbouille d'abord, puis il construit des maisons, établit des jardins, enfin il découvre des îles désertes, les défriche, et organise un chimérique état. La pensée nue n'a point encore accès dans son âme, il faut qu'elle lui arrive en images, et comme revêtue d'un corps vivant : aussi aime-t-il les récits figurés et faciles à saisir, les fables, les contes. Aussi se plaît-il à faire reparaître devant son imagination les images qu'il connaît déjà, et témoigne-t-il du mécontentement lorsqu'on vient à changer la moindre petite circonstance dans une narration qu'il affectionne. Il aime l'extraordinaire, le merveilleux, et y ajoute foi volontiers, parce que son intelligence ne lui montre pas les bornes du possible. Lorsque le monde visible s'enveloppe du manteau de la nuit, il est saisi du sentiment d'une force spirituelle, sentiment qui, sous la main créatrice de l'imagination, enfante la croyance aux revenants, dont la crainte le poursuit sans même qu'elle ait été provoquée par aucun récit. Enfin l'enfant raconte ses rêveries comme autant d'événements réels, parce qu'elles l'ont absorbé tout entier, et en cela il est plutôt poëte que menteur.

Facultés morales. — Le caractère porte l'empreinte de la vivacité et de la gaieté : l'enfant est joyeux de sentir qu'il y a en lui un principe d'activité, et que sa spontanéité fait chaque jour des progrès. Dans les moments où l'imagination exerce le plus d'empire, par exemple le soir, avant de se mettre au lit, son allégresse va jusqu'à l'extravagance. De même, il a beau se faire mal en jouant, sa joie n'en est point troublée; la prédominance des facultés de l'âme sur la sensibilité générale lui apprend à braver la douleur, et il ne s'amollit que quand on le plaint trop, quand on attache trop d'importance aux maux qu'il s'est attirés. Le cercle de ses relations immédiates s'agrandit peu à peu, et les choses pour lesquelles il a de la réceptivité font sur lui une impression vive, mais peu durable. Il s'égaye et s'attriste aisément, et les émotions se succèdent rapidement en lui. La grande réceptivité dont il est doué lui donne de la tendance à contracter des habitudes, et lui inspire de la docilité. Le sentiment s'exprime librement dans le langage, et les désirs se taisent.

objets que renferme la chambre obscure, et les met à notre disposition.

« C'est par la parole que nous abstrayons, que nous généralisons, que nous classons les êtres, les qualités et les rapports ; or l'intelligence humaine ne se compose que d'abstractions, de généralités et de classifications.

« Comment la vérité s'établit-elle dans l'esprit ? N'est-ce pas par le jugement et les affirmations ? Que seraient les jugements et les affirmations prononcées par l'intelligence, si elle n'était secondée par la parole ? Ils resteraient de même nature que les jugements et les affirmations que prononcent les animaux sur les objets qui agissent directement sur eux, par leurs rapports immédiats à leurs besoins.

« Nous raisonnons, mais que serait le raisonnement sans la parole ?.... Il est donc vrai de dire que toutes les opérations par lesquelles l'intelligence se forme et se développe, sont faites au moyen de la parole, qu'elles ne peuvent se faire sans elle ; qu'ainsi une fois reconnue comme faculté de l'homme, la parole doit être rangée parmi les facultés intellectuelles ; et toute théorie des facultés serait incomplète, si elle ne comprenait celle-là qui féconde toutes les autres. » (CARDAILLAC. *Etudes élém. de phil.*, t. II, p. 332.)

Pendant que l'enfant acquiert plus de liberté dans le choix de ses aliments, qu'il accorde la préférence aux choses douces, et qu'il devient plus ou moins friand, le plaisir que lui fait éprouver tout ce qui a l'apparence de la gaieté et de la vie, tout ce qui appartient ou ressemble à l'homme, éveille aussi en lui le sentiment du beau. Seulement il faut que le beau se présente sous les formes les plus simples, qu'il tombe aisément sous les sens, que sa signification idéale soit masquée, et que, borné au temps ou à l'espace, il soit par conséquent facile à saisir. Ainsi l'enfant affectionne les imitations en petit, mais la beauté d'un paysage ne fait point encore d'impression sur lui. Les chansonnettes, les récits rapides lui plaisent, tandis que les poëmes d'une certaine étendue et d'un style élevé n'ont point d'accès dans son âme. Il a du goût d'abord pour la nature, puis pour l'ordre, et n'aime pas qu'on dérange les objets qui lui appartiennent. Du reste, le plaisir que le beau lui inspire n'est point encore pur ni dégagé de la jouissance sensuelle, car il veut avoir sur-le-champ et tenir entre ses mains ce qui lui plaît.

En effet, l'égoïsme l'emporte encore chez lui sur le sentiment moral. Il a besoin de se fortifier au dedans de lui-même, et de tout rapporter à soi, avant de pouvoir comprendre son propre moi dans des relations d'un ordre plus elevé. Il n'a point encore de sympathie générale, il tourmente les animaux, et se montre d'autant plus dur envers eux qu'ils ressemblent moins à l'homme. Voulant avant tout accomplir sa volonté, parce qu'il n'est point encore en état d'apprécier ce qui peut s'élever contre elle, il oppose son caprice à tous les obstacles : il n'a aucune idée des droits d'autrui, et cherche indistinctement à se procurer tout ce qui le flatte. Marchant ainsi d'un pas chancelant sur la ligne de démarcation entre le bien et le mal, il a été construit par la nature de telle sorte que sa dureté devient force et non cruauté ; son caprice liberté et non opiniâtreté; son désir de posséder, besoin d'acquérir et non avidité.

Comme rien ne parvient à sa vie intérieure que sous la condition de revêtir une forme sensible, de même la loi morale se personnifie en lui sous la forme de ses parents. L'enfant a goûté les premières joies de la vie sur le sein maternel, les attentions de sa mère lui ont continuellement procuré des sensations agréables, et il a pris pour elle un attachement qui devient un amour intime à mesure que son âme continue de se développer. Mais, chez son père, il reconnaît la sévérité et le pouvoir, à côté de la bienveillance, et il se sent de l'estime pour lui. Or l'amour lui inspire de la douceur, et l'estime le porte à l'obéissance. Poussé déjà par son obéissance à l'imitation, et voulant d'ailleurs ressembler à sa mère, qui lui fait toujours du bien, il fait part de ce qu'on lui donne à ses parents, moins volontiers à ses frères ou sœurs, se réjouit de la victoire qu'il vient de remporter sur lui-même, et en tire vanité; mais il s'attend en revanche à des éloges et à des caresses, car il veut faire plaisir et voir de la reconnaissance, et goûter ainsi pour la première fois la joie du bienfait. Pour ne pas perdre l'amour de sa mère et ne point encourir les réprimandes de son père, il se soumet à leurs commandements ; dès qu'il a commis une faute, sa conscience s'éveille à leur aspect, et une lutte a lieu en lui entre la crainte de la honte et du châtiment et le besoin de se débarrasser du poids de sa faute par un aveu sincère. La punition elle-même exerce une influence salutaire sur son sentiment moral, car d'un côté, elle lui apparaît comme la suite nécessaire de l'action dont il s'est rendu coupable, comme l'inévitable effet de l'exercice de la justice, et d'un autre côté elle se montre à ses regards adoucie par l'amour, qui interpose sa médiation entre la faute et la justice; car il prétend à l'équité et à la miséricorde, et se révolte quand on lui applique le droit dans toute sa rigueur; le sentiment d'honneur, qui germe en lui, veut aussi qu'on ne le blesse pas, et il ne faut pas que le châtiment soit connu des étrangers, bien moins encore qu'il ait des témoins.

L'instinct de la sociabilité, dont la tendance immédiate est le plaisir sensuel, a pour fondement un sentiment de sympathie, et développe la moralité. La parole ayant mis l'enfant en rapport avec les autres hommes, il peut devoir à des discours de la joie ou de la tristesse. Il veut plaire et être aimé, mais trouver en cela une jouissance immédiate, et les jeux solitaires ne le flattent plus autant que par le passé. De même qu'en grandissant il devient timide et éprouve une certaine gêne en présence des étrangers, comme s'il sentait sa faiblesse, et craignait de la laisser entrevoir, de même aussi il montre d'abord de la réserve dans la société des autres enfants, mais l'égoïsme et la défiance cèdent promptement à la sympathie et au plaisir, et bientôt commence le jeu, pendant lequel s'organise une espèce de société. Après quelques courts moments de concorde, la licence se manifeste, parce que chaque force suit sa propre direction; chacun veut faire sa volonté, avoir ce qu'il y a de mieux, occuper la première place, et le jeu cesse, parce que le plus faible s'éloigne. Lors d'une nouvelle rencontre, l'enfant apprend à se soumettre à la volonté du plus fort, ou du plus habile, ou de la majorité, afin de ne point être exclu du jeu ou maltraité, et les débats qui avaient lieu précédemment à l'égard de la possession ne se renouvellent plus, parce qu'on s'est aperçu qu'il n'y a que celui qui a vu, saisi ou possédé une chose le premier, qui ait un droit sur elle. De cette manière l'égoïsme trouve ses bornes dans le conflit des forces.

En reconnaissant ainsi un but supérieur, l'enfant apprend à se soumettre à la loi de la nécessité, tandis qu'il avait été jusqu'alors totalement dépourvu d'empire sur lui-même. Il s'était d'abord contenté de désirer ; mais, quand le jugement se développe en lui, il acquiert la volonté, à laquelle la conscience de sa propre force, notamment la faculté de changer de lieu et celle de parler, procurent

à la fois et plus d'étendue et plus de précision. L'enfant apprend à déployer ses forces pour atteindre au but, quand il rencontre des obstacles, et la ruse ne lui est pas non plus étrangère lorsque sa force ne suffit point.

Le penchant à agir prédomine chez l'enfant; car il ne s'agit pas pour lui d'arriver à un résultat immédiat, mais seulement d'exercer ses forces, de perfectionner ses sens, d'enrichir sa mémoire, de développer son intelligence, et d'accroître l'évidence du sentiment de soi-même. Aussi a-t-il pour caractère une continuelle mobilité. Dès que sa force musculaire peut lui servir à changer de lieu, il se met à sautiller et à sauter, négligeant, dans les transports de sa joie, de ne pas prodiguer ses forces au delà du besoin : il aime les jeux bruyants, et se complaît au bruit qu'il produit, parce que c'est un moyen de rendre apparente à ses sens l'énergie qui l'anime; la malice, le goût de la destruction, le plaisir de nuire sont également des moyens de donner un corps au sentiment de la force intérieure. Le penchant à créer se manifeste en même temps que le goût pour les formes : l'enfant, qui n'avait fait d'abord que griffonner, satisfait de la faculté qu'il témoignait ainsi de produire des choses visibles, se met ensuite à tracer des figures, à esquisser des têtes d'homme, des maisons, des arbres. Dès que ses mouvements ont acquis plus d'aplomb et de facilité, il devient entreprenant; dépourvu d'abord de prudence, parce qu'il ne connaît point le danger, les maux qu'il s'attire lui inspirent peu à peu de la circonspection. Sa curiosité est un besoin d'acquérir de nouvelles idées, et son instinct imitateur, qui naît en partie du besoin d'activité, en partie aussi de la sympathie, le conduit à de nouveaux essais, multiplie ses progrès, fait naître enfin chez lui le sentiment de l'honneur, parce qu'il est fier d'accomplir un travail quelconque ou de s'acquitter d'une mission dont on l'a chargé.

Dans toute créature vivante il y a une force centrale qui préside à son développement, et par laquelle elle tend à se constituer en forme individuelle, distincte de toutes les autres existences. Mais parmi les êtres qui habitent ce monde, les uns vivent sans savoir qu'ils vivent ni comment ils vivent, suivant instinctivement les lois de la nature sans les connaître, sans pouvoir en combattre ni en aider l'application; tandis que d'autres ont la puissance de se regarder eux-mêmes en même temps qu'ils se développent, de se représenter par la réflexion ce qui se passe en eux, et d'ajouter ou d'opposer l'influence de leur volonté et de leur activité à l'action des lois auxquelles ils sont soumis. Dans ces derniers, qu'on appelle *agents moraux*, il y a deux sphères d'existence, qui se mêlent l'une à l'autre sans jamais se confondre, comme ces fleuves dont on distingue toujours les eaux dans le lac qui les reçoit. L'existence physique leur est commune avec les êtres purement physiques; l'existence psychique, celle dont l'intelligence et la liberté sont les propriétés essentielles, et qui est appelée à gouverner l'autre, leur est propre, et prouve qu'il y a en eux une nature supérieure. Or, quand l'homme commence à se développer, la nature psychique étant enfermée dans la nature physique, et ne pouvant agir qu'en union avec elle, tant que l'âme, dominée par les besoins du corps, en suit aveuglément les impulsions et ne reçoit aucune influence morale qui la porte à se sentir en elle-même, il n'y a point de raison pour qu'elle se distingue de l'autre nature; il y a unité dans le développement humain : l'homme n'est pas divisé en lui, il n'a point conscience de lui, comme distinct de son organisme. C'est l'innocence ou plutôt l'ignorance de l'enfant, qui ne connaît d'autre loi que celle de l'instinct, et pour lequel il n'y a encore ni bien ni mal moral. Jusqu'à ce moment c'est un individu, mais non encore une personne. L'individualité est commune aux personnes et aux choses ; c'est ce par quoi une existence se distingue extérieurement d'une autre ; c'est sa forme, sa détermination dans l'espace, la circonscription de son développement. La personnalité au contraire est toute intérieure, subjective. Elle réside au foyer de l'existence ; elle est justement ce par quoi le foyer se pose comme foyer, en se reconnaissant comme tel par opposition à ce qui n'est pas lui. La mutilation du corps d'un homme entame son individu ; elle ne touche point à la personnalité, qui subsiste entière dans la conscience, malgré le changement de la forme extérieure. La conscience se constitue par la réflexion du moi sur lui-même, se distinguant ainsi du non-moi objectif et même du non-moi subjectif, c'est-à-dire de la nature physique à laquelle l'âme est unie, et du corps qui en est l'enveloppe. Comment se fait cette distinction des deux natures si étroitement unies par les liens de la vie? Question que l'expérience peut résoudre et dont la solution intéresse gravement l'art d'élever et de former les hommes.

Gardons-nous de croire que l'homme intelligent et moral se développe spontanément et sans le secours d'une puissance et d'une direction externes. Rien ne se fait de soi-même ou dans les créatures, et cela parce qu'elles sont créatures, c'est-à-dire n'ayant point en elles le principe de leur être ni la raison de leur développement. Il en va de l'homme moral comme de l'homme physique ; il dormirait éternellement dans son germe, sans une excitation qui le réveille et le vivifie. Alors seulement, à la capacité de vivre s'ajoute l'actualité de la vie. Supposez qu'un enfant ne reçoive aucune parole d'instruction, ou à cause de l'occlusion de ses sens, ou par un isolement complet de ses semblables ; qu'il soit perdu dans les forêts, enfermé dans une retraite cachée, ou telle autre hypothèse que vous voudrez ; la nature psychique restera inerte en lui, latente, sans rayonnement, sans manifestation, c'est-à-dire sans réaction, parce qu'elle ne recevra point d'action qui lui convienne. L'homme physique se développera seul, en raison des influences terrestres qui le pénètrent ; et l'intelligence et la volonté

demeureront enfouies dans les instincts et les désirs de l'animalité. Tels les enfants dans leur premier âge; tels certains hommes qui restent enfants toute leur vie, par défaut de développement moral, comme les idiots et les crétins. Tels jusqu'à un certain point ceux qui s'abrutissent par la débauche, par l'ivrognerie, par l'habitude des vices les plus honteux. Ils en viennent à perdre la conscience de leur âme, et c'est ce qui explique l'absence des remords dans l'excès du crime. Tels encore nous devenons par certaines maladies, dans le sommeil, par l'âge, quand la caducité nous ramène à l'enfance. Dans tous ces cas la personnalité n'existe pas, ou défaille. L'homme ne se connaît point, ne se possède point lui-même ; il n'a pas la présence d'esprit ni le gouvernement de sa volonté, et ainsi sa responsabilité est nulle ou diminuée, parce qu'il n'est plus la cause intelligente de ses actes. Il faut donc, pour faire passer de puissance en acte la nature psychique, une stimulation analogue, c'est-à-dire une influence intelligente et morale, laquelle ne peut parvenir à l'âme humaine dans son état présent que par la parole. C'est par la parole de son semblable que l'enfant apprend à se connaître en s'opposant à ce qui n'est pas lui ; et plus la première parole qui le pénètre est intelligente et morale, pleine d'esprit, de sentiment, d'âme, plus vivement elle excitera son âme, son esprit, toute sa nature psychique. Une fois excitée, cette nature réagit et tend à se poser au dehors dans ses facultés, dans sa forme spirituelle, comme la nature physique se constitue dans la forme matérielle de l'organisme.

Or il arrive un moment où ces deux développements simultanés se heurtent et se contrarient ; le corps demandant une chose et y poussant par toute la force de l'instinct ; l'âme instruite par la parole, éclairée par une lumière supérieure, ne voulant pas ce que demande le corps et résistant à l'entraînement instinctif ; ou si elle y a cédé, sentant de la honte, du regret, des remords. C'est par cette première contradiction entre l'obligation morale et les exigences animales, que l'âme et le corps commencent à se distinguer, à se séparer, et que la personne psychique s'oppose à l'individualité physique. Alors s'établit cette lutte de tous les instants qui ne finit que par la soumission complète de l'un des deux antagonistes : fin légitime et honorable quand le corps est dompté et obéit à l'âme en serviteur docile ; fin ignominieuse et déplorable quand l'âme succombe et devient la servante du corps. Dans le premier cas l'homme est fidèle à sa destination, qui est de gouverner la terre et tout ce qui est de la terre, pour la mettre en harmonie avec le monde supérieur et la relier au ciel. Dans le second, il se dégrade en manquant à sa haute nature et à sa vocation ; il tombe sous l'empire de la fatalité qu'il devait dominer ; il se perd et perd avec lui les créatures qui attendaient de lui leur réhabilitation et leur salut ; en même temps qu'il manque à son Créateur qui l'a placé sur la terre pour être son coopérateur et son représentant.

On comprend d'après cela l'importance de la première éducation, et quelle immense influence elle exerce sur la destinée des hommes. Heureux celui dont le cou a été courbé de bonne heure par la discipline ! dit l'Ecriture. Heureux celui qui a reçu dans son enfance une parole d'autorité, posant devant lui le bien et le mal, la vie et la mort, et qui, en le mettant dans la nécessité de choisir entre ces termes contraires, a excité le développement de sa liberté, et lui a donné par elle la conscience des deux natures qui le constituent, et ainsi de ce qu'il y a en lui de noble et d'ignoble, de céleste et de terrestre, de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, de l'âme et du corps. Celui qui est entré de bonne heure en lutte avec lui-même, et qui dans les combats continuels qu'il a soutenus contre les puissances de la nature physique, a eu l'occasion de déployer toutes les forces de son âme, toutes les ressources de son esprit, celui-là a pu acquérir la conscience pleine de son moi, de sa personne, de sa vraie nature, en l'expérimentant dans ce qu'elle a de plus profond, de plus vivant et de plus digne. *Voy*. M. l'abbé BAUTAIN, *Psychologie expérimentale*, t. I.

§ III. — *Nouvelles considérations sur le développement de l'intelligence. — Rôle psychologique du langage. — Controverse. — Nouveaux aperçus. — Génération intellectuelle.*

> L'homme vit maintenant; il pense, il aime, il nomme ceux qu'il aime, il leur rend en une parole tout l'amour qu'il en a reçu.
>
> (LACORDAIRE.)
>
> Nous pouvons presque aussi facilement imaginer notre âme sans aucun corps, que nos pensées sans les formes de leur expression extérieure.
>
> (Cardinal WISEMAN, *Disc. sur les rapports*, etc., disc. 1.)

Dans l'homme actuel et suivant l'ordre naturel de son développement, la formation de la conscience part de la sensation ou de l'impression des objets physiques sur le corps, les organes et les sens. L'enfant a d'abord le sentiment vague de la vie et du besoin de la nourriture. La recevant d'un autre être, dans les yeux duquel il se réfléchit d'abord, il commence à pressentir une distinction entre lui et sa nourrice, puis entre lui et les objets qui l'entourent. Obscure, confuse et tout instinctive à son origine, la conscience se détermine graduellement dans l'enfant par les sensations répétées qu'il éprouve et par la réaction organique qu'il exerce. Jusque-là il est comme identifié, fondu avec ce qui l'environne, il ne sait pas qu'il existe dans le monde, distinct du monde. Il se voit objectivement ; il se nomme à la troisième personne. Il n'y a encore pour lui ni moi, ni non-moi.

Quand l'homme entre en commerce avec ses semblables par la parole, il reçoit au moyen du langage l'action des esprits qui l'entourent, et il réagit vers eux par le même moyen. Par là il acquiert la conscience de ce qu'il pense, la conscience logique. Il réflé-

çoit sa pensée et se la représente en lui-même, puis il l'exprime hors de lui. Il se distingue, lui écoutant de lui parlant, et de celui qui lui parle. Il discerne l'action du non-moi, qui vient du dehors, de sa propre réaction qui sort de son intérieur. En un mot, il se pose comme un être intelligent, pensant dans sa sphère intellectuelle. Il se détermine de plus en plus en lui; et l'individualité, s'élevant au sentiment de l'unité personnelle, se prononce par le signe de la première personne *je* ou *moi*.

Le développement de la conscience se fait en deux temps principaux, dont chacun est marqué par un caractère particulier. Le premier se résume dans le sentiment de l'individualité, le second dans la conscience de l'unité personnelle. L'enfant se connaît d'abord comme individu, en contact et en opposition avec les autres individus qui l'entourent. Le premier individu dont il se distingue est sa mère ou la personne qui lui en tient lieu. Rien n'est plus propre à exciter son développement que l'action incessante et si pénétrante de l'œil d'une mère. Elle couve pour ainsi dire son enfant du regard, pour faire éclore en lui, par la chaleur de sa tendresse, la vie de l'âme et la réaction de l'amour. Elle l'entoure de ses bras, le presse sur son sein, le réchauffe de son haleine, le couvre de ses baisers; elle l'inonde en quelque sorte d'une rosée, d'une pluie d'affection qui fait germer la semence psychique. Le premier regard de l'enfant se fixe sur sa mère, et c'est dans l'œil maternel qu'il se voit en objectivité ou se réfléchit pour la première fois. Dès lors il tend à se distinguer de plus en plus des objets qui l'environnent et qui sont nécessaires au soutien de son existence; c'est toujours le besoin qui amène cette distinction, et elle se tranche et se précise davantage à mesure que les besoins se multiplient. Alors aussi commence le va et vient, l'acte et le réacte continuel entre lui et ce qui l'entoure; éprouvant l'action des objets dans toute la périphérie de son corps, et pouvant réagir par ses membres et ses muscles vers tous les points, il apprend, par la continuité des impressions reçues et des réactions organiques, à reconnaître l'étendue de son corps, et acquiert ainsi la notion encore vague et confuse de son individualité. Il ne se connaît jusqu'à ce moment que par le dehors, par sa forme extérieure, à peu près comme on se voit dans un miroir. C'est pourquoi, quand il commence à parler de lui, il emploie la troisième personne et se nomme par son nom, comme s'il s'agissait d'un autre, parce qu'il n'a point encore fait l'acte de réflexion qui peut saisir le moi au dedans. Il se passe probablement dans l'animal quelque chose d'analogue, puisqu'il distingue son individu de tout autre.

Mais ce qui ne se trouve point dans la bête, et ce qui ne peut s'y trouver, parce qu'elle est incapable de réfléchir activement et par conséquent de penser, c'est le sentiment de la personnalité, la conscience de l'unité personnelle. L'enfant ne l'acquiert que lorsqu'il commence à comprendre la parole et à parler avec intelligence, ce qui suppose qu'il s'est réfléchi lui-même pour se regarder au dedans. Il faut pour cela que son entendement soit déjà posé; car cette réflexion ne peut avoir lieu que dans l'entendement. Il est bien difficile de préciser le moment où ce dégagement de l'homme raisonnable s'opère. Mais comme la réaction suppose toujours une action analogue qui l'excite, on peut affirmer que le moi de l'enfant est éveillé par l'opposition d'un autre moi qui se fait sentir à lui par la parole ou par des actes. La personnalité, la volonté réfléchie d'un autre être s'imposant à sa personne, à sa volonté, le refoule sur lui, et lui donne par ce retour au dedans, qui provoque la réflexion, la conscience de lui-même. Ce qui est constant, c'est qu'aussitôt qu'il a saisi son moi, l'expression lui est donnée pour le poser au dehors, et dès lors il ne parle plus de lui comme d'un objet; il se nomme à la première personne; il s'appelle *moi*. Dès ce moment il prend en main le gouvernement de son existence et la direction de ses actes, autant que sa faiblesse et son ignorance le lui permettent. Rien ne se passe plus en lui et dans sa sphère, que son moi et sa volonté propre n'y interviennent, et si on le laisse aller, cette volonté propre naissante, ce moi à peine éclos va s'exalter au point de dominer tout ce qui l'entoure, de faire opposition à tout et de n'en souffrir aucune.

Quoi qu'il en soit, il commence à penser, dès qu'il s'est réfléchi en lui-même; la vie intellectuelle s'établit; il se pose dans le monde intérieur de son entendement, où vient se représenter tout ce qu'il voit, sent et éprouve. Ce monde, qui est proprement la sphère de sa raison, devient pour lui un intermédiaire entre le monde physique qui affecte ses sens, et le monde supérieur avec lequel son intelligence et son âme communiqueront plus tard. L'enfant le constitue par la réflexion active de son esprit; et tout ce qui y paraît et s'y développe ne prend d'existence rationnelle que par des signes abstraits, instruments nécessaires de l'exercice de la raison. Nos pensées, nos réflexions et toutes les opérations qu'elles supposent, se font à l'aide des signes du langage. C'est pourquoi l'enfant parle avant de penser; car c'est seulement en entendant parler qu'il acquiert par l'ouïe les signes nécessaires à la formation et à l'expression de sa pensée.

Penser, c'est d'abord représenter par des signes ce que nous sentons, ce que nous concevons, comme, avant de calculer, il faut établir la numération, ou déterminer la valeur des nombres par des chiffres; puis on cherche les rapports des nombres en combinant leurs signes. Ainsi, après avoir nommé les conceptions, nous tâchons d'en percevoir et d'en démontrer les rapports par la combinaison des mots qui les expriment. Il n'est point facile d'arriver à la conscience complète de sa pensée. La plupart des hommes ne savent ce qu'ils pensent; c'est pourquoi si peu savent ce qu'ils disent. Pour bien se

comprendre, il faut commencer par se parler à soi-même. La pensée, si abstraite qu'elle soit, n'est jamais qu'une parole intérieure. Or c'est quand l'enfant devient capable de se parler ainsi au dedans et d'objectiver par la réflexion ce qu'il sent, conçoit et veut, qu'il acquiert la conscience du moi et de sa personne. Plus il pense et parle, plus ce sentiment devient net et profond. Il distingue très-bien ce qu'on lui dit de ce qu'il dit, quand il parle et quand il écoute. Il sent le travail de son esprit pour réagir vers la parole qui lui est adressée; et la conscience de son moi se détermine et s'affermit à mesure que cette réaction est plus vive et plus répétée.

Le moi, ayant conscience de lui-même, est la condition nécessaire de la personnalité humaine; car il faut que l'homme se connaisse et connaisse ce qui l'affecte, pour pouvoir agir librement, et décider ainsi par son choix la direction de sa vie. Le moi, source de toutes les misères de l'humanité, quand il va jusqu'à l'égoïsme, est donc aussi le fondement de sa grandeur, et il n'est jamais plus beau et ne déploie plus de force ou une vertu plus élevée, que quand il s'applique à se maintenir dans les bornes du devoir, à s'abaisser devant la loi, à faire abnégation de lui-même. C'est à ce but que doit le mener l'éducation morale. Elle commence son œuvre aussitôt que le moi est posé, luttant sans cesse contre les mauvais penchants de la nature inférieure, contre les tentations grossières, et surtout contre la tendance originellement vicieuse, qui est dans chaque homme depuis la chute du premier homme, à faire de son moi le centre du monde, comme il est le centre de son individualité, et à tout rapporter à soi, pour tout absorber et dominer. Ici est la raison profonde des lois divines et humaines et des institutions qui en ressortent, pour diriger et contenir dans la ligne du devoir, de la justice et du bien le moi de l'individu et du genre.

Rentrons dans l'étude analytique des phénomènes intellectuels et de leur générateur primitif et nécessaire, le langage.

Dans sa plus grande généralité et par conséquent dans sa plus grande simplicité, une connaissance ou perception consiste à voir, ou à s'apercevoir, ou à comprendre, ou à savoir, qu'un *objet* est avec telle ou telle *qualité*.

La perception est un fait éminemment simple et indécomposable dans sa production; il a lieu dans sa totalité ou il n'a pas lieu. Un objet ne se montre pas sans une qualité, ni une qualité sans un objet, et tel est le rapport qui unit la qualité à l'objet, que l'on voit l'objet et la qualité qui le rend évident, ou qu'on ne voit rien du tout. Ainsi, comme fait, la perception ne se produit pas à demi, et ne résulte pas d'éléments qui se réunissent successivement pour la constituer.

Mais si, dans sa production et dans ce qu'il a d'*objectif*, ce fait est indécomposable, il n'en est plus de même après sa production et dans ce qu'il a de purement *subjectif*. L'être intelligent voit l'objet et voit la qualité indivisiblement unis dans leur rapport; mais par suite d'un pouvoir dont il est doué, il peut concevoir la séparation de l'objet de la qualité; il peut au moins ne s'attacher qu'à la vue de la *qualité*, ne conserver que la vue de la qualité sans la vue de l'*objet*, ou réciproquement. Or, cette vue isolée d'un objet ou d'une qualité nécessairement unis dans le fait réel et total de la perception, c'est l'idée *abstraite*, c'est l'*abstraction*.

Ainsi, par exemple, je ne vois pas un objet avant et sans une couleur, ni une couleur sans et avant un objet, je vois nécessairement l'un et l'autre simultanément et unis; mais je puis négliger la vue de l'objet pour ne m'attacher qu'à la vue de la couleur, ou réciproquement: voir un objet et sa couleur est une *perception;* la vue isolée de l'objet ou celle de la couleur est l'*idée abstraite*.

Ainsi, dans toute perception, il y a trois idées que l'on peut isoler, l'idée de l'*objet*, l'idée de la *qualité* et l'idée du *rapport* qui les unit.

Et si, pour saisir mieux encore les relations de la perception et de l'idée, nous les considérons dans leur expression par la parole, nous trouverons que *la perception s'exprime par la proposition*, et l'*idée, par le mot*. La connaissance ou perception est un fait intellectuel entier et complet; l'idée est encore un fait intellectuel, elle est encore de la connaissance, mais une connaissance incomplète, brisée et décomposée (90). De même la proposition est seule une expres-

(90) Une idée pure ne serait jamais qu'un produit incomplet de l'intelligence. Que quelqu'un prononce devant nous le mot *homme*. Ce mot exprime une idée, mais n'offre pas un sens complet. Car que veut-on nous faire entendre? qu'on pense à l'*homme*, qu'on le connaît, qu'on l'étudie, qu'on l'aime, qu'on le hait, qu'on l'estime, qu'on le plaint, etc.? Ce mot est susceptible de mille interprétations. Cependant nous avons pris pour exemple un substantif, c'est-à-dire la seule espèce de mots qui semble exprimer une idée entière. Car toutes les autres espèces de mots, à l'exception du verbe, qui peut à lui seul traduire un jugement, impliquent toujours un rapport à quelque chose qu'ils ne font pas connaître et n'expriment par conséquent que des fragments de pensée. Aucun mot n'existe pour soi et ne se suffit à lui-même. Chaque espèce de mots est, par sa nature, destinée à former un élément dans une combinaison, et cette combinaison, unique objet du langage, n'est autre que la proposition, qui seule forme un tout dans l'intelligence. Puisque l'idée n'est en soi que le résultat d'une abstraction psychologique, elle ne s'offre point à nous comme un objet immédiat d'analyse; puisque dans sa réalité elle est inséparable du jugement qui lui communique, avec le complément de son existence, la forme et le caractère dont elle est revêtue; elle n'est point intelligible en elle-même, elle ne l'est que dans le jugement, et c'est dans le jugement que nous devons essayer de saisir la nature, d'apprécier l'étendue de notre connaissance.

Ces considérations nous fournissent un nouvel argument contre la possibilité de l'invention du langage.

Dans tous nos jugements le sujet est nécessaire-

sion complète; le mot est encore une expression, mais si incomplète, qu'ainsi isolé il ne représente rien de réel. Et comme on ne parle pas sans parler d'une chose et de ses qualités, on ne connaît pas sans connaître une chose et ses qualités; avec cette différence toutefois que, quand on parle, les paroles se succèdent suivant tel ou tel ordre, tandis que, quand on connaît, on ne connaît pas d'abord l'objet et puis la qualité, mais d'un seul et même coup l'objet et la qualité, unis dans leur étroit rapport. Tout est simultané dans le fait de connaître, et si, dans le langage, l'on exprime l'objet et la qualité par un terme et puis par un autre terme, ce n'est pas pour noter par la place des termes la place relative dans la perception de l'objet et de sa qualité, leur antériorité et leur postériorité: c'est tout simplement pour noter leur distinction et leur relation.

La perception résulte de l'évidence des objets; l'idée résulte du pouvoir qu'a l'être intelligent de décomposer ses perceptions. Les objets se montrant dans l'unité concrète de leur existence, ne déterminent point des idées, mais des perceptions. A la perception répond un objet réel, une réalité évidente; à l'idée pure et isolée ne répond aucune réalité ainsi isolée. Ainsi, à la perception que ce papier est blanc, répond comme réalité objective ce papier blanc; à l'idée isolée de *papier* ou à celle de qualité *blanc* ne répond rien de tel, car ce papier ne peut ni exister ni se rendre évident et se montrer, sans être et se montrer *blanc*, ou *gris*, ou *rude*, ou *doux*, ou avec une qualité quelconque, sans quoi on serait forcé d'admettre des objets sans qualités, ou des qualités sans objets; des qualités qui n'appartiendraient à rien, ou des objets qui ne seraient rien. On ne compose donc point les perceptions de la réalité avec des idées, puisque les objets ne déterminent point des idées, mais des perceptions; mais en décomposant ces perceptions, on trouve l'idée et on la dégage.

L'*idée* est donc moins un *élément* qu'un *fragment* de perception. Un élément peut exister d'abord seul et indépendamment de la totalité qu'il concourt à former; un fragment suppose, au contraire, un tout préalablement existant, et ne peut être que le résultat de la décomposition de ce tout. L'*eau*, le *carbone*, etc., qui sont les éléments d'une plante, existent avant elle et sans elle: la tige, les feuilles, les fleurs, etc., en sont des fragments, et n'ont pu exister qu'autant que la plante a existé. Ainsi en est-il de l'idée par rapport à la perception qui la contenait.

La perception, répétons-le, peut seule résulter de l'évidence: l'idée ne résulte de l'évidence qu'en ce qu'elle se trouve dans la perception. Les idées n'existent pas d'abord et par elles-mêmes, ainsi fragmentées et incomplètes, devant constituer la perception par leur rapprochement. On ne peut donc pas dire qu'on acquiert directement des idées, mais on acquiert des connaissances, des perceptions, et de ces perceptions on dégage les idées par un travail d'analyse plus ou moins difficile, selon la clarté de la perception totale. Par exemple, on n'acquiert pas d'abord et isolément l'idée de *cause*, mais par la conscience on se voit être cause, on se connaît comme cause, et de cette connaissance totale l'être intelligent sépare la connaissance partielle et fragmentée qui est l'idée de *cause*. C'est en ce sens seulement qu'on peut dire qu'on acquiert des idées, et qu'on peut rechercher quelle est l'origine de nos idées. L'origine d'une idée est dans le fait total de connaissance qui la renfermait pour la première fois, et dans l'acte ou les actes de décomposition, d'abstraction, qui l'en ont séparée.

Nous avons dit tout à l'heure que l'idée se dégageait de la perception, ou la modalité de la substance, par un travail d'analyse. Approfondissons ce qui se passe dans cette opération.

Rappelons d'abord que nos premières perceptions ou idées sensibles sont nécessairement composées, puisqu'elles ont toujours pour objet des substances revêtues de plusieurs qualités. Il en est de même de nos premières idées intellectuelles, lesquelles nous représentent toujours ou le concours simultané de plusieurs opérations pour un but commun, ou une tendance de chacune d'elles, prise isolément, vers plusieurs fins différentes. Enfin la conscience non plus ne peut nous donner dès l'abord aucune idée simple sur les faits intérieurs. Il suit de là qu'avant le travail de l'esprit secondé par les signes, la pensée, nécessairement complexe, demeure entière et en quelque sorte indivise dans notre esprit. Comme tous les éléments qui la composent ont pris simultanément naissance, tous aussi ils se retracent à la fois dans la conscience, qui ne reçoit de l'ensemble qu'une impression vague et confuse.

Cette complexité, cette espèce de chaos de la pensée primitive ne peut se débrouiller

ment conçu comme une substance. Aucun mode, considéré dans la substance dont il dépend, ne peut être l'objet de l'affirmation. Pour que les modes, qui dans nos premiers jugements figurent comme attributs, puissent fournir des sujets à de nouveaux jugements, il faut que l'esprit, les concevant à part et les détachant par la pensée des sujets auxquels ils appartiennent, les élève à la condition de substances abstraites. De là la nécessité des substantifs abstraits. La formation de cette seconde classe de substantifs a prodigieusement étendu le cercle de nos connaissances. Sans elle, l'homme demeurerait renfermé dans l'analyse de chaque objet individuel; il deviendrait incapable de concevoir cette multitude infinie de relations qu'il établit entre les substances; car toute relation entre deux substances est fondée sur la similitude ou sur la différence que la comparaison permet d'apercevoir entre leurs modes; et l'on ne comprend pas comment l'homme parviendrait à discerner la similitude ou la différence qui existe entre les modes, s'il ne pouvait poser abstraitement les modes comme sujets de ses jugements.

que par l'analyse. Or quel sera l'instrument de cette analyse? Les sens? Examinons. Les sens, nous l'avons vu, sont des machines à abstractions. C'est par leur secours que l'enfant apprend à discerner les objets avant l'emploi des signes. Cette distinction repose évidemment sur une sorte d'analyse, puisque, pour distinguer les objets les uns des autres, il faut avoir saisi entre eux des différences de couleur, de son, d'odeur, de saveur, d'étendue, de forme, de solidité, etc. Mais signalons ici, sous le rapport de la pensée, entre l'homme qui a l'usage du signe et celui qui en est dépourvu, une différence qui n'a pas été assez remarquée: c'est que l'homme, avant le langage, ne pense aux qualités ou modes qu'il a saisis dans les objets qu'en rappelant à sa mémoire les objets mêmes qui ont affecté ses sens. Les choses mêmes se présentent à son esprit, et non les termes qui en sont les signes; il ne pense que par images; penser, pour lui, c'est revoir, c'est éprouver les sensations que l'objet réel aurait excitées. Tout se passe dans sa tête en tableaux ou plutôt en scènes animées où la vie se reproduit partiellement. Il faut donc reconnaître dans l'enfant, dans l'homme, avant le langage, le pouvoir de distinguer les diverses parties d'une impression reçue; mais, nous le répétons, ces détails ne subsisteront dans son esprit qu'identifiés à tel ou tel objet qui les supporte. Ainsi il aura dans l'esprit l'image d'un objet ou blanc, ou chaud, ou rond, etc., déterminé, jamais l'idée de blancheur, de chaleur, de rondeur, etc., et ainsi de mille autres idées de modes ou de rapports (91).

Il importe donc d'établir plusieurs espèces de distinctions entre les idées sensibles: 1° elles peuvent être distinctes, parce que l'analyse en a décomposé les éléments, parce que la comparaison a fait ressortir, parmi les rapports particuliers qui les unissent, les différences précises qui les séparent; 2° les idées sensibles peuvent être distinctes dans un de leurs éléments, en raison de la prédominance qu'un sens donne toujours à ses impressions; 3° enfin une idée sensible peut être distincte dans son ensemble, en raison de la vivacité de l'impression qu'elle fait sur la conscience; l'âme alors embrasse l'objet d'un seul regard sans qu'elle en ait démêlé les qualités diverses ou saisi les détails; mais l'image qu'elle en a conservée est si vive, qu'elle ne le confond avec aucun autre, et elle le reconnaît partout où elle le retrouve. Il y a dans tous les esprits un grand nombre de ces *idées-images* qui n'ont jamais été analysées, et dont chacune dans son ensemble se détache nettement sur le fond de la conscience. Or, si nous observons ce qui se passe dans les animaux, il nous paraîtra évident que, pour établir une distinction entre leurs idées, ils n'ont point recours à l'analyse de leurs éléments: leurs moyens de décomposition sont trop bornés, et il leur serait d'ailleurs impossible de conserver les résultats d'un travail analytique. Chaque idée forme en eux un tableau dont la couleur générale est nette et tranchée, ou dont un seul point est vivement éclairé, et c'est ainsi qu'ils parviennent à distinguer les objets qui les intéressent (92). L'analogie nous autorise à croire qu'il en est de même

(91) « Sans l'usage des signes, dit Dugald-Stewart, toutes nos pensées se seraient bornées aux individus. » (*Elém. de la phil. de l'esprit humain*, t. I, p. 144.) — A part quelques détails peu exacts, l'auteur de l'article *Parole*, dans l'*Encyclopédie du* XIX° siècle, trace de la situation intellectuelle de l'homme dépourvu du signe, un tableau qui peut aider à faire comprendre tout ce que la pensée doit au langage.

« Il n'est pas, dit-il, difficile de s'expliquer ce singulier état de langueur intellectuelle du muet, non du muet à qui l'abbé de l'Epée a révélé un langage symbolique, traduction fidèle du langage vocal, mais du muet abandonné à la seule nature, tel que nous le supposons, du muet qui ne peut ni parler, ni lire, ni voir en lui-même, sous quelque emblème connu, sa propre pensée. Les choses qu'il a vues, les événements dont il a été témoin, les impressions qu'il a ressenties, il les retrouve aisément dans sa mémoire, mais il les retrouve sous leur première forme, plus ou moins affaiblie par le temps; il se souvient des lieux qu'il a habités et les revoit tels qu'il les a laissés, des personnes qu'il a aimées ou redoutées, des émotions qu'il a éprouvées près d'elles. Mais, pour lui, l'idée de paysage ou celle de maison se confond avec la vue intérieure de telle maison ou de tel paysage; le nom de tel homme, ceux de sa mère et de ses frères, sont identiques à la vue intérieure de la personne de sa mère ou de celle de ses amis; l'idée des hommes, en général, se présente sous l'aspect d'une multitude dispersée ou assemblée; l'idée de joie, de chagrin, de justice n'est que le ressentiment plus ou moins profond des sentiments qu'il a éprouvés dans tel ou tel moment de sa vie. Les idées abstraites, il les a donc, mais elles se présentent à lui sous une forme concrète, (qu'est-ce que des idées abstraites sous une forme concrète?) et toujours environnées du cortége nuageux des phénomènes circonstanciels sous lesquels il les a une fois perçues. Il ne peut les en dégager pour les revêtir d'une forme plus pure qui lui permette de les contempler en elles-mêmes, ou qui s'approprie aisément à toutes les hypothèses sous lesquelles se rencontrerait la même idée. Il est donc obligé, pour penser, de remuer en quelque façon d'immenses machines qui fatiguent bientôt sa tête et répandent sur ses conceptions toute sorte d'embarras et de ténèbres. De là l'impossibilité et le dégoût de toute œuvre mentale qui exigerait un peu d'haleine. » — (*Voy.* l'art. SOURDS-MUETS.)

(92) « Les animaux, dit Cuvier, restent toujours à l'état où est l'enfant lorsqu'il ne peut pas encore parler, c'est-à-dire qu'ils apprennent bien à connaître, jusqu'à un certain point, les objets qui leur sont utiles ou nuisibles, à se conduire d'après cette connaissance, mais qu'ils ne viennent jamais jusqu'à posséder et à pouvoir manier des idées générales par le moyen des signes, qui sont l'instrument nécessaire pour conduire jusqu'au raisonnement de l'homme. » (*Hist. des sciences natur.*, t. V, p. 173.)

« On prétend que l'abstraction est une prérogative des hommes et des esprits raisonnables, et que les bêtes en sont tout à fait destituées. Une bête, par exemple, éprouve la même sensation de l'eau chaude que nous; mais elle ne saurait séparer l'idée de la chaleur et l'idée de l'eau même... C'est ce

de l'homme privé des moyens d'analyse que lui fournit la parole ; toutes ses idées ne sont que des images et il ne saisit que des ensembles. (*Voy.* la note V, à la fin du vol.) Pour aller au delà d'un sentiment général et en quelque sorte *synthétique* de différence entre les choses, il faut étudier séparément les qualités qui leur appartiennent, et comparer ces qualités entre elles. Or la comparaison des qualités ne produit aucun résultat net et précis, tant que l'on n'est pas parvenu à les détacher de leurs sujets (93). Nous ne pouvons donc apprécier quelle serait, sans le secours du langage, l'étendue possible de notre connaissance, qu'en déterminant jusqu'à quel point l'homme serait encore capable d'opérer dans les substances l'abstraction des modes.

Avant d'entrer dans cet examen, qu'il nous soit permis d'insister sur cette merveilleuse propriété du langage d'être la vivante analyse de tous les éléments de la pensée. Aux prises avec des ensembles de phénomènes et de propriétés, l'homme initié au langage commence par donner un nom à tous ces ensembles, dont il prend une connaissance vague, superficielle, générale ; puis, toujours à l'aide de la parole, il revient sur eux, cherche à en démêler les parties, attribue à chacun d'eux les propriétés qui lui conviennent, rejette celles qu'un aperçu incomplet lui offrait à tort, enfin prend possession des objets ou des faits autant qu'il lui est donné de le faire, en se les représentant dans leur totalité et dans les parties qui les composent.

Ce beau travail, s'il était partout et toujours habilement et consciencieusement effectué, serait assurément le dernier degré auquel pût atteindre la perfectibilité humaine. Là où dans les sciences exactes l'homme s'est posé ce but et l'a poursuivi avec persévérance, il a obtenu des résultats prodigieux. Il faut donc que le travail analytique par lequel nous manions les éléments de notre pensée, c'est-à-dire les phénomènes et les parties distinctes qui les constituent, ait quelque chose de complet et de réel, puisqu'il nous mène quelquefois à cette vérité relative vers laquelle nous convergeons avec effort. Or ce travail est le fruit de l'analyse dite *grammaticale*, et cette analyse est depuis l'origine de l'homme le seul procédé dont l'intelligence fasse emploi pour se conduire au milieu des faits infinis dont la vie individuelle et l'existence sociale sont semées.

Dégager, autant que possible, d'un phénomène la substance (le *sujet*), qui en est comme le fond ; détacher, pour l'observer à part, la propriété (l'*attribut*) plus ou moins engagée dans cette substance ; prononcer (le *verbe substantif*) que telle propriété appartient ou n'appartient pas à telle substance (94) : voilà le degré le plus élevé de l'analyse, auquel aboutissent nos raisonnements les plus divers.

Non content d'offrir ces trois phases de la

pouvoir qui distingue l'homme des bêtes, et l'élève proprement au degré du raisonnement auquel les bêtes ne sauraient jamais atteindre. » (EULER, *Lettres à une princesse d'Allemagne*, IIe partie ; lettre 32e.)

(93) « C'est principalement à la possession exclusive de la faculté d'*abstraction* et des autres facultés liées à l'usage des signes généraux, que notre espèce doit sa supériorité sur les animaux. » (DUGALD-STEWART, *Éléments de la philos. de l'esprit humain*, t. II, p. 84.) — Locke est du même sentiment, liv. II, ch. 11.

« Je crois, dit-il, être en droit de supposer que la puissance de former des abstractions n'appartient point aux bêtes, et que cette faculté de former des idées générales est ce qui met une parfaite distinction entre l'homme et les brutes, excellente qualité qu'elles ne sauraient acquérir en aucune manière par le secours de leurs facultés. Car il est évident que nous n'observons dans les bêtes aucunes preuves qui nous puissent faire connaître qu'elles se servent de signes généraux pour désigner des idées universelles ; et puisqu'elles n'ont point l'usage des mots ni d'aucuns autres signes généraux, nous avons raison de penser qu'elles n'ont point la faculté de faire des abstractions ou de former des idées générales. »

(94) Enlever le verbe de la phrase, c'est ôter le soleil du monde ; il n'y a plus qu'obscurité, mort. Pour comprendre une proposition, pour l'expliquer, le sujet ne suffit pas : il faut le verbe, qui est la lumière. C'est lui qui fait sortir des entrailles du substantif les puissances, les qualités et les rapports qu'il contient, comme c'est par lui que l'existence, une fois constituée, réagit sur la substance, et reflue pour ainsi dire par sa racine vers son centre, pour s'y reposer et s'y fonder. C'est le terme mystérieux de la proposition.

Le P. Chastel, toujours plein de bonne volonté contre M. de Bonald, ayant lu dans la *Législation primitive* (t. II, p. 200) ces mots : « On ne peut parler sans verbe, » s'en alla interroger quelques linguistes de la capitale pour savoir si c'était vrai. Des sinologues lui répondirent que le chinois n'a pas de *conjugaison*, *mais que les différences de temps, de nombres et de personnes se marquent par autant de particules ajoutées au mot principal* (*De la valeur de la raison*, p. 302) ; c'est-à-dire que les verbes chinois ne sont pas à flexion comme ceux des langues indo-européennes, par exemple. Mais où donc M. de Bonald a-t-il dit qu'il n'y avait de verbes que ceux qui se conjuguent sur λύω ou *amo* ? La belle et digne ressource, contre un homme du mérite de M. de Bonald, de confondre, pour le faire paraître en défaut, le verbe avec la conjugaison dont il ne parle pas ! Eh ! qu'importe ici la conjugaison quand on ne parle que de verbe ? Eh bien ! oui ou non, et sans faux-fuyant, les Chinois ont-ils le verbe dans leur langue ?... Question vraiment puérile ! Sans doute ils ont le verbe, et son rôle a tant d'importance pour eux dans le discours qu'ils lui donnent la désignation de *mot vivant*. Demandez plutôt à M. Bazin, professeur de chinois au collége de France.

Croyez-vous qu'au fond il y ait tant de différence entre la forme d'un verbe chinois et celle d'un verbe latin, par exemple ? *Les Chinois*, dites-vous, *forment leur verbe en ajoutant des particules au mot principal pour marquer le temps, le nombre, la personne* ; n'est-ce pas ce que font aussi les langues à flexion ?

Am — o	ou bien	je — aime
Am — as		tu — aimes
Am — at, etc		il — aime, etc.

Un des plus célèbres philologues de notre époque, Bopp, a démontré que toutes les désinences sont dérivées de mots autrefois significatifs par eux-mêmes, mais qui, en s'attachant à un autre mot

pensée d'une manière distincte, l'homme s'est approprié des instruments particuliers qui viennent au secours de son intelligence, et permettent de pénétrer dans une analyse plus intime et plus prompte des phénomènes et de leurs propriétés : il établit les rapports qui se remarquent entre les idées qu'il distingue, et, les caractérisant, spécialise de plus en plus l'objet de son attention ; comme la substance peut être considérée comme telle (le *substantif*) ou au point de vue de ses propriétés (l'*adjectif*), il différencie exactement ces deux circonstances de l'observation ; il note également les différents genres de subordination que les idées ont entre elles (la *préposition*, la *conjonction*, les *cas*, les *temps* du verbe substantif), et déjà il jouit de tous les matériaux nécessaires pour se livrer sans obstacle à ses recherches.

Mais, armé désormais des instruments puissants qui divisent les pensées les plus complexes et les réduisent à leurs plus simples éléments, il ne s'arrête pas encore dans cette voie : il simplifie son travail pour le rendre plus expéditif; il réunit la propriété au mot qui affirme son existence (le *verbe adjectif*) et son rapport à la substance ; il modifie même cette propriété ainsi resserrée par des mots qui en restreignent encore la signification (l'*adverbe*). Enfin il évite les redites (le *pronom*), emprunte la substance ou la propriété contenue dans son nouveau verbe (le *participe*), et au besoin exprime encore certaines nuances plus délicates de la pensée (la *particule*).

Telles sont, avec les différences qui résultent du goût et des habitudes des peuples, les bases sur lesquelles reposent toutes les langues. Le langage est donc par essence un instrument d'analyse. La pensée n'est point un phénomène simple, elle est au contraire infiniment complexe : point de pensée qui ne renferme un grand nombre de jugements, de perceptions et d'autres opérations intellectuelles; ces perceptions ne seraient jamais saisies distinctement par la conscience, parce qu'elles existent simultanément, que l'intelligence ne distingue un tout complexe qu'à la condition de l'analyse et de la décomposition de ses parties, et que le langage rend successif ce qui est simultané dans la conscience. Les paroles prononcées les unes après les autres représentent chacune un des éléments de la pensée, et à mesure que nous prononçons ces paroles, chacun de ces éléments vient s'offrir à l'attention de la conscience, qui les perçoit et les saisit mieux, parce qu'ils sont isolés et distincts des autres éléments. Ainsi, penser, c'est combiner des notions ; mais point de combinaisons sans composition et décomposition, et point de composition et de décomposition sans le langage. La pensée, en effet, séparée du langage ou de l'art, est quelque chose d'infini, de vague, d'insaisissable ; la parole lui donne une forme, elle la limite, elle lui donne le caractère de fini, elle la met au monde, si l'on peut ainsi parler (95). Il faut que la pensée soit réfléchie et en quelque sorte condensée par l'art, pour être saisissable. La lumière

devenu dominant, s'y sont, à la longue, subordonnés en oblitérant leur son et leur sens. Voy. *Sanskritische conjugations System*, etc., et autres ouvrages.

Fabre d'Olivet avait déjà remarqué (*Langue hébraïque restituée*) que le verbe hébreu était à proprement parler invariable, et que l'on formait les temps personnels, savoir, le futur et le passé (puisque l'hébreu n'a pas de présent) en y accolant quelques formes de pronoms; le verbe exprime alors les deux temps par sa position relativement au pronom, savoir : *antériorité* ou *passé* lorsqu'il est devant lui, et *postériorité* ou *futur* lorsqu'il vient après. Ainsi du verbe *phâl*, faire, INFINITIF; *phâl-thi* (faire-moi), je fis, PRÉTÉRIT ; *a-phâl* (moi-faire), je ferai, FUTUR. — Chez les naturels du Sénégal, les verbes, comme tous les autres mots, sont absolument invariables. Par eux-mêmes ils ne marquent ni temps, ni modes, ni personnes ; ils les indiquent à l'aide d'autres mots qui viennent successivement s'y juxtaposer, et ajouter au sens fondamental du verbe le sens particulier qu'ils expriment. Ainsi, de l'INFINITIF *def* (faire), les Ghiolofs tirent successivement *def-na* (faire-moi), je fais, PRÉSENT ; *def-on-na* (faire-jadis-moi), je fis, PRÉTÉRIT ; *de-na-def* (un jour moi-faire), je ferai, FUTUR ; *de-na-kon-def* (un jour moi-conditionnellement-faire), je ferais, CONDITIONNEL, etc. (Voy. *Revue encyclop*..., t. XLII, p. 758.)

(95) L'évolution de l'intelligence humaine à l'aide du langage peut nous aider à comprendre, au moins jusqu'à un certain point, l'évolution de l'intelligence divine. Une haute contemplation nous fait entrevoir comment, dans les profondeurs de l'intelligence divine, se forme, émerge, pour ainsi dire, une notion infinie, illimitée ; comment encore, à l'aide d'une activité qui lui est propre, cette intelligence ne cesse d'imposer à cette notion première des limitations, des déterminations nouvelles. Or nous ne saurions tenter de nous rendre compte de la façon dont nous exprimons notre propre pensée par le langage sans apercevoir que les choses ont lieu absolument de même. Nous voyons sous toutes les formes que peut revêtir la pensée qu'il s'agit toujours d'une notion plus ou moins générale, à laquelle nous faisons subir une nouvelle limitation, détermination. Nous le faisons au moyen du verbe, qui réunit, met en contact les deux termes de la proposition, base et fondement de tout langage. Le verbe est ainsi l'expression de cette activité intellectuelle qui nous permet de faire sortir de nouvelles notions de celles que nous possédons déjà à tel moment donné. Nous reproduisons ainsi dans le domaine du fini cette suprême activité au moyen de laquelle Dieu engendre éternellement dans la notion de l'être en soi les notions des êtres et des choses déterminées. Le verbe de l'homme devient l'écho du Verbe suprême, du Verbe de Dieu. Mais, tandis que nos propres paroles frappent l'air d'un vain son bientôt évanoui, la parole de Dieu, en raison de ce mystère de la création pour nous insondable, prend corps et consistance, elle devient visible et durable. Supposons que toute proposition émise dans le langage humain, par cela même qu'elle a été émise, reçoive une existence réelle, objective ; supposons qu'elle se matérialise, en quelque sorte, aussitôt que prononcée, et peut-être pourrons-nous nous faire une idée, bien qu'affaiblie, de la façon dont les choses se passent dans les profondeurs de l'essence divine : car le langage de Dieu c'est le monde ; la création, c'est l'ensemble des propositions qui, par suite de son incessante activité, se forment dans l'intelligence de Dieu, et qui

pure n'éclaire point, la lumière réfléchie est seule visible; de même, la pensée pure est bien réelle, mais insaisissable; la pensée réfléchie, c'est-à-dire renvoyée à l'esprit par le langage, est aussi seule saisissable (96).

Pour rendre ces considérations évidentes, analysons le rôle psychologique du langage dans la formation même de la pensée et des jugements humains.

Pour la perception concrète, le monde est double : l'esprit et la matière; pour la perception abstraite, il est triple, toute réalité s'offrant à nous sous trois aspects divers.

Il y a d'abord l'élément extérieur, superficiel, qui n'est pas, mais qui fait que ce qui est, paraît; avec lui et par lui les choses se manifestent, se colorent, se limitent, se distinguent, s'opposent; essentiellement mobile et variabe, on peut le comparer au Protée de la fable, qui sans cesse se transforme et sans cesse échappe à toutes les chaînes qui le voudraient fixer : c'est le phénomène, l'accident, le mode, la *qualité*, tous mots synonymes.

Au-dessous du phénomène ou de ce qui paraît, à une profondeur où la raison seule peut descendre, se cache et s'enveloppe dans son unité, son identité et son indivisibilité, un élément qui n'apparaît pas, mais sans lequel l'apparence ne serait qu'illusion et mensonge; il est la base sur laquelle s'appuie le monde phénoménal, variable, multiple; tout ce qui est, n'est qu'en lui, avec lui et par lui, ou plutôt n'est que lui : c'est l'être, c'est la *substance*.

Le phénomène et la substance sont indissolublement unis dans la nature; ils forment un tout indivisible; le lien qui les rapproche, le médiateur par lequel se tiennent et se concertent l'unité et la variété, l'être et le paraître, la substance et le mode, se nomme relation ou *rapport*.

Aucune réalité ne peut subsister sans ces trois éléments qu'elle assemble et harmonise en soi. Substance, qualité, rapport, voilà l'être, voilà le mode; notion de la substance, notion de la qualité, notion du rapport, voilà l'idée; le signe, c'est le sujet, le verbe et l'attribut; le sujet qui figure la substance, l'attribut qui figure le phénomène, le verbe qui figure l'union de l'un et de l'autre dans une même existence. Le signe artificiel se pose logiquement *à priori*, c'est-à-dire qu'il va du sujet à l'attribut en passant par le verbe; le signe naturel, au contraire, va du dehors au dedans, de la circonférence au centre; il impose à la raison le mode *à posteriori*, tandis que le signe artificiel la place *à priori*. Ainsi, constitué dans le mode *à posteriori* de la connaissance par sa nature relative et contingente, l'homme est placé *à priori* par le langage, qui lui révèle l'universel, l'abstrait, le nécessaire, etc., et voilà la vraie fonction du signe : il fait passer la raison humaine de la puissance à l'acte.

Approfondissons cette merveilleuse propriété du langage, et voyons comment il opère.

On sait que, pour exprimer les modes, nous employons deux espèces de mots. Les uns, appelés *adjectifs*, nous les montrent dans une relation de dépendance à quelque sujet exprimé ou sous-entendu. Tels sont les mots *blanc*, *solide*, *liquide*, *pesant*, *sonore*, etc., etc. Les autres, comme *blancheur*, *solidité*, *liquidité*, *pesanteur*, *son*, etc., sont des *substantifs abstraits* qui nous font voir les modes en eux-mêmes, indépendamment de tout sujet, et qui les élèvent au rang des substances (97). Nous concevons donc les modes

sont parlées dans le monde aussitôt que pensées.

« Dieu a son langage extérieur, dit M. Hugonin (*Ontologie*, t. I, p. 282); non-seulement il parle sa pensée en empruntant le langage sensible de l'homme, mais il l'écrit en caractères durables; il l'écrit dans ce grand livre qui est le monde. »

Aussi, toutes les religions et toutes les philosophies ont-elles, comme à l'envi, rendu hommage à cette faculté créatrice de la parole. L'Inde, la Perse, Pythagore et Platon, sous des formes différentes, l'ont également confessée. Enfin, n'y a-t-il pas un livre qui débute ainsi : *Au commencement était la parole, et la parole était en Dieu, et la parole était Dieu. Et elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien de ce qui a été fait n'eût été fait.* (*Joan.* I, 1 *seq.*)

(96) « C'est à l'abstraction, dit Reid, que l'entendement humain doit ses notions les plus simples et les plus distinctes. Les objets les plus simples que nous présentent le sens sont complexes et indistincts, tant que l'abstraction ne les a pas résolus dans leurs éléments; et l'on peut en dire autant des objets de la mémoire et de la conscience.

« Les notions complexes les plus distinctes sont celles que l'entendement lui-même compose en combinant les notions simples qu'il a acquises par l'abstraction.

« Sans les facultés d'abstraire et de généraliser, l'esprit humain n'aurait point inventé des méthodes de classification, ni distribué les choses en genres et en espèces.

« Sans les mêmes facultés, il serait incapable de définir; car les individus ne sont pas susceptibles de définitions, les universaux seuls en comportent.

« Sans notions abstraites et générales, il n'y aurait ni raisonnement ni langage.

« Les animaux ne se montrant point capables de distinguer les divers attributs d'un même sujet, de classer les choses en genres et en espèces, de définir, de raisonner, de communiquer leurs pensées par des signes artificiels, comme le font les hommes, il y a lieu de croire, avec Locke, qu'ils sont privés de la faculté d'abstraire et de généraliser, et que c'est une différence spécifique entre eux et l'espèce humaine. » (*Essai* V, chap. 5, p. 346.)

« Sans la lumière préalable de la généralité supérieure, la généralité inférieure ou individualité resterait, pour l'esprit ainsi disposé, d'une obscurité impénétrable : une fleur est là sous mes yeux; botaniste, je ne suis satisfait qu'autant que je me représente le genre auquel elle se rattache; c'est le *Pigamon des Alpes* de Décandolle, le *Thalictrum alpinum* de Linné! » (CHARMA, *Essai sur le langage*, p. 201.)

(97) Dans les langues sémitiques, il n'y a pas, à proprement parler, de noms abstraits; en hébreu, les mots qui y correspondent sont tous, ou des substantifs pluriels, ou des adjectifs féminins. Ainsi la vie se traduit en hébreu par un mot qui signifie littéralement les vivants, ceux qui respirent, *chaiim*; vieillesse et virginité, par *zakenim* et *betoulim*, les

sous deux points de vue opposés ; et cependant un seul de ces points de vue nous est donné par la nature. Toujours, en effet, la nature nous présente les modes engagés dans la substance : la *blancheur* dans le lait, la *liquidité* dans l'eau, la *pesanteur* dans le corps, etc. Le sujet et la qualité sont donc partout inséparables. Mais alors, par quel effort d'analyse l'esprit pourra-t-il séparer deux conceptions qui lui arrivent toujours unies, et qui font partie d'un seul et même tout ? Comment abstraire le mode de la substance ? Les objets eux-mêmes ne peuvent nous conduire à l'abstraction ; ils n'y sont qu'un obstacle, puisqu'ils nous présentent toujours le mode dans une dépendance nécessaire. Quand mon attention se porte sur ce papier, j'en distingue sans doute la blancheur, mais je ne déplace pas cette modification ; elle demeure liée à la substance, et je ne l'aperçois que comme partie dans un tout. Si nous nous rejetons sur l'idée, nous n'obtiendrons pas plus de succès. En effet, nous ne pouvons concevoir ni mode sans substance, ni substance sans mode, parce qu'une substance sans mode et un mode sans substance impliquent contradiction. Le mode et le sujet ne sont réels, ne sont possibles qu'ensemble ; ils se servent de complément l'un à l'autre, ou plutôt ils ne font réellement qu'un, et constituent comme deux faces corrélatives d'une indivisible unité (98). Mais si toute séparation réelle du mode et de la substance est absolument impossible dans la pensée comme dans la nature, qu'expriment donc les substantifs abstraits ? Ils n'expriment qu'une apparence, et l'abstraction des modes ne doit être considérée que comme un phénomène artificiel produit par l'emploi successif et distinct des signes du langage

Si maintenant nous examinons la nature des jugements humains, nous trouverons qu'ils ont tous pour objet d'unir un mode à une substance ou de l'en séparer. Toute idée de mode implique un rapport, et, dans la réalité intellectuelle, on ne pourrait dégager le rapport de l'idée même, sans détruire celle-ci. Il y a dans toute idée de mode, même le plus simple, deux éléments inséparables, l'impression produite par son objet, et la conception d'un rapport quelconque qui la détermine. Or, pour percevoir ce rapport, il faut avoir comparé ses deux termes. Mais pour comparer les deux termes, dont le premier est une idée de substance, le second une idée de mode, il est nécessaire préalablement que chacune de ces idées soit isolée, posée à part dans notre esprit, et mise en face de l'autre. Or, avant le signe qui l'abstrait, le mode se montre toujours engagé dans la substance, et les conceptions de ces deux éléments corrélatifs forment dans la conscience un tout indivisible ; il suit de là que, sans l'usage du signe, aucune comparaison ne peut avoir lieu, et que, par conséquent, les trois parties du jugement, *sujet*, *attribut* et *rapport*, n'apparaissent plus isolées, mais forment dans la pensée une seule et unique conception ; et si, dans cette conception, on peut apercevoir trois faces ou trois points de vue distincts, il est impossible d'en considérer un seul ailleurs que dans le tout indivisible où il est compris. Enfin, sans le langage, les parties du jugement ne se présenteraient pas non plus dans un ordre successif ; la succession, en effet, n'est pas dans la pensée dont les éléments sont corrélatifs et par conséquent simultanés ; elle est uniquement dans les termes de la proposition qui exprime les parties du jugement,

vieux et les vierges ; divinité ou Dieu par *Elohim*, les forts ou les forces ; justice, par *tsedeqah*, le juste, etc. D'un côté, c'est la collection prise pour désigner la qualité commune à toutes les parties du groupe ; de l'autre, c'est la personnification de cette qualité. Ce dernier procédé paraît avoir été suivi exclusivement par les langues indo-germaniques, dans lesquelles les noms abstraits sont formés généralement de deux radicaux, l'un qui exprime l'idée particulière cachée sous l'abstraction ; l'autre, qui sert pour ainsi dire à réaliser cette idée : *virgin-itas*, *just-itia*, *benevol-entia*, *vir-tus*, *senec-tus*, *fort-itudo*, *mansue-tudo*, etc.

Les noms abstraits ne sont pas seulement signes de séries logiques ; ils servent encore à désigner des collections naturelles, des qualités, propriétés, modifications, des principes, des causes, des individus. La philologie nous apprend même que tout nom abstrait n'eut dans l'origine qu'une signification particulière, et que c'est par extension ou accommodation qu'il est devenu signe d'abstraction et de série. *Vertu* est synonyme de force ; on l'emploie dans ce sens lorsqu'on dit, par exemple : *Remède sans vertu*. Alors il représente une idée particulière ; mais les moralistes ont pris le nom de vertu pour désigner tout effort que l'homme fait sur lui-même, en résistant à la fougue de ses penchants ; la *vertu*, dans ce sens, indique une série logique. Le procédé par lequel le signe représentatif d'une idée simple devient signe de série logique, se nomme *généralisation*. La série logique constitue une partie considérable du langage humain, et, sans elle, le discours serait impossible.

(98) « Quand je vois la pleine lune, et que je fixe mon attention uniquement sur son contour, je forme l'idée de la rondeur, mais je ne saurais dire que la rondeur existe par elle-même. La lune est bien ronde, mais la figure ronde n'existe pas séparément hors de la lune. Il en est de même de toutes les autres figures ; et quand je vois une table triangulaire ou carrée, je puis avoir l'idée d'un triangle ou d'un carré, quoiqu'une telle figure n'existe jamais par elle-même ou séparément d'un objet réel doué de cette figure... Quand je vois un poirier, un cerisier, un sapin, etc., toutes ces idées sont différentes ; mais cependant j'y remarque plusieurs choses qui leur sont communes, comme le tronc, les branches, les racines ; je m'arrête uniquement à ces choses que les différentes idées ont de commun, et je nomme un *arbre* l'objet auquel ces qualités conviennent. Ainsi, l'idée de l'arbre que je me suis formée de cette façon est une *notion générale*, et comprend les idées sensibles du poirier, du pommier, et en général de tout arbre qui existe actuellement. Or l'*arbre* qui répond à mon idée générale de l'arbre n'existe nulle part ; il n'est pas poirier, car alors les pommiers en seraient exclus ; en un mot, il n'existe que dans mon âme, il n'est qu'une idée, mais une idée qui se réalise dans une infinité d'objets. » (EULER, *op. cit.*, IIe part., lettre 32.)

non dans l'ordre où l'esprit les forme, mais dans l'ordre où il les distingue.

Les considérations que nous avons présentées sur la simultanéité et l'indivisibilité des éléments qui constituent le jugement dans l'esprit humain, et sur l'impossibilité, sans le signe, d'abstraire le mode de la substance, sont applicables à toutes les hypothèses que l'on pourrait adopter sur la formation de nos jugements. Refusera-t-on d'admettre que le jugement soit un résultat de la comparaison ?

Le jugement sera alors, ou une perception analytique des qualités contenues dans un sujet soumis à l'observation, ou une conception immédiate et synthétique de rapport, suggérée par l'instinct rationel. Dans le premier cas, c'est-à-dire quand le jugement se forme par l'analyse des qualités que l'on observe dans un sujet donné, les modes, d'après la nature même de l'opération, demeurent engagés dans la substance, et l'indivisibilité des parties du jugement est un fait nécessaire. Dans le second cas, quand le jugement est un produit immédiat de l'instinct, l'identification et la simultanéité des parties qui le constituent sont nécessairement impliquées dans l'origine même qu'on lui assigne (99). Ainsi, dans quelque hypothèse qu'on se place, dès que l'on fait abstraction du langage, on trouve toujours dans le jugement une conception simple, dont les faces sont réellement inséparables et se montrent simultanément. « Le lion n'a jamais posé ici l'idée du moi, là, l'idée de la force, et entre ces deux idées la notion du rapport qui les unit; jamais il n'a dit en lui-même, successivement et en séparant ces trois choses, *Je suis fort*; il les a senties dans une conception simple, qui est une dans sa nature et triple dans ses aspects (100). »

En supposant d'ailleurs que le mode pût en réalité être conçu indépendamment de la substance, on ne pourrait l'abstraire sans le généraliser. Tant que nous nous représentons le mode dans un objet déterminé, il reste individuel dans notre pensée, nous le concevons nécessairement dans la substance qu'il détermine, et l'idée de mode est alors tellement engagée dans cette substance, qu'il y aurait folie à vouloir se rappeler l'un sans l'autre.

Or, quand la nature n'offre à nos yeux que des modes particuliers, toujours indissolublement attachés à quelque sujet, de bonne foi, peut-on croire que, sans le secours de la parole, on parviendrait à leur ôter ce qu'ils ont de déterminé dans chaque être, pour ne plus voir que ce qu'ils ont de commun? Pour rendre la difficulté plus sensible, prenons un exemple et voyons ce qu'aurait à faire, pour former la notion générale de *blancheur*, un homme dépourvu du signe. Etant données, je suppose, les idées de papier, de lait, de toile, etc., il lui faudrait isoler chaque couleur particulère du sujet auquel elle appartient et des autres qualités qui sont unies avec elle dans le même sujet; après cette première abstraction, contrariée à la fois par les objets et par la nature de la pensée, il devrait comparer entre elles les diverses couleurs, pour saisir ce qu'elles ont de semblable et de différent, enfin concentrer exclusivement sa réflexion sur les ressemblances qui les unissent. Nul doute que cette suite d'efforts pénibles, combattus par un concours de causes intérieures et extérieures, ne fût au-dessus de l'homme que nous supposons, dont la faiblesse ne serait pas secondée par la puissance de la parole (101).

Mais, si nous approfondissons un peu les choses, trouverons-nous que nous sommes réellement fondés à dire que le langage opère dans notre pensée de véritables abstractions? Les concepts généraux, même chez l'homme en possession de la parole, ont-ils bien une existence propre? Sont-ils réellement indépendants des idées individuelles auxquelles ils servent de lien? Pour éclaircir ces questions, il importe de se rendre bien compte de ce qu'on appelle *notion générale*. On peut la définir une collection de ressemblances, perçues entre plusieurs substances ou qualités déterminées, par conséquent un rapport, un point de vue pris entre des individualités. Or, peut-on concevoir une relation, sans concevoir en même temps des termes entre lesquels elle existe? De ce que le mode et la

(99) Nous devons même aller plus loin, et reconnaître que l'acte du jugement instinctif semble ne subir qu'à regret les modifications que le langage a coutume d'introduire dans la pensée. L'expérience démontre qu'il est rare que, dans la pratique, les inspirations du sens commun nous présentent distinctement un sujet, un attribut et un rapport; elles ont peine à se laisser traduire en propositions, et une tendance naturelle les ramène toujours à la forme du sentiment.

(100) *Voy.* Laromiguière, *Leçons de philosophie*, t. II, 5e leçon. — Nous ferons remarquer que si tous nos raisonnements roulent ici sur la substance et le mode, c'est que tous les objets de notre pensée sont conçus sous le double point de vue du sujet et de l'attribut, et par conséquent de la substance et du mode. Cette corrélation entre dans tous nos jugements et en détermine universellement la forme.

« Aucun jugement, dit M. Gourju, ne peut subsister dans l'esprit s'il n'est exprimé. En sorte que, sans le langage, la raison serait une force réduite à l'inaction. » — *Voy.* la note VI, à la fin du volume.

(101) Nous avons déjà fait voir à la fin du paragraphe deuxième l'indispensable nécessité des signes pour que la mémoire puisse conserver les idées. Nous répéterons ici que la mémoire, sans le langage, n'aurait aucune prise sur l'idée générale; car, dans cette hypothèse, l'idée générale n'existe qu'à la condition d'être réellement abstraite. Or une idée abstraite ne peut se lier à nos autres connaissances sans perdre aussitôt son caractère; elle n'est abstraite qu'autant que l'effort qui l'a créée la retient dans l'isolement. Par conséquent, dès que l'esprit cesserait d'agir pour la conserver présente, elle disparaîtrait sans retour, ou viendrait de nouveau se fondre dans les idées individuelles d'où elle aurait été tirée. Le langage est donc un support nécessaire aux notions générales; sans lui, elles n'auraient dans l'esprit ni consistance ni fixité, et l'homme serait incapable de les conserver.

substance sont corrélatifs et ne peuvent subsister l'un sans l'autre même dans la pensée, ne s'ensuit-il pas que le langage n'abstrait réellement pas le mode de son sujet, et qu'en exprimant par un terme à part chacune des faces d'une conception essentiellement indivisible, il éclaire successivement chacune d'elles sans les isoler; qu'enfin il se borne à distribuer la lumière de telle sorte que chaque élément de l'idée la reçoit à son tour, tandis que l'autre demeure dans l'ombre, sans cesser pourtant d'être présent à la conscience? Puisque tout rapport suppose nécessairement au moins deux termes entre lesquels il est conçu, l'idée générale, qui n'est qu'un rapport, ne peut donc pas être conçue par elle-même et indépendamment de toute idée individuelle. Ce qui implique contradiction dans les termes ne saurait être conçu par notre esprit; toute réalité est nécessairement déterminée, et il est impossible que l'indéterminé soit conçu comme un tout complet. D'où nous concluons que l'idée générale, ne représentant que des qualités indéterminées, n'est possible qu'autant que nous en concevons l'objet comme partie d'un tout déterminé, et qu'ainsi elle est liée à une conception au moins confuse de ce tout, dont elle représente une partie (102).

« C'est en s'appuyant sur l'observation des objets particuliers qu'on peut s'élever graduellement à la formation d'idées générales exemptes d'arbitraire, et correspondant aux propriétés réelles des choses, non à des objets de pure imagination. » (JAVARY, *De la certitude* [ouvrage couronné par l'Institut], p. 211.)

Les raisonnements sont basés sur les faits, ainsi qu'il est facile de s'en convaincre, en se rendant compte du procédé suivi dans l'étude des sciences. Qu'un homme se propose d'étudier l'anatomie, il cherchera un fondement à toutes ses conceptions dans l'observation d'un sujet individuel. Veut-il, par exemple, se former une idée générale de l'organisation du corps humain? Il fixe son attention sur les qualités que lui présenterait également tout autre sujet de même espèce, et, concentrant son esprit sur des points de vue partiels, il fait de l'individu qu'il observe le type du genre. On procède de la même manière dans toutes les sciences physiques et naturelles. Jamais les définitions ne sont intelligibles par elles-mêmes: on ne parvient à les comprendre qu'en les appliquant à quelque modèle que l'on imagine ou que l'on a sous les yeux. Les choses se passent de même encore quand on aborde l'étude de soi-même; les phénomènes ne se conçoivent point immédiatement sous un point de vue général: la réflexion se concentre sur des souvenirs, sur les impressions que les différents actes individuels de la pensée ont laissées dans la conscience. Enfin la même nécessité de fonder les concepts ou raisonnements généraux sur quelque concept ou type individuel, se manifeste plus clairement encore en géométrie. A-t-on à démontrer un théorème, on n'y parvient qu'à l'aide d'une figure particulière et déterminée. En résumé, quelle que soit la science que l'on étudie, on ne peut, dans le principe, comprendre ni les définitions ni les raisonnements sans le secours de modèles ou exemples individuels, qui servent de fondement ou de support aux concepts généraux que nous formons. L'objet qui occupe l'esprit dans ses méditations générales ou scientifiques est donc toujours ou un individu réel, considéré comme type du genre, ou une idée individuelle, que l'on envisage sous certains points de vue partiels, et dont l'application est généralisée par le langage (103).

(102) Le caractère distinctif de toutes les langues indo-européennes, c'est ce que G. de Humboldt appelle *flexionssinn*, c'est-à-dire, cette haute faculté linguistique qui tend à marquer dans un mot, sans en briser l'unité, non-seulement le sens propre, individuel, mais le rapport à une classe, à une catégorie. Ce n'est pas que chacune des langues qui se parlent sur la terre ne cherche, à sa manière, à réaliser, à symboliser ce besoin qu'a notre esprit de toujours ramener à un genre, à une catégorie l'objet qu'il examine. Mais nulle part on ne trouve une flexion aussi nettement déterminée que dans la famille indo-européenne. A une racine qui marque un objet individuel, elle sait attacher intimement un élément qui signifie l'espèce; ce n'est pas une simple juxtaposition mécanique, extérieure, superficielle, comme on en trouve dans les langues océaniennes. C'est essentiellement une combinaison organique, intime, une pénétration mutuelle des deux éléments qui la coordonnent pour former une unité lexicale vivante, symbolisée par l'accent unique de chaque mot. On dirait que ceux qui parlent ces langues si finement nuancées savent que, dans le moi comme dans le non-moi, toute idée générale se perçoit par une individualité, et toute individualité, à son tour, ne se comprend que par son rapport avec l'espèce. Cette puissance de transformer une racine en suffixe, de faire qu'un mot ne serve plus, dans sa fusion avec un autre, qu'à en indiquer les appartenances et dépendances, Humboldt y voit le plus bel exemple linguistique de l'esprit dominant la matière, du sens transformant le son.

(103) « On ne niera pas, je suppose, que celui qui commence à étudier la géométrie, considère les figures comme des objets individuels, et uniquement comme des objets individuels. Lorsqu'il lit, par exemple, la démonstration de l'égalité des trois angles à deux angles droits, il ne pense qu'au triangle qu'il voit tracé sous ses yeux. Bien plus, son attention est tellement absorbée par cette figure particulière, que ce n'est pas sans quelque difficulté qu'il parvient d'abord à appliquer la démonstration à des triangles d'une autre espèce, ou même encore à ce premier triangle placé dans une position renversée. C'est pour redresser cette pente naturelle de l'esprit, qu'un maître intelligent, lorsqu'il est assuré que l'élève comprend parfaitement la force de la démonstration, appliquée au triangle particulier choisi par Euclide, varie la figure de plusieurs manières, afin de lui faire voir que la même démonstration, exprimée dans les mêmes termes, est également applicable à toutes. C'est ainsi qu'il arrive peu à peu à comprendre la nature du raisonnement général, et que son esprit se met insensiblement en possession de ce principe logique, que, lorsqu'une proposition mathématique contient dans son énoncé un certain nombre des attributs de la figure qui sert d'exemple, la même proposition est vraie à l'égard de toutes les autres figures ayant les mêmes attributs, quelque différentes qu'elles puis-

On convient de la nécessité où nous sommes d'appuyer, dans nos premières études, nos conceptions générales sur des idées individuelles, mais on veut qu'après un long exercice de notre intelligence aux généralisations, la nécessité d'éclairer l'abstrait par le concret cesse de se faire sentir.

L'objection accorde donc qu'au moment où nous abordons pour la première fois l'étude des sciences, on ne peut comprendre l'abstrait que par le concret. Nous ne disons pas autre chose. Mais nous soutenons, de plus, qu'en tout genre et dans toute hypothèse, le raisonnement ne paraît devenir indépendant des idées individuelles que quand une fréquente répétition l'a tourné en habitude. D'où lui vient alors ce caractère apparent de généralité pure et abstraite? On n'en saurait chercher la raison ailleurs que dans l'habitude, qui nous permet de détourner notre attention des idées, pour la concentrer sur des combinaisons de signes qui nous sont devenues familières. Quand nous nous occupons de matières, qui sont depuis longtemps l'objet de nos études, nous cessons d'éveiller distinctement les idées et de chercher leurs rappels en elles-mêmes : nous nous laissons conduire par les nombreuses liaisons, précédemment établies entre les signes ; et le langage ordinaire devient pour le savant ce que les caractères algébriques sont pour le mathématicien (104). Assurément, quand nous parlons, quand nous improvisons, nous n'attachons pas actuellement à tous les mots que nous prononçons un sens distinct et précis (105). Puisque, dans nos raisonnements habituels, les idées ne sont pas actuellement distinctes pour la conscience, nous n'apercevons pas non plus actuellement les rapports qui les unissent. Notre esprit se renferme donc alors dans des combinaisons verbales, auxquelles il attribue par habitude le caractère de la vérité; c'est là un fait d'expérience (106). Ainsi donc nous croyons qu'il reste

sent être d'ailleurs par leurs particularités propres et distinctives.

« Le calcul algébrique, appliqué à la géométrie, place cette théorie sous un jour plus vif encore. *Ce calcul*, en effet, *présente quelquefois d'un coup d'œil*, dit Halley, *tous les cas possibles d'un problème, et embrasse souvent, dans l'énoncé d'un seul théorème général, toute une science qui, développée en propositions et démontrée à la manière des anciens, pourrait fournir la matière d'un traité*.....

« Si dans cette discussion je prends mes exemples dans les mathématiques, c'est parce que, à l'époque de la vie où l'on aborde cette étude, l'esprit a acquis un degré suffisant de maturité pour être en état de réfléchir sur les phases de ses progrès; tandis que, dans les conclusions générales auxquelles nous sommes arrivés et habitués dès l'enfance, il nous est tout à fait impossible de constater par l'observation directe quel est le procédé que notre pensée a primitivement suivi dans leur acquisition. Sous ce point de vue, les pas mal assurés et incertains du géomètre débutant, offre au logicien un phénomène particulièrement intéressant et instructif, pour éclairer l'origine et le développement de nos facultés rationnelles. La véritable théorie du raisonnement, et surtout du *raisonnement général*, peut ici être clairement déterminée par tout observateur attentif, et peut ensuite être appliquée avec confiance à toutes les autres branches de la connaissance humaine. » (DUGALD-STEWART, *ouv. cit.*, t. II, p. 79, 81, 82.)

(104) C'est à la faveur de l'emploi des lettres de l'alphabet dans l'algèbre que Leibnitz et Berkeley ont si bien réussi à faire comprendre l'emploi du langage comme instrument de la pensée.

(105) Il n'est pas vraisemblable, en effet, qu'un savant qui improvise attache actuellement à tous les mots qu'il prononce un sens d'une précision rigoureuse. Voulez-vous une preuve de l'obscurité actuelle de ses idées? arrêtez-le sur un mot quelconque, et demandez-lui de le définir : il sera forcé de réfléchir un moment avant de vous répondre, et pour trouver les éléments de sa définition, il lui faudra les chercher. Du reste, ce que nous disons du savant, nous pouvons le dire de tout homme qui a l'usage et l'habitude de la parole. Il y a bien peu d'hommes qui observent avec assez de soin les divers emplois des mots, pour déterminer avec précision tous les éléments de leur signification. Quand on est parvenu à saisir les principales idées élémentaires, comprises dans une idée complexe, on s'en tient pour le reste à un sentiment vague, et comme l'usage nous apprend à faire des noms d'idées complexes une application habituellement juste, on finit par s'imaginer que ces idées sont aussi précises que les notions des substances et des modes simples. Souvent même les noms de ceux-ci ne sont pas les moins difficiles à définir. Qu'une personne sans instruction vous dise en parlant de certains objets : *J'en connais le nombre, la forme et la couleur*. Si vous lui demandez ce qu'elle entend par *nombre*, *forme* et *couleur*, il lui sera impossible de vous en donner la définition, et pourtant il est incontestable que cette personne se comprenait bien et que vous l'avez bien comprise vous-même. Pour le commun des hommes, *nombre*, c'est un, deux, trois, etc.; *forme*, c'est ce qui est carré, rond, cylindrique, etc.; *couleur*, c'est le blanc, le le noir, le vert, le jaune, le rouge, etc. « Le langage, dit le profond linguiste Lassen, n'exprime jamais adéquatement, complétement l'objet, mais se borne à rendre le caractère saillant ou ce qui lui paraît tel. L'étymologie a pour but de retrouver ce point de vue. Partout la notation, l'expression n'est que partielle.

« Quand nous raisonnons, la rapidité de la parole ne nous permet pas toujours d'aller jusqu'aux choses; nous n'y allons que lorsque nous en sentons le besoin. L'algébriste opère sur les signes jusqu'au moment où, arrivé à son équation finale, il demande aux signes les idées dont ils sont dépositaires. » (SAPHARY, professeur de philosophie au collége de Bourbon : *L'école éclectique et l'école française*, p. 217.)

(106) C'est dans le sens que nous venons d'expliquer qu'il est vrai de dire que *les mots sont les idées et que les idées sont les mots*. Certains esprits superficiels se sont beaucoup récriés contre ces expressions; ils n'ont pas su distinguer entre l'homme qui a l'habitude de l'emploi des signes dont il a acquis depuis une parfaite intelligence, et celui à qui pour la première fois on enseigne simultanément les signes et les idées. Par nécessité, par habitude, l'idée s'incarne dans le mot, s'incorpore au mot; de sorte que pour l'esprit alors le mot c'est toute l'idée, et combiner des mots c'est réellement combiner des idées, aussi bien lorsqu'on pense sa parole que lorsqu'on parle sa pensée. « L'action exercée sur la pensée humaine par le langage, dit M. Ampère, se fortifie tellement par l'habitude, que le signe finit par se confondre simplément avec l'idée. » (*Essai sur la philos. des sciences*, t. II, p. 81.)

Comparés aux autres systèmes de signes, et en

démontré que les concepts généraux sont toujours liés dans notre pensée à quelque idée individuelle, puisque tout raisonnement qui cesse de s'appuyer sur des types ou sur des exemples particuliers, revêt un caractère en quelque sorte *algébrique*, et se renferme dans des combinaisons rapides de signes associés par l'habitude. C'est dans ce dernier sens que Dugald-Stewart a dit : « Lorsque nous raisonnons sur les classes ou genres, les objets de notre attention sont de simples signes ; ou si, en quelque cas, le mot générique nous rappelle des individus, cette circonstance doit être regardée comme l'effet d'une association accidentelle, et elle a plutôt pour résultat de troubler le raisonnement que de le faciliter. » (*Elém. de la philos. de l'esprit humain*, t. I, p. 144.)

Des considérations développées dans ce chapitre nous sommes en droit de conclure que l'homme dépourvu du signe ne pourrait jamais dégager le mode de la substance. Par conséquent, il ne pourrait jamais s'élever ni à l'abstraction ni à la généralisation. L'abstraction, en effet, est un procédé de l'esprit qui considère la qualité indépendamment et hors de la substance à laquelle elle appartient. Or le signe, nous l'avons montré, est absolument indispensable à la formation et à la conservation, dans l'esprit, de l'idée abstraite, et supprimer les noms qui expriment les qualités des objets et les fixent dans notre esprit, c'est anéantir l'idée abstraite. Ainsi, supprimer les mots *couleur*, *son*, *forme*, *figure*, *durée*, *étendue*, *sensation*, *idée*, *jugement*, *faculté*, etc., etc., c'est supprimer autant d'idées abstraites, c'est supprimer presque tout le dictionnaire, c'est-à-dire à peu près toute la langue (107). En effet, tous les mots d'une langue, à l'exception des noms propres, désignent des points de vue considérés d'une manière abstraite. La diversité des points de vue produit la diversité des espèces de mots (108.)

Les langues ne seraient même possibles à aucun degré sans l'abstraction. Le langage, en effet, se compose de propositions, et toute proposition exprime au moins trois choses séparément : le sujet dont on parle, sa manière d'être et le lien de l'un à l'autre ; toute proposition repose donc sur trois abstractions au moins.

A la suppression des mots qui expriment l'abstraction, il faut joindre celle de tous les mots qui expriment les idées générales. Car toute idée générale est une idée abstraite, quoique la réciproque ne puisse se dire ; l'idée générale est la connaissance d'une classe d'êtres réunis ensemble par un attribut commun. Or les êtres ne nous sont connus que par leurs qualités ; les idées que nous en avons ne sont autre chose que la réunion des idées représentatives de leurs qualités. L'idée générale se compose donc de perceptions ou d'idées représentatives de qualité communes à tous les individus de la même classe, de la même famille, du même genre, sans en renfermer aucune de celles qui leur sont personnelles ou propres. Or, classer des substances, classer des modes, ne peut se faire qu'au moyen de noms communs (109).

particulier aux signes oculaires, les signes vocaux présentent plusieurs avantages inappréciables, ils impliquent deux éléments essentiellement distincts, l'articulation et le son. Ces deux éléments sont réellement séparables dans l'emploi de la parole ; quand nous réfléchissons, la parole intérieure dont nous nous servons ne conserve plus que les articulations ; en se dépouillant du son, elle ôte toute prise à l'imagination, et donne aux signes un caractère de spiritualité presque égal à celui qui appartient à la pensée. Dans l'exercice des facultés analytiques et rationnelles, nous *pensons* donc les signes vocaux ; nous ne sommes obligés ni de les produire extérieurement, ni même de les imaginer. Il n'en est pas ainsi des signes oculaires ; en eux tout s'adresse au sens. Pour les concevoir nettement, on est souvent forcé de les réaliser ; il faut toujours au moins un effort actuel d'imagination pour en réveiller distinctement l'idée. Quand nous les employons, une partie de notre activité est donc, en quelque sorte, détournée au profit de l'imagination ; et l'effort que le rappel ou la répétition du signe exige de nous, affaiblit la puissance d'analyse et de raisonnement qui s'applique aux objets.

« Une fois que la pensée s'est incorporée dans la parole, le sentiment de la pensée et celui de la parole se fondent l'un dans l'autre, au point de ne pouvoir plus, non-seulement se séparer, mais même se distinguer. La *parole* est *pensée*, le sentiment de la parole est sentiment de la pensée, et nous ne pouvons avoir d'autre sentiment de la pensée que celui que nous avons de la parole. Et remarquez bien que c'est vrai, non-seulement des idées abstraites et générales, mais même des idées individuelles, lorsque leur objet a été nommé. » (CARDAILLAC, *Etudes élém. de phil.*, t. II, c. 10, p. 386.)

(107) « Les abstractions font la beauté de nos langues, et nous rapprochent des esprits célestes, qui s'entendent par intuition. » (DUPONCEAU, *Mémoire sur le système des langues américaines*, p. 32.)

(108) « Le vocabulaire d'une langue est un répertoire d'idées abstraites. La combinaison la plus simple des termes du discours, la proposition, est formée d'idées abstraites. Le sujet, le verbe et l'attribut sont trois termes abstraits, un seul cas excepté, lorsque le sujet est un nom propre. Un ordre particulier de sciences porte le nom de sciences abstraites, mais elles le sont toutes. L'individu, l'être concret, n'y figure que dans son rapport avec son genre ou son espèce, ou avec sa loi. » *Voy.* la spirituelle et intéressante leçon de Laromiguière sur les idées abstraites (*Leçons de phil.*) — *Voy.* l'art. GÉNÉRALES (Idées).

(109) Le P. Ventura a admis, sur l'idée générale, la théorie scolastique de l'*intellect agissant*. Un habile critique, M. U. Maynard, rédacteur d'une de nos meilleures *Revues*, a exposé et combattu en quelques mots, avec la netteté et la précision qui le distinguent, cette théorie du célèbre théatin.

« L'âme humaine n'est d'abord qu'une table rase, où il n'y a rien d'écrit, elle n'a d'inné que la faculté active appelée *intellect agissant*. Or, voici comment elle arrive à la plénitude de son développement et de sa vie. Les sens lui transmettent les images matérielles des choses sensibles sous la forme qui leur est propre, c'est-à-dire sous une forme *singulière*, *particulière*, *individuelle*. Mais le propre de l'entendement étant de ne voir que l'a-

Tous les noms communs, ***homme***, ***cultivateur***, ***mécanicien***, ***animal***, ***arbre***, ***pierre***, et mille autres, expriment des idées générales. Mais l'homme dépourvu du signe n'a pas de noms communs à sa disposition : il ne peut donc avoir d'idées générales. Ainsi, point d'idées abstraites, point d'idées générales, pour l'homme privé du langage. Or telle est cependant la nature de l'esprit humain, qu'il n'y a, à proprement parler, de vérité pour lui que dans les généralités; les individus, comme les faits individuels, ne l'intéressent qu'autant qu'ils sont l'objet ou la matière d'observations, afin d'y découvrir les vérités générales qu'ils renferment, ou bien les termes d'application des vérités générales dont ils font partie. Toutes les sciences se composent de vérités générales et des rapports que ces vérités ont entre elles; et l'intelligence ne se nourrit que de vérités générales (110), dont la possession donne à l'homme un rang si distingué dans la création. Ainsi on doit comprendre que tous les travaux de la raison se bornent à cette double opération : tirer des faits individuels les vérités générales qu'ils contiennent, et trouver, dans ces vérités, les vérités moins générales qui en font partie. C'est dans ce cercle étroit dont la raison ne peut sortir, et par cette double opération sans cesse répétée, qu'elle donne à l'intelligence tout le développement que celle-ci peut recevoir. Ces deux opérations sont le jugement et le raisonnement, ce qui suppose que l'office de la raison se borne à juger et à raisonner. Mais, sans abstraction et sans généralisation, il n'y a ni jugement proprement dit ni raisonnement (111). Donc, faute du signe ou du langage, l'homme ne pouvant s'élever à l'abstraction et à la généralisation, ne peut non plus former aucun jugement, aucun raisonnement, et ne peut par conséquent constituer sa raison.

Sans le signe, point d'idées abstraites ni

niversel, le ***général***, l'***abstrait***, il métamorphose les données des sens en une conception conforme à sa nature : de là les ***idées*** que l'âme dépose en elle-même. De ces idées ramassées pendant le premier âge de la vie, et formées par la vertu de l'intellect agissant, qui n'est qu'un reflet de la lumière divine, résulte la raison ou l'âme raisonnable. Pour se former ces idées générales, l'âme n'a nul besoin du langage ni de la révélation sociale. Mais il en est autrement pour les ***connaissances***, qu'on a eu tort de confondre avec les ***idées***, telles que les connaissances de Dieu, de l'âme, des devoirs, des peines et des récompenses futures. Ici l'homme ne peut, par ses propres efforts et privé du secours de la parole divine ou sociale, obtenir aucune notion d'une manière prompte, claire, pure, certaine et parfaite. Telle est la théorie du P. Ventura, ou plutôt de saint Thomas et des scolastiques, au sujet de l'origine des idées. — Au premier abord, cette théorie, en elle-même, dans ses développements et dans ses applications, paraît séduisante, plus propre que toute autre à répondre aux difficultés presque insolubles des divers systèmes, et surtout à terminer la lutte des rationalistes et des traditionalistes. Mais, en réfléchissant davantage, on reconnaît bientôt qu'elle est plus spécieuse que solide, et qu'elle se brise contre de véritables impossibilités. Sans doute la conception générale est le mode propre de l'esprit, le fondement de toute raison, la condition essentielle de toute science; mais est-il vrai que l'***intellect agissant*** y arrive par une opération instinctive, aussi naturelle, aussi instantanée que la vision l'est à l'œil, que l'est au corps la respiration (p. 55)? Est-il vrai que, pour se former une idée générale, l'âme n'ait besoin ni du langage, ni de l'éducation sociale? Qu'est-ce qu'une idée générale? C'est le résultat des deux opérations de l'esprit connues sous le nom d'abstraction et de généralisation ; or ces opérations présupposent l'observation lente et attentive des individus, la comparaison des modes et des qualités qui les rapprochent ou les distinguent, c'est-à-dire qui les réunissent dans un genre, dans une classe, ou leur laisse leur être propre et séparé. Croit-on que tout cela se fasse aussi facilement, aussi promptement que l'objet physique se peint sur la rétine de l'œil, et que l'air atmosphérique est décomposé par les poumons (*ibid.*)? Ce n'est qu'après avoir saisi, perçu, analysé, comparé les rapports des êtres, que l'âme abstrait les caractères communs et les réunit dans une idée générale. Or ces deux opérations nous semblent impossibles sans les signes, sans le langage. Séparés de la substance, les modes n'ont plus de support que le mot, ne peuvent plus que par lui être retenus par la mémoire. Voilà ce qu'a rigoureusement démontré M. Jéhan (de Saint-Clavien) dans son livre du ***Langage***, dont nous rendions compte il y a quelque temps. » (***Bibliographie catholique***, décembre 1857, p. 464.)

(110) « Non-seulement tout langage, mais toute proposition serait impossible sans les termes généraux; ces termes forment le fond des langues, et seuls leur communiquent cette inappréciable propriété d'exprimer sans effort et avec rapidité toutes les vérités de l'expérience et toutes les découvertes de la science. » (REID, ***Essai***, v. c. 1.)

(111) « Les idées générales de toute espèce, les idées abstraites, les idées composées, les opinions, les croyances, les vérités intellectuelles et morales de tout ordre ne peuvent se former, s'établir et se conserver qu'au moyen des mots auxquels elles sont attachées. » (CARDAILLAC, ***Etudes élément. de phil.***, t. II, p. 274 et ***passim***.)

B. ***Hoc unum me male habet, quod nunquam a me ullam veritatem agnosci, inveniri, probari animadverto, nisi vocabulis vel aliis signis in animo adhibitis.***

« A. ***Imo si characteres abessent, nunquam quidquam distincte cogitaremus, neque ratiocinaremur.*** » (LEIBNITZ, ***Dial. de connex. inter res et verba***, Œuv. phil., éd. Raspe.)

« A. et B. tombent d'accord sur ce point, que, sans les signes ou les caractères, nous ne pourrions penser distinctement, raisonner, etc. Il s'ensuit que, pour les opérations de l'esprit, si peu qu'elles soient complexes, pour le mouvement et la netteté de la pensée, les signes sensibles sont nécessaires, nous le reconnaissons. » (***De la valeur de la raison***, par le P. CHASTEL, p. 179.)

« Les mêmes facultés qui, sans l'usage des signes, ne se seraient pas élevées au-dessus de la contemplation des individus, se trouvent par leur secours en état de saisir sans peine des théorèmes généraux, que les efforts réunis de tous les hommes, appliqués aux cas particuliers, n'auraient jamais pu atteindre. L'accroissement de force qui résulte pour l'homme de l'invention des machines n'est qu'une faible image de l'accroissement de capacité qu'il doit à l'emploi du langage. » (DUGALD-STEWART, ***Éléments de la philosophie de l'esprit humain***, t. I, p. 160.)

d'idées générales, point de jugement ni de raisonnement, ajoutons point de principes de raison, dits encore principes absolus, principes de sens commun, vérités nécessaires, principes premiers, principes ou vérités de raison, etc. En effet ces principes ou idées et vérités nécessaires, universelles, ne peuvent aussi se développer dans notre esprit qu'à l'aide du langage. Elles existent d'abord dans notre intelligence à l'état concret, enveloppées dans les notions sensibles et dans nos jugements particuliers. Pour les en dégager, pour les concevoir sous leur forme abstraite et pure, il faut un signe qui facilite cette opération de la pensée et en fixe le résultat : sans cela l'esprit retomberait bientôt sur lui-même, épuisé par l'effort infructueux qu'il aurait fait pour saisir l'idée dans son abstraction et son universalité. Il resterait donc enchaîné dans les liens du monde sensible. Jamais il ne s'élèverait à l'intelligence claire et distincte des idées et des axiomes de la raison. — *Voy.* la note VII, à la fin du vol.

Réponse à quelques objections.

Objection. — Pour être exprimés, les genres doivent exister ou dans les choses ou dans l'esprit. Or ils n'existent pas dans les choses, on l'a démontré contre les réalistes: donc ils existent dans l'esprit, et sont de purs concepts de l'entendement.

Réponse. — Les genres, nous le reconnaissons, ont une existence dans l'esprit humain, et les mots qui les expriment ont un sens; ils expriment une conception réelle, mais cette conception n'est ni isolée ni indépendante, elle n'est qu'un point de vue pris dans quelque idée individuelle. Pour que l'objection eût quelque valeur, il faudrait faire voir que, si les genres n'existent pas dans les choses, ils doivent avoir dans l'esprit une existence à part, isolée, indépendante. Mais la disjonctive ainsi posée deviendrait fausse : car il est évident que l'on peut exprimer des conceptions partielles, pourvu qu'elles soient distinctes. Sans cela, il eût été impossible de nommer les diverses qualités perçues dans un même objet puisqu'en les percevant ainsi, on ne les a pas encore détachées de leur substance. La question se réduit à savoir non si les genres sont des conceptions réelles, mais si ces conceptions sont ou ne sont pas réellement abstraites.

« Quoique les idées abstraites et générales n'aient pas d'objet réel dans la nature; quoiqu'elles ne soient jamais senties indépendamment de la parole; quoique, lorsqu'elles sont rendues sensibles par la parole, le sentiment se fonde et se dissimule dans celui de la parole, loin d'être de pures dénominations, comme le prétend Condillac elles sont au contraire une modification réelle de l'âme humaine, modification vraiment constitutive de l'intelligence. » (CARDAILLAC, *Etudes élémentaires de philosophie*, t. II, c. X, p. 388.)

Objection.—Admettre que le savant n'est dirigé dans ses raisonnements que par des associations de signes, c'est rendre la vérité purement *nominale*.

Réponse. — Quand l'algébriste transforme des équations pour les résoudre, il n'attache actuellement aucune idée aux caractères dont il fait usage. En conclurez-vous que la vérité algébrique est tout entière dans les lettres? non, sans doute. Vous n'ignorez pas que les premières équations traduisent les idées de rapport contenues dans l'énoncé du problème, et que la légitimité des transformations a été antérieurement démontrée. L'algébriste sait bien que les combinaisons de termes qu'il forme, suivant des règles qui lui sont familières, correspondent à des rapports réels: il n'a pas créé sa langue sans idées: mais quand il a contracté l'habitude de s'en servir, il se laisse guider par elle avec confiance; il croit avec raison à son infaillibilité. Sans doute il n'y a de vérité que dans les idées (112), mais il ne s'ensuit pas que le savant soit toujours obligé de raisonner sur les idées mêmes, et qu'il ne puisse pas se renfermer dans des combinaisons verbales dont il a précédemment constaté la valeur (113).

Objection. — La conscience atteste l'existence en nous de conceptions purement abstraites. Nous pouvons parler de l'*homme*, par exemple, de la *vertu*, du *vice*, sans nous représenter un homme petit ou grand, blanc ou noir, sans voir dans la vertu un acte de prudence ou de courage, dans le vice un acte de témérité ou de lâcheté, etc.

Réponse. — La conscience ne nous révèle distinctement que ce qui est distinct dans notre esprit. Toute idée confuse est pour elle comme si elle n'était pas. Aucune proposition négative ne peut donc être vérifiée par son seul témoignage, car on peut nier l'existence d'un phénomène uniquement parce qu'il est confus. Or, dans le débat qui nous occupe, le témoignage de la conscience n'est-il pas négatif? Votre raisonnement aboutit à ceci: « Aucune conception individuelle ne me parait jointe à mes idées générales quand je

(112) « La question sur la nécessité du langage est tout à fait en dehors de celle qui partageait les trois écoles de philosophes (*réalistes*, *nominaux* et *conceptualistes*). Moi qui n'ai point du tout envie d'être *nominal*, je suis d'ailleurs fermement convaincu de la nécessité des mots, pour que l'homme soit porté à réfléchir sur les universaux; et c'est, je crois, ce que je suis parvenu à démontrer dans l'*Essai sur les bornes de la raison humaine.* » (Vol. I, pp. 62 et suiv.)

« Il y a une grande différence entre supposer que les universaux sont de purs noms auxquels il ne correspond ni choses ni idées, et admettre que ce sont des choses réellement existantes en elles-mêmes, ou au moins des idées existant dans notre esprit, bien que nous ne puissions connaître ces choses ou acquérir ces idées pour la première fois sans le secours du langage articulé. » (ROSMINI, *Nouv. essai sur l'origine des idées*, p. 146.)

(113) « Quelle que soit la science dont on s'occupe, le procédé de l'esprit qui raisonne est toujours parfaitement analogue aux opérations de l'algèbre. » (DUGALD-STEWART, *Élém. de la phil. de l'esprit humain*, t. I, p. 136.)

prononce les mots de vertu et de vice. Donc ces idées générales sont de pures abstractions. » Mais que l'idée générale soit abstraite, comme vous le prétendez, ou qu'elle demeure liée à quelque idée individuelle, comme nous l'avons soutenu, dans les deux cas le fait reste le même aux yeux de la conscience. Car, dans notre hypothèse, quand, en raison de l'habitude, l'esprit se concentre exclusivement sur un point de vue général, pris dans une idée individuelle, l'élément général de notre conception se détache avec clarté sur le fond de la conscience, l'élément individuel s'efface et demeure dans l'ombre, et notre intelligence se persuade qu'il a cessé d'exister parce qu'il ne lui offre plus que quelques traits confus.

Objection. — L'homme est surtout frappé des ressemblances qui existent entre les objets, et les différences échappent à son premier examen ; comment pourrait-il être si pénible pour l'esprit d'écarter ces dernières qui s'effacent d'elles-mêmes? Quand j'observe la blancheur du lait, du papier, de la toile, ne suis-je pas à peu près identiquement affecté? Ai-je beaucoup à retrancher de mes idées individuelles pour en former une qui soit applicable tout à la fois à la toile, au lait, au papier? Ces généralisations faciles ne paraissent pas même hors de la portée des animaux.

Réponse. — La ressemblance et la différence sont deux idées corrélatives qui ne vont pas l'une sans l'autre. Si l'on n'aperçoit aucune différence entre deux objets, il n'est pas juste de dire qu'on ait aperçu leur ressemblance : on les a confondus. L'enfant qui est identiquement affecté par la blancheur du lait, du papier, de la toile, n'a pas pour cela une notion générale de la blancheur : il confond entre elles les nuances diverses que la couleur lui présente dans ces trois objets ; et ces trois idées individuelles n'en font qu'une, parce qu'il n'en a pas encore démêlé les différences. On va jusqu'à avancer que les animaux mêmes s'élèvent quelquefois jusqu'à la généralisation, et l'on cite le chien de chasse qui annonce, dit-on, à son maître, par des signes déterminés, l'espèce de gibier qu'il poursuit. A ce compte, un enfant de deux jours conçoit, d'une manière abstraite, la douleur et ses diverses espèces ; car il ne se méprend jamais dans l'emploi des signes propres à manifester ce sentiment. N'est-il pas évident qu'ici l'animal et l'enfant sont, dans la production des signes, entraînés par leur instinct, qu'ils sont sous l'empire d'idées individuelles fortement associées et qui se réveillent instantanément les unes les autres? Tous les jours nous agissons encore en vertu de ces fausses apparences de généralisation ; et notre raison, d'accord avec la conscience, nous assure que c'est l'instinct qui nous dirige

Objection. — Voyez l'acte de la pensée dans l'enfant. A peine a-t-il appris le mot *arbre* et sa signification, qu'on le voit aussitôt généraliser ce mot et le répéter en présence de tous les arbres qu'il rencontre. D'où vient à l'enfant cette facilité de généralisation, si elle n'est pas le résultat d'une faculté spéciale qui agit par elle-même et indépendamment de la parole?

Réponse. — Il suffit de confondre deux objets pour leur donner le même nom. Quand l'enfant, après avoir appliqué le nom d'arbre à un pommier, l'emploie ensuite pour désigner un poirier ou un cerisier, il n'a pas, pour cela, l'idée générale d'arbre ; mais, en raison de la ressemblance des deux objets, le second réveille vivement le souvenir du premier, et le souvenir du premier appelle à sa suite le nom qui y est associé (114). D'ailleurs, longtemps avant d'articuler des sons et de les employer extérieurement comme signes, l'enfant en retient un certain nombre gravés dans son esprit. Quand il commence à se faire entendre, il possède déjà, depuis plusieurs mois, quelques éléments de la parole. Les longs efforts qu'il fait pour articuler les sons prouvent assez que ces sons ont déjà pour lui un caractère significatif et qu'il en connaît l'usage. Or cette parole intérieure, dont il ne pouvait encore se servir pour communiquer sa pensée, en secondait en lui les progrès et préparait l'œuvre que vous regardez à tort comme immédiate (115).

Objection. — Un homme privé du langage, un sourd-muet, par exemple, distingue dans un morceau de cire, qui prend entre ses mains des formes diverses, l'identité de la substance et la variété des modifications ; il a donc l'idée générale de la substance et du mode.

Réponse. — Ce raisonnement n'est qu'une pétition de principe. Si cet homme n'a d'abord qu'une idée individuelle du morceau de cire qu'il tient dans sa main, il ne conçoit

(114) « Quand un singe va sans hésiter d'une noix à l'autre, pense-t-on qu'il ait l'idée générale de cette sorte de fruit? Non, sans doute : mais la vue de l'une de ces noix rappelle à sa mémoire les sensations qu'il a reçues de l'autre; et ses yeux modifiés d'une certaine manière annoncent à son goût la modification qu'il va recevoir. » (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements*, etc.)

(115) « On est porté d'ordinaire à supposer que les premiers essais de la parole sont contemporains de l'étude du langage, tandis que, en réalité, ces essais ne sont que la conséquence des progrès déjà faits silencieusement par l'enfant dans l'interprétation des mots ; et longtemps avant qu'il parle, il a déjà surmonté une foule de difficultés logiques qui embarrassent si fort les grammairiens. » (Dugald-Stewart, *Eléments*, etc., t. II, p. 363.)

« L'enfant peut bien, à la vérité, donner le nom de *père* à un individu semblable à la personne qu'on lui a appris à appeler ainsi, mais c'est par erreur et non par dessein ; c'est parce qu'il confond les deux personnes en une, et non parce qu'il perçoit une ressemblance entre elles, tout en les connaissant différentes. » (D[r] William Magee, *Discours et dissertations*, etc., t. II, p. 65, etc., 3[e] édit.)

« A vrai dire, il n'y a là ni généralité, ni individualité ; il n'y faut voir que la matière première et commune dont plus tard, en la soumettant à des conditions diverses, nous formerons et le général et l'individuel. » (Charma, *Essai sur le lang.* p. 96.)

pas la division des modes de la cire en deux classes, dont l'une renfermerait des qualités essentielles, l'autre de simples accidents. Tous les modes d'une substance, quand on la considère dans son individualité, sont essentiels. Qu'un seul de ces modes vienne à changer, la substance cesse évidemment d'être la même. Prétendre que, pour l'homme dont on parle, la substance de la cire n'a pas changé en changeant de forme, c'est supposer qu'il n'avait pas compris la forme dans son idée de la cire ; c'est lui prêter à l'avance une notion abstraite et générale, sans s'expliquer d'où elle peut lui être venue.

Objection. — M. Charma : « A chaque instant, le mot que mon idée appelle lui échappe ; l'idée est là qui attend son symbole ; ce symbole ne lui est donc pas indissolublement uni. » (*Essai sur le langage*, p. 134. — C'est un des rationalistes éclectiques qui soutiennent l'invention humaine du langage.)

M. l'abbé Maret : « L'homme a souvent des idées dont il n'a pas, dont il cherche l'expression. Il a donc des idées sans mots. » (*Philosophie et religion*, p. 331. — *Voy.* la note VIII, à la fin du volume.)

Le P. Chastel : « Il arrive à tout homme d'avoir une conception, une idée claire, précise et fortement sentie, et de chercher une expression qui lui convient (116). »

Réponse. — « Ceci repose sur une confusion. Sans doute avant le mot *propre* on peut avoir l'idée *vague* ; mais c'est au moyen d'autres mots, d'expressions générales qui sont au mot propre ce que l'idée vague est à l'idée précise, de sorte que le rapport entre le mot et l'idée se soutient constamment. Posé ce principe, tout s'enchaîne parfaitement. L'idée ne s'acquiert et ne se rappelle qu'au moyen du mot, parce que, dans l'état présent de l'existence humaine, il y a une liaison aussi intime entre la pensée et le langage qu'entre l'âme et le corps. Rien ne m'empêche donc de chercher une idée dont je n'ai aucune connaissance ; il suffit pour cela que j'en sente non la présence, comme on le dit, mais l'absence. Cette absence, je la sens par d'autres idées qui ont rapport à celle que je cherche et qui m'y conduisent, parce qu'elles ne satisfont pas mon esprit, et l'excitent par là même à pousser au delà son activité. On a donc, si l'on veut, une notion négative de l'idée qu'on recherche ; cette notion négative se forme des idées voisines, grâce auxquelles on fait pour ainsi dire le *tour* de celle qu'on ignore ; on voit ainsi le nœud avant le dénoûment, le problème avant la solution, et on ne possède cette notion négative qu'au moyen de mots qui y sont proportionnés, de *périphrases, car ce mot explique tout.* C'est précisément ce que M. de Bonald, dans le passage incriminé (117), entend *par ce qui précède et ce qui doit suivre* ; c'est le texte idéal. Voilà ces caractères distinctifs, cette connaissance antérieure qui sert de terme de comparaison dans la recherche de l'idée et du mot ; car, encore une fois, il n'y a pas de recherche du mot seul ni de l'idée seule ; ce qui est réel, c'est qu'à l'aide de l'idée négative et des expressions qui y correspondent, l'esprit trouve l'idée précise, en

(116) *De la valeur de la raison*, p. 101. — M. l'abbé Bensa (*Le vrai point de la question entre traditionalistes et semi-rationalistes*, p. 24) et le P. Ventura (*Les semi-pélagiens de la philosophie*, p. 265) ont cru devoir relever une note de la page 105 du livre du P. Chastel (*De la valeur de la raison*) dans laquelle le grave philosophe s'est amusé à broder avec une licence peu commune une anecdote qu'il tenait de nous, et dont il a cru devoir égayer un moment les aridités de sa controverse. Une *Revue* universitaire s'est emparée de cette plaisanterie du P. Chastel et l'a couronnée par ce trait grotesque : « Le traditionalisme est un système qu'une femme réfute en dix mots. » En lisant cette boutade digne d'un écolier universitaire en goguette, le P. Chastel a dû s'applaudir de son originale invention, et il aura sans doute trouvé là dedans une compensation aux duretés que ladite *Revue* ne lui ménage guère.

Voici du reste en quoi consistait *primitivement* cette anecdote qui a fait tant de chemin. En 1853, un soir que j'étais allé faire une visite à M. l'abbé Chassay, qui demeurait alors chez M. de Latour-du-Pin, rue de l'Université, à Paris, la conversation tomba sur le rôle du langage dans l'évolution de l'intelligence. Ce fut à ce sujet que M. l'abbé Chassay me raconta que le soir précédent, dans une réunion de personnes distinguées et instruites dont il faisait partie, on avait agité cette même question, qu'on avait été généralement d'avis qu'il y avait impossibilité de penser aux choses suprasensibles sans les mots ; qu'une dame seule, plutôt dans le but d'alimenter le débat que par conviction, avait exprimé un sentiment opposé, mais que n'ayant pu l'appuyer d'aucune bonne raison, cet incident n'avait pas eu de suite. Tout le beau raisonnement auquel cette dame se livre dans la note du P. Chastel, comme tout le dialogue qui précède, est une création fantastique de l'ingénieux auteur. Du reste il a été assez mal inspiré dans cette circonstance. Puisqu'il se décidait à prêter son sel et ses arguments à une dame du faubourg Saint-Germain, il aurait été convenable de lui supposer un peu plus de tact et de prudence ; dès lors surtout qu'il lui faisait parler philosophie, traditionalisme et métaphysique, il n'aurait point dû lui faire avancer qu'on peut avoir une idée abstraite sans le mot qui l'exprime, comme celle d'*étonnement*, par exemple, *qu'il lui semble avoir*, dit-elle, *sans le mot*, au moment même où elle le prononce ; distraction peu excusable qu'aurait pu relever le plus mince bachelier présent, en lui citant ses éléments de psychologie.

Est-il nécessaire d'ajouter que dans la discussion qui eut lieu dans le salon de M. de Latour-du-Pin, il ne fut nullement question de traditionalisme ?

(117) Voici ce passage incriminé dont parle M. Berton :

« Que cherche notre esprit quand il cherche une pensée ? Le mot qui l'exprime, et pas autre chose. Je veux représenter une certaine disposition de l'esprit dans la recherche de la vérité : *habileté*, *curiosité*, *pénétration*, *finesse* se présentent à moi. La pensée qu'ils expriment n'est pas celle que je cherche, parce qu'elle ne s'accorde pas avec ce qui précède et ce qui doit suivre ; je les rejette. *Sagacité*, s'offre à mon esprit. Ma pensée est trouvée, elle n'attendait que son expression. » (*Législ. prim.*, t. I, p. 245. — *Recherches philos.*, t. I, p. 575, édit. 1825.)

même temps que le mot propre et par le moyen du mot propre (118). »

Objection. — « Les idées préexistent aux mots dans l'esprit... Les idées sont indépendantes des mots et de la parole chez les enfants eux-mêmes. » (M. l'abbé Maret, *Philosophie et religion*, t. I, p. 332 et *passim*. — Le P. Chastel, *De la valeur de la raison*, p. 98, 231 et *passim*. — *Voy.* la note IX à la fin de volume.) « On peut croire qu'il n'est point d'objet auquel il ne soit possible de penser, sans penser en même temps au nom qu'il porte dans nos langues (119). »

Réponse. — Admettre que l'enfant aurait l'idée, l'idée pure, suprasensible, avant le signe, c'est admettre ou qu'il se serait fait l'idée par sa propre activité indépendamment du signe, ou qu'on la lui aurait donnée sans lui donner en même temps le signe. Or ni l'un ni l'autre n'est possible. D'abord on n'a pu lui donner l'idée sans lui donner en même temps le signe ; cela est évident, puisqu'on ne peut communiquer avec lui que par un langage quelconque. On ne peut pas dire que l'enfant se donnera lui-même l'idée par sa propre activité indépendamment du signe ; cela est au-dessus de ses forces : nous avons démontré, dans les paragraphes précédents, l'impossibilité de former et de conserver les idées abstraites, générales et universelles, sans le signe qui les détermine et les fixe dans l'esprit.

« Privées de signes, ces idées (les idées abstraites, générales et universelles absolues) ne se dégageront et ne s'éclairciront jamais. L'induction et la déduction, qui les supposent, seront impossibles ; la réflexion demeurera frappée de paralysie. La science, fille de la réflexion, ne pourra naître, car elle s'appuie sur les idées absolues et n'admet que des idées générales. Et voilà l'état où l'absence des signes analytiques réduirait l'intelligence (120) ! »

Puisque l'idée précède, dit-on, nécessairement le mot, crée le mot, existe indépendante du mot, n'est-il pas étrange que l'homme ne puisse penser abstraitement, réfléchir, observer, comparer, juger, raisonner, sans les mots?

(118) *Voy.* la réponse que M. l'abbé Berton a faite à M. de Chalembert dans son *Essai philosoph. sur les droits de la raison*, p. 194.

(119) Le P. Chastel, *op. cit.*, p. 104. — Voici comment le P. Chastel essaye de prouver son assertion. « Lorsque vous vous représentez l'éternité comme une durée dont vous n'apercevez ni le commencement ni la fin, l'immensité comme une étendue sans limites, la justice infinie et l'infinie miséricorde sous les traits d'un visage implacable ou plein de mansuétude, est-ce que vous pensez alors aux mots latins ou français, aux termes qui vous ont peut-être appris ces choses ? » Le P, Chastel au lieu de penser avec le *mot* peut penser avec sa *définition* ; tout le monde est de cette force ; une durée dont on n'aperçoit ni le commencement ni la fin, c'est l'*éternité*.

(120) M. Aug. Thiel, professeur de philosophie au collége royal de Metz, *Programme d'un cours élémentaire de philosophie*, IIe partie, p. 97.

« Tant que l'homme n'a pas l'usage de quelques signes d'institution ou d'un langage artificiel quelconque, toutes les perceptions qu'il peut avoir à l'occasion des objets restent confondues ou constamment unies avec ces objets ; en sorte que, malgré la faculté qu'il a de ne les recevoir qu'une à une par les organes de ses sens, il ne peut jamais décomposer ou analyser, dans le sens ordinaire de ce mot, c'est-à-dire, ici, faire aucune abstraction. Mais du moment où il aperçoit ces mêmes perceptions dans un signe quelconque, il les sépare, par sa pensée, de l'objet auquel il était accoutumé à les joindre, parce qu'alors il les en voit réellement séparées, dans le signe qui les lui représente. » (Thurot, *De l'entendement et de la raison*, t. I, p. 164.) Il y a unanimité d'opinion sur ce point entre tous les philosophes. Nous devons cependant en excepter le P. Chastel, qui soutient que l'enfant peut recevoir l'idée abstraite, générale, *du seul spectacle des choses sensibles et de ses propres sensations*, indépendamment du signe. (*De la valeur de la raison*, p. 229-233.) En cet endroit de son livre, il en fait un argument qu'il croit un coup mortel pour la théorie qu'il combat. Il est vrai qu'à la page 17 du même livre, l'argument se réduit à une simple *possibilité* : « Il est possible qu'il (l'enfant) commence à penser en recevant de la sensation l'idée particulière et en s'élevant de là aux idées générales ; il est possible que l'idée générale et l'idée particulière naissent en lui simultanément et à la même occasion. » Il est possible aussi que ce ne soit rien de tout cela et que les choses se passent tout autrement. Que devient l'argument de la page 233 considéré du point de vue de la page 17?... *telum imbelle sine ictu.* Nous disons, nous, que l'enfant ne *recevra pas l'idée abstraite, générale, du seul spectacle des choses sensibles.* L'enfant voit un *cheval blanc*, un *mur blanc*, un *drapeau blanc*, une série aussi longue que vous voudrez d'*objets blancs* ; il ne voit et ne peut voir que des *individus blancs*, parce que le mode reste pour lui engagé dans la substance, et que faute d'un signe, *le blanc*, *la blancheur*, il ne peut l'en dégager pour l'abstraire et le généraliser. Il n'aura donc pas l'idée abstraite, générale, de *blancheur*, parce que *la blancheur en général* n'existe nulle part que dans le signe, expression d'un point de vue commun, d'un mode substantifié, personnifié, en quelque sorte, et considéré indépendamment de tout objet blanc déterminé. « Il est évident, dit M. Thurot, que ce n'est qu'à l'aide des signes que nous avons des idées ou générales ou abstraites ; que même elles ne sont telles qu'autant que nous les considérons dans les signes qui nous les représentent; qu'enfin ce ne sont pas véritablement les idées qui sont générales, mais qu'il n'y a que les signes, c'est-à-dire, ici, les mots, qui soient généraux, parce que les mêmes mots peuvent, en effet, s'appliquer à une infinité d'objets réellement différents. » (*De l'entendement et de la raison*, t. Ier, p. 173.) Le mot *blancheur*, par exemple, peut s'appliquer à tous les objets blancs, quelque différents qu'ils soient d'ailleurs.

« Supposons, dit un autre auteur, que nous n'ayons aucun signe, aucun mot, pour indiquer les qualités des choses, par exemple la *couleur bleue* : nous ne pourrons penser à *cette* couleur qu'à la condition de nous représenter un corps bleu déterminé que nous aurons vu, et, si nous en avons vu plusieurs, nous ne pourrons penser à la couleur bleue, en général, qu'en parcourant par l'imagination ces différents corps ; car l'idée de leur ressemblance ne sera pas d'une facile formation, précisément parce qu'on manquera du mot *ressemblance* ; ensuite on parviendrait à la former, que, si l'on manque de signes pour la fixer, l'*usage* abstrait en devient impossible. » (Tissot, *Anthropologie spéculative générale*, t. I, p. 267.) Tout ceci est élémentaire.

Pourquoi, lorsqu'il pense, ne prend-il pas, ne laisse-t-il pas, indifféremment, les mots ? On ne dira pas que cela vient de l'habitude qu'il a contractée de ne penser qu'au moyen du langage, car on conviendra bien sans doute que ce doit être aussi une habitude de l'esprit que l'idée précède le mot, puisque c'est, dit-on, une nécessité qu'il en soit ainsi. Et puis le sourd-muet est là, lequel n'a point du tout l'habitude de penser au moyen de la parole. Loin de lui servir, le langage ne devrait-il pas contrarier, embarrasser, surcharger notre esprit ? Si c'est le contraire qui arrive, n'est-ce point parce que la pensée abstraite, la réflexion, la comparaison, le jugement, le raisonnement, constituent un *art* dont le langage est l'instrument nécessaire ?

Il faut convenir qu'il y a bien peu de philosophie à supposer et à soutenir que la pensée peut exister réellement dans l'esprit indépendamment de la parole, lorsqu'on voit toutes les pensées se communiquer, se transmettre et se recevoir par le moyen du langage ou des signes sensibles qui le traduisent.

On ne réfléchit pas assez à la nature, au rôle du langage. Qu'exprime-t-il sinon des modalités, des abstractions, des généralisations, des relations ou rapports pris entre les objets soit du monde physique, soit du monde intellectuel et moral. Or, ces relations innombrables, exprimées par le langage, ne correspondent à aucune réalité qui soit exclusivement leur objet ; elles ne sont que des points de vue sous lesquels l'intelligence considère plusieurs choses à la fois : elles ont hors de nous une occasion, un fondement, elles n'ont pas d'objet proprement dit. Que seraient-elles donc dans l'esprit sans le signe qui les supporte ? Ce que serait l'algèbre pour le mathématicien sans les caractères algébriques.

Pour convertir des impressions diverses et séparées en une impression unique, il faut que l'activité intervienne et qu'elle constitue l'unité. Cela se conçoit comme d'autant plus nécessaire ou plus démontré, que l'acte seul est un et simultané, et, par suite, seul capable de produire le phénomène d'unification dont il s'agit. Mais comment l'acte unifiant aura-t-il lieu ? Il n'aura lieu que par sa transformation en un signe que la mémoire puisse garder. Sans le signe pas d'unification. L'enfant verra, par exemple, deux bâtons, vingt bâtons, un nombre indéterminé de bâtons d'égale longueur ; c'est une multiple sensation : mais il faut faire sortir de cette multiple sensation l'unité de rapport qui existe entre ces sensations ; cette unité se constitue par le signe *égalité* qui se traduit ainsi pour l'enfant : Toutes les fois que deux ou un plus grand nombre de bâtons sont ainsi de même longueur, cela s'appelle *égalité* (121). L'idée est donc l'effet d'un acte de l'esprit donnant à des impressions cérébrales multiples et diverses la valeur de l'unité au moyen du signe qui unifie, en le *nommant*, un groupe donné d'impressions.

Toute idée relative ou toute relation est produite par la comparaison, ou suppose au moins la conception de deux objets réels. Soient, par exemple, A et B, deux objets dont j'ai les idées et que je compare : j'acquiers une troisième idée, C, qui est le rapport perçu entre les premières : on demande où est l'objet de l'idée C ? Est-il dans A exclusivement ? Non, sans doute ; car s'il était dans A tout seul, l'attention suffirait pour l'y découvrir : il serait inutile de rapprocher entre eux A et B et de les comparer. On ferait voir par une raison semblable que C ne peut être exclusivement contenu dans B. Soutiendra-t-on que C est une réalité complexe, qui se partage entre A et B, ou un troisième objet, qui consiste dans la réunion des deux autres ? Mais l'hypothèse d'une réalité qui se partage et qui n'est entière dans aucun objet, est trop absurde pour qu'il soit nécessaire de s'y arrêter. Quant à la réunion de A et de B, elle n'est ici qu'une juxtaposition, qui ne peut créer aucune réalité distincte des deux objets réunis. Les relations ne correspondent donc à aucune réalité, qui soit exclusivement leur objet. Le raisonnement que nous venons de faire est d'une exactitude mathématique (122).

(121) Les adjectifs et les noms abstraits de rapports semblent prêter aux objets des caractères qui n'appartiennent à aucun d'eux pris isolément ; ainsi, l'*égalité* de deux choses n'est ni à celle-ci ni à celle-là ; elle est entre les deux. Il en est de même des adjectifs de nombre ; *trois*, par exemple, exprime, non pas une quantité propre à chacun des objets comptés, car chaque objet est *un*, mais ce qui résulte pour eux de leur union.

(122) A l'idée, à la vue simple et abstraite de la différence entre A et B, ne répond pas un être, un objet spécial, qui soit la différence entre l'objet A et l'objet B, et par conséquent un troisième objet. Car il s'ensuivrait que, comme cet objet serait lui-même différent des deux autres, il faudrait intercaler entre lui et chacun des deux un nouvel objet-différence, et ainsi indéfiniment, ce qui est absurde. Par la même raison, à l'idée de ressemblance entre deux objets ne répond pas un troisième objet réel, distinct des deux autres, et qui soit leur ressemblance, mais seulement une qualité commune, qui est, dans chaque objet, indivisiblement unie à chaque objet. Ainsi l'humanité n'existe que dans les individus et par les individus hommes ; mais en retour, les individus ne se ressemblent et ne forment un genre que par l'unité de l'humanité, de ce caractère commun qui est en chacun d'eux, et qui, abstrait et considéré isolément par l'être intelligent, devient l'objet de l'idée générale. Voici donc la réponse à faire à la troisième question du problème de Porphyre : Les genres sont-ils séparés des objets sensibles ou en font-ils partie ? Distincts oui, mais non séparés : séparables peut-être, mais non dans les limites de ce monde et de la réalité actuelle.

Il en est des lois comme des genres, puisque, comme les genres, elles sont l'objet des perceptions générales. En effet, la perception d'une loi, c'est la perception d'une ou de plusieurs circonstances nécessaires à la production d'un fait ; c'est la perception de la manière constante et générale dont un fait a lieu. Et cette manière générale, cette condition générale, n'est pas un objet général, un être général qui existe en dehors des faits qu'il accompagne et dans lesquels il a été perçu, et répond ainsi isolé à l'idée générale isolée : exemple : *La vitesse croît comme le carré des temps.*

Enfin il en est des lois que donne la généralisa-

Maintenant voici les difficultés qui se présentent pour l'homme ou pour l'enfant dépourvu du signe.

1° Étant données plusieurs idées individuelles *non nommées*, établir entre elles une comparaison qui permette de distinguer ce qu'elles ont de semblable et de différent(123), ressemblances et différences qui sont autant de modes également *non nommés*. Première difficulté, et elle est grande ou plutôt invincible sans les signes; car il s'agit de retenir en même temps sous le regard de l'attention plusieurs substances et plusieurs modes, puis d'isoler, pour les considérer à part (toujours sans le signe), chaque mode particulier du sujet auquel il appartient et des autres qualités (aussi non nommées) qui sont unies avec lui dans le même sujet. Or, « sans un langage quelconque, nous dit un habile logicien déjà cité, la comparaison serait vaine, et ses résultats, sans nom, confus et fugitifs, se succéderaient en nous sans y laisser aucune trace. (DUVAL-JOUVE, *Traité de logique*, p. 204.)

2° Après avoir fait cette abstraction, contrariée à la fois par les objets dans lesquels les modes divers restent engagés, et par la nature de la pensée qui, dépourvue du signe, voit toujours les modes engagés dans les substances comparées, il faudrait concentrer exclusivement l'attention sur les ressemblances qui unissent les idées individuelles que l'on considère, et se placer par ce moyen sous un point de vue à la fois partiel et commun: partiel, puisqu'il exclut les différences; commun, puisqu'il se retrouve également dans toutes les idées ou dans tous les objets comparés. Deuxième difficulté véritablement insurmontable, car ce point de vue est une idée générale sur laquelle la mémoire ne peut avoir aucune prise sans le langage. L'idée générale en effet n'existe qu'à la condition d'être réellement abstraite. Or une idée abstraite, ainsi que nous l'avons vu précédemment, ne peut se lier à nos autres connaissances sans perdre aussitôt son caractère; elle n'est abstraite qu'autant que l'effort qui l'a créée, la retient dans l'isolement. Par conséquent, dès que l'esprit, privé du secours du signe, cesserait d'agir pour la conserver présente, elle disparaîtrait sans retour, ou viendrait de nouveau se fondre dans les idées individuelles d'où elle aurait été tirée (124).

Si les difficultés sont telles quand il s'agit d'opérer sans le signe l'abstraction et la généralisation dans le domaine des choses sensibles, que seront-elles si vous vous transportez au milieu des phénomènes qui s'accomplissent au sein du moi, dans le monde des idées pures, si vous entreprenez d'étudier les facultés et les affections de l'âme, les opérations de l'esprit, nos rapports moraux avec Dieu et avec nos semblables (125)?

M. l'abbé Maret dit quelque part: « La perception du monde sensible, la connaissance qui s'acquiert à l'occasion des sensations, serait bien vague, bien fugitive, bien stérile, si nous n'avions pas le pouvoir de donner un nom à chaque objet de la nature. » (*Philosophie et religion*, p. 275.) *Si la connaissance qui s'acquiert à l'occasion des sensations* est *stérile* à ce point sans le langage, que serait pour l'homme, dépourvu du signe, le monde rationnel et suprasensible?

Le même écrivain dit ailleurs: « Il est évident que les mots et le langage sont nécessaires à la distinction, à la clarté et à la persistance des idées; qu'ils aident à la réflexion et en sont peut-être la condition essentielle. Une idée sans expression serait vague, confuse, fugitive, et laisserait à peine une faible trace dans l'esprit (126). Tout le monde convient que les mots sont nécessaires aux

sation absolue comme des lois que donne la généralisation comparative.

(123) Des objets dont on ne saisirait pas les différences se confondraient dans l'esprit.

(124) « Toute idée générale est purement intellectuelle; pour peu que l'imagination s'en mêle, l'idée devient aussitôt particulière. Essayez de vous tracer l'image d'un arbre en général, vous n'en viendrez jamais à bout; malgré vous il faudra le voir petit ou grand, rare ou touffu, clair ou foncé; et s'il dépendait de vous de n'y voir que ce qui se trouve en tout arbre, cette image ne ressemblerait plus à un arbre. Les êtres abstraits se voient de même ou ne se conçoivent que par le discours. » (J.-J. ROUSSEAU, *Disc. sur l'origine et les fond. de l'inégalité*, etc.)

(125) « Non-seulement, dit Reid, nous classons les substances, nous classons aussi les qualités, les relations, les actions, les affections, les passions; toutes choses, en un mot. » (*Essai* V, c. 1.)

(126) Le P. Chastel n'a aucune sympathie pour cette opinion. « Se comprend-on, dit-il, quand on se livre à ces beaux raisonnements? Quoi donc? y aurait-il dans l'âme, en attendant le mot ou le signe, une pensée vague, qui ne serait déterminée à rien, jusqu'à ce que le mot vienne l'appliquer à un objet propre? Mais qu'est-elle donc cette pensée indéterminée, cette pensée sans objet, ou cette pensée ayant un objet dont le caractère, la forme et l'étendue restent ignorés? Comment ne voit-on pas, au contraire, que nécessairement, essentiellement, l'esprit doit connaître et distinguer l'objet de sa pensée, doit avoir présente la forme de sa pensée, avant de lui appliquer le mot qu'il lui destine? » (*Op. cit.* p. 98.) Je laisse à M. l'abbé Maret le soin de faire entendre raison au P. Chastel sur ce point, s'il est possible.

Le P. Chastel attaque la théorie de M. de Bonald et croit la comprendre; M. l'abbé Maret l'attaque et la reproduit. Ces nouvelles attaques de quelques membres du clergé contre l'auteur de la *Législation primitive* ne sont qu'un écho malheureux de la critique du même auteur faite avec tant de légèreté par l'école éclectique, et en particulier par MM. Damiron. (*Essai sur l'histoire de la phil.*, art. DE BONALD, et J. Simon (*Revue des deux mondes*, août 1841.) Aucune de ces critiques n'a de portée, parce qu'aucune ne touche au point principal et ne va au fond de la question. M. de Chalambert n'a pas été moins impuissant dans ses articles publiés dans le *Correspondant* (t. XXIII); ce ne sont que méprises et contradictions. Voyez-en la réfutation dans l'excellent livre de M. l'abbé Berton, *Essai philosophique sur les droits de la raison*. Au reste, M. de Bonald, comme le dit ce dernier auteur, est mieux vengé par les contradictions de ses adversaires que par le zèle de ses partisans. La valeur éprouvée de ses écrits rend impuissantes des attaques qui ne nuiront qu'à leurs auteurs, et sa gloire, qui augmente tous les jours, nous révèle en lui, comme le disait naguère une bouche vénérable, *le père de la génération bien pensante*.

opérations un peu compliquées de la pensée, à la comparaison, au jugement, au raisonnement. » (*Philosophie et religion*, p. 332.)

Il ajoute un peu plus loin : « Il n'y a pas de vie intellectuelle, morale, sociale, un peu formée et développée, suffisamment formée et développée, pour que l'homme ait la conscience de lui-même et de sa destinée, sans l'usage mental et extérieur de la parole, sans que l'homme se parle à lui-même et parle aux autres, sans qu'il pense sa parole et parle sa pensée (127). La parole, à cause de la double nature de l'homme, est nécessaire à la vie intellectuelle, morale et sociale. » (*Philosophie et religion*, p. 133.)

Le P. Chastel lui-même a été dans le vrai sur la question, au moins l'espace d'un quart d'heure. Ecoutez :

« Lorsqu'il s'agit d'abstraire les qualités diverses des choses, de les considérer à part et indépendamment des objets perçus ; de comparer ces objets, de recueillir leurs ressemblances et leurs différences, leurs innombrables rapports et tous les phénomènes de cause et d'effet ; lorsqu'il s'agit de combiner à l'infini ces rapports et ces phénomènes et de former d'une manière quelconque des idées abstraites, générales, insensibles ; lorsqu'il s'agit surtout de conserver et de fixer sous le regard de l'esprit des idées si mobiles et si fugitives ; de les préciser et de les classer, pour empêcher qu'elles ne s'effacent, ou qu'elles ne se confondent ; pour être en état de les rappeler à volonté, de manière que chacune d'elles se présente toujours la même et sous le même aspect ; alors on sent de quel secours, de quelle nécessité sont les mots et les expressions. Sans un signe particulier, attaché à chaque idée pour la déterminer et la caractériser, tout ce monde d'idées subtiles, légères, indécises, flotterait dans l'esprit, tourbillonnerait, s'évanouirait comme les atomes dans l'espace. » (*De la valeur de la raison*, p. 95.)

Etait-ce la peine de tant se fâcher contre les idées *vagues*, *confuses*, *fugitives*, *indéterminées*, avant le signe, pour en venir à dire soi-même quelque chose de plus fort ? Que serait l'homme, nous le demandons, dans l'esprit duquel, faute du langage, les idées *flotteraient*, *tourbillonneraient*, *s'évanouiraient comme des atomes dans l'espace ?* Son intelligence pourrait-elle se développer, sa raison se former ? Etait-ce la peine de poursuivre à travers un gros volume *l'homme de génie qui a dit à son siècle de si profondes vérités, qui a tiré tant d'intelligences des routes perdues* (128), pour aboutir finalement à la consécration de sa doctrine par un si solennel aveu ?

Objection. — Quoi que vous puissiez dire, vous êtes forcé de convenir que le mot ne donne pas, ne peut pas donner l'idée, mais que l'idée est attachée au mot par l'enfant, par l'individu qui apprend à parler.

Réponse. — « L'expression et l'idée doivent se développer simultanément dans l'esprit; l'une ne peut y être que par l'autre et avec l'autre (129). » Tel est le fait reconnu par toute la philosophie moderne. L'enfant, le

(127) M. l'abbé Maret a été plus heureux que le P. Chastel ; il paraît avoir compris le célèbre axiome de M. de Bonald : *L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée*. Le P. Chastel, pour le comprendre, a fait trois efforts, essayé trois commentaires, sans aucun succès : *ter cecidere manus*.

Le premier commentaire le conduit à trouver que c'est à peu près une *vérité à la Palisse*. Toutefois cet aboutissement l'étonne. « Nous aimons mieux, dit-il, avouer que nous ne comprenons pas. »

Le deuxième commentaire le mène, non à *soupçonner* que cet axiome *est une mystification*, mais à dire *qu'il est, pour lui personnellement, une énigme impénétrable*.

Enfin le troisième commentaire lui fait découvrir dans le même axiome *une chose que les partisans du système ne disent pas, ce dont il les félicite ;* mais comme cette découverte n'explique rien, leur axiome, dit-il une troisième fois, reste pour nous incompréhensible. » (*De la valeur de la raison*, p. 91, 92.)

Il est vrai que, six lignes après ce lucide commentaire, le P. Chastel cite quatre passages dans lesquels M. de Bonald explique lui-même son axiome avec la plus parfaite clarté. « Nous ne pouvons penser, dit-il, sans parler en nous-mêmes, c'est-à-dire sans attacher des paroles à nos pensées ; vérité fondamentale de l'être social, que j'ai rendue d'une manière abrégée lorsque j'ai dit : que *l'être intelligent pensait sa parole avant de parler sa pensée.* » (*Essai sur les lois de l'ordre social*, p. 250. — *Du Divorce*, 86. — *Législ. prim.* I, p. 325, 55. — *Principe const. de la soc.*, p. 38.) Après cela, le P. Chastel n'en continue pas moins de douter que l'*axiome ait un sens réel*.

M. de Bonald a beau faire, il est toujours singulièrement apocalyptique pour le P. Chastel. — *Voy.* plus bas, § X.

(128) Lacordaire, parlant de M. de Bonald, *Considérations sur le système philosophique de M. de la Mennais*, p. 138 : — « Personne ne peut mettre en doute l'élévation, la loyauté, la noblesse de son caractère (de M. de Bonald) : le malheur même et l'exil n'ont pu ébranler un instant son attachement profond à l'Eglise et aux principes éternels de toute société : ses hautes facultés, ses méditations, ses études, il a tout consacré avec un admirable désintéressement à la défense de l'ordre social ; et l'on peut dire sans exagération que sa vie entière n'a été qu'un long combat contre les ennemis de l'Eglise et de la société. Et pourtant, voilà que des rangs mêmes de ses frères dans la foi partent les plus sévères accusations et les plus violentes attaques contre lui. Voilà que des chrétiens, unissant leur voix à celle du rationalisme, poursuivent la mémoire de l'illustre philosophe par l'ironie et le sarcasme, et livrent son nom à la risée et au mépris public. C'est même au nom de la foi que l'on flétrit un frère, et l'on a vu un écrivain catholique accoler une prière avec l'accusation la plus violente, et invoquer avec emphase les lumières de l'Esprit de Dieu sur un travail où ses amis mêmes n'ont pu voir qu'une mordante satire. » (M. l'abbé Lonay, profess. de philos. à Saint-Trond (Belgique), *Quelques vues sur la philosophie de M. de Bonald.*) — *Voy.* aussi un excellent ouvrage qui vient de paraître, publié par le même auteur, ayant pour titre : *Dissertations philosophiques*. Paris, chez Douniol. — *Voy.* la note X, à la fin du volume.

(129) Nous empruntons ces paroles à la page 173 d'un livre plein d'intérêt, intitulé : *L'instruction des sourds-muets mise à la portée des instituteurs primaires et des parents*. Ce Mémoire, qui a remporté la médaille d'or au concours de la Société centrale des sourds-muets à Paris, en 1835, est du célèbre abbé

sourd-muet, ne se donnent point l'idée séparément du signe; ils reçoivent l'un avec l'autre. Ils ne se donnent pas le signe, cela est évident. Ils ne se donnent pas l'idée séparément du signe, car nous avons démontré qu'elle ne peut pas subsister dans l'esprit sans le signe (130).

Un enfant qui sort tous les jours pour se promener avec sa mère a-t-il l'idée exprimée par le mot *promenade?* Nous répondons qu'il ne l'a pas, 1° avant que ce mot ait été prononcé devant lui; 2° avant que l'enfant ait attaché à ce mot l'idée qu'il exprime.

Se promener, pour un enfant, c'est sortir, c'est marcher, aller de côté et d'autre, c'est courir, c'est voir une suite d'objets variés, jouir plus pleinement de l'air et de la lumière, etc. L'enfant sait ou plutôt sent tout cela; il y peut songer et il y songe: mais c'est une suite de mouvements, c'est un tableau, un ensemble d'objets sensibles qui se représentent à son esprit. Ces scènes variées, cette suite d'objets, ces exercices auxquels l'enfant prend goût, n'ont rien de commun avec une idée abstraite ou générale.

Mais qu'une mère dise à son enfant et lui répète toutes les fois qu'il sort pour se promener: *A la promenade! allons à la promenade!* le mot *promenade*, dont l'énoncé est suivi d'un ensemble d'actes qu'il aime, lui donne une idée nouvelle, l'idée *promenade*. Je dis que cette idée est nouvelle. En effet, sortir, marcher, courir, aller, venir, s'amuser dans la cour, dans le jardin, constituait un ensemble d'actes que l'enfant ne pouvait se rappeler que successivement et sous une suite d'images; le mot *promenade* a synthétisé tous ces actes, tous ces mouvements. Tous ces actes successifs et divers sont maintenant compris sous un seul mot, la *promenade*, qui en forme comme le nœud et les fond dans une parfaite unité (131). *Promenade* veut dire maintenant;

Carton, directeur de l'Institution des Sourds-Muets, chanoine de la cathédrale de Bruges et de l'église métropolitaine de Paris, chevalier de l'ordre de Léopold, membre de l'Académie royale de Bruxelles et docteur en philosophie et lettres de l'Université de Louvain, etc.

(130) M. l'abbé Maret présente sur le sujet qui nous occupe, une théorie qu'il croit *appuyée sur un fait incontestable* et « qu'on peut, dit-il, défier toute critique de jamais ébranler. Ce fait est que l'enfant a d'abord des idées sans mots et des mots sans idées; c'est que, dans l'enfant, l'idée précède le mot. » (*Lettre à M. Ubaghs*, dans la *Revue de Louvain*, mai 1857. — *Philosophie et religion*, leçon 15°.)

L'enfant a des idées sans mots... Des idées-images, oui; des idées proprement dites, c'est-à-dire suprasensibles, abstraites, générales, des idées réflexes, nous venons de démontrer qu'il n'a point, qu'il ne peut avoir sans le signe de telles idées.

Dans l'enfant l'idée précède le mot... L'idée-image, oui; l'idée générale, jamais. L'enfant peut en effet avoir sans le mot des idées sensibles; mais, si l'idée générale précédait le mot chez l'enfant, le mot ne serait pas nécessaire à la conception de l'idée, qui pourrait ainsi subsister dans l'esprit indépendamment du signe. On serait logiquement forcé d'admettre que l'enfant, le sourd-muet, peuvent former, développer leur intelligence sans le secours du signe, arriver par eux-mêmes à la connaissance proprement dite des vérités de l'ordre intellectuel, et constituer ainsi leur raison indépendamment de tout enseignement et par leur propre force ou activité personnelle. Un fait d'expérience, perpétuel, universel, dément cette théorie. M. l'abbé Maret l'a compris, et il se hâte d'admettre la *nécessité de la parole pour la parfaite clarté, la parfaite distinction, la persistance des idées, la réflexion.* (*Revue de Louvain*, mai 1857, p. 285.) Il fallait bien se résigner à cette restriction sous peine de tomber dans l'absurde. Mais M. Maret n'a évité un écueil que pour aller se heurter contre un autre. En effet, il veut toujours des idées avant le langage, des idées, il est vrai, *sans clarté, sans distinction, sans persistance, irréfléchies* (ubi supra). Qu'est-ce que ces idées crépusculaires, moitié jour moitié nuit, ces êtres à formes indécises, ces vagues fantômes, sans persistance, qui passent et repassent dans la nuit de l'entendement, où ils disparaissent pour renaître non moins insaisissables, non moins vaporeux? Tous ces avortements de la pensée pourront-ils, oui ou non, constituer un être intelligent, raisonnable, indépendamment du langage? S'ils ne le peuvent, comme vous le reconnaissez, que gagnez-vous à cette évocation d'idées stériles, impuissantes à éclore, et n'en faut-il pas toujours revenir à la théorie de l'illustre auteur dont vous paraissez vouloir vous séparer aujourd'hui? Cette théorie dès lors ne subsiste-t-elle pas toute entière, et les modifications que vous prétendez y apporter ne sont-elles pas tout à fait illusoires?

Maintenant, que l'activité de l'enfant ait sa part et concoure à l'acquisition du langage et de l'idée qu'il représente, qu'il constitue, rien de plus vrai. Qui s'est jamais avisé de nier qu'il y ait dans l'enfant des facultés, un principe actif? La question est de savoir si ce principe actif peut par lui-même, seul, et indépendamment de toute condition de langage, de direction et d'enseignement, développer dans l'homme l'intelligence et former la raison. S'il ne le peut, et il ne le peut, rien de plus incontestable, que servent à M. Maret toutes ses *idées confuses, irréfléchies, non persistantes* (*ibid.*, p. 285), qui resteront éternellement à cet état d'embryon informe, si la parole ne vient leur donner la lumière et la vie?

(131) Les langues sont pleines de mots semblables sans lesquels les idées ne se généraliseraient jamais; ces mots sont la synthèse de plusieurs choses, qualités ou actions, comme *homme, animal, meuble, plante, travail*, et toute l'innombrable série des termes généraux.

« Les enfants, ayant le plus grand intérêt à comprendre et à être compris, déploient pour atteindre ce double but tout ce qu'ils ont d'activité et d'intelligence; et ce travail de comprendre et d'être compris n'est autre que celui de former des notions abstraites.

« Comme tous les mots d'une langue, à l'exception des noms propres, sont des termes généraux, à mesure que l'enfant acquiert l'intelligence de ces termes, il acquiert des notions générales... Il apprend la signification du plus grand nombre de ces termes, en observant dans quelles occasions ceux qui les entouraient, en faisaient usage.

« *Quoi!* dit Berkeley, *deux enfants ne pourront causer hochets et bonbons, s'ils n'ont rassemblé et comparé d'innombrables similitudes; s'ils n'en ont extrait, par l'abstraction, des idées générales; et s'ils n'ont attaché ces idées à tous les noms dont ils se servent?*

« J'en demande pardon à Berkeley; mais, quelque étrange que cela lui paraisse, il est évident que deux enfants, qui s'entretiennent de hochets et de bonbons et qui s'entendent, attachent le même sens aux termes généraux qu'ils emploient, et les com-

pour l'enfant, sortir, marcher, courir, s'amuser librement au dehors. C'est une idée nouvelle encore en ce sens qu'elle est commune ou générale, et que l'idée *promenade* s'applique à la promenade d'aujourd'hui comme à toutes les promenades passées, comme à toutes les promenades futures; enfin elle est nouvelle en ce sens qu'elle embrasse toutes les promenades *possibles*, c'est-à-dire qu'elle est *universelle*, ce à quoi sans doute l'enfant ne songe pas et ne songera peut-être jamais.

Mais le mot *promenade* serait vainement prononcé devant l'enfant si la mère, après l'avoir prononcé, ne faisait accomplir à son enfant l'ensemble des exercices qu'il rappelle et qui lui en donnent l'intelligence. Faites les exercices de la promenade et ne prononcez jamais le mot, jamais l'enfant n'aura l'idée que ce mot exprime ; nous l'avons prouvé. Prononcez le mot, mais n'en donnez jamais la signification, en mettant l'enfant en présence des choses, des actes, en l'accompagnant de gestes et autres signes naturels, ou même en l'expliquant par la parole si l'enfant parle déjà et est suffisamment développé pour comprendre votre explication verbale, et jamais le mot ne sera pour lui qu'un vain son.

Dans la réalité pratique, la connaissance humaine ne se produit jamais à l'état d'idée pure. L'idée pure n'est qu'une abstraction psychologique et qui n'est point intelligible en elle-même, mais seulement dans le jugement qui la complète par l'expression ou affirmation d'un attribut. Quel que soit donc le moment où l'enfant connaît, il juge, mais il ne peut juger sans avoir dans l'esprit une notion susceptible de devenir commune : car juger, c'est ranger dans une certaine classe d'objets ce qui ne peut s'opérer qu'au moyen d'une qualité commune aux objets qu'on y range. Il faut donc, pour former un jugement, en avoir acquis les éléments qui sont le *sujet* (idée toujours en soi abstraite ou générale, excepté quand il est un nom propre), et l'*attribut* ou *prédicat* (autre idée générale ou universelle). Mais l'enfant peut-il acquérir les éléments du jugement sans juger? Il le peut sans doute (132). Dans cette acquisition, il est d'abord passif; il reçoit l'impression; puis actif ou attentif à quelque degré, il discerne; il discerne instinctivement d'après l'effet produit en lui par l'impression; le mot est prononcé en même temps que l'impression est éprouvée. L'objet qui a produit l'impression est multiple dans sa nature ou ses modes; l'impression elle-même est fugitive; le mot au contraire est simple et un, il a de plus quelque chose de vivant dans sa modulation, parce qu'il émane d'un être vivant qui lui communique de sa vie; il retentit donc au fond de l'âme comme un appel sympathique; bientôt l'enfant, auquel les circonstances l'ont interprété, le saisit et y fixe l'impression, l'idée, l'image, longtemps même avant de pouvoir l'articuler lui-même. Le signe devient quelque chose d'extérieur et de perceptible aux sens, sur quoi l'attention se porte, qu'elle saisit, qu'elle retrouve à volonté, et qui toujours lui rappelle l'idée ou l'image.

Grâce à l'expression, l'esprit regarde l'idée et la considère hors de lui, dans le signe, et portant à diverses reprises son attention de l'idée sur le signe et du signe sur l'idée, il donne à celle-ci la précision et la fixité de celui-là (133). C'est l'idée réfléchie.

Ce qui vient de l'enfant, ce qui se produit instinctivement chez lui et va s'éclaircissant

prennent par conséquent ; ils ont donc des conceptions générales. » (Reid, (*Essai* V, c. 6, p. 259.)

La vérité est que les enfants emploient des termes généraux pour exprimer des idées pour eux d'abord particulières et individuelles, lesquelles deviennent ensuite générales et universelles.

(132) « Entendre les termes, est chose qui précède naturellement les assembler : autrement on ne sait ce qu'on assemble. » (Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. 1er, § 13.)

(133) Le fait de l'incorporation des idées aux signes est complexe, et se compose de trois faits bien distincts :

1° *Perception* d'un fait extérieur, tel que mouvement, geste, cri, son articulé, image, figure, lettre, etc.;

2° *Conception* d'une idée ou d'un pensée, dont ce fait extérieur est l'indice ou le signe représentatif ;

3° *Jugement* qui rapporte cette idée ou pensée à l'être en qui le fait indicateur a été perçu.

Le problème du langage dans son rapport avec la pensée est compris tout entier dans le second de ces faits. Toute la question est de savoir comment le fait extérieur perçu devient primitivement un signe d'idées. Entre deux interlocuteurs qu'y a-t-il autre chose que des sons produits, ou de l'air modifié alternativement par l'un et par l'autre? et comment peut-on comprendre qu'au moyen de ces modifications de l'air qui vont et viennent de l'un à l'autre, les faits psychologiques qui sont renfermés dans la conscience, faits qui ne peuvent d'aucune manière tomber sous les sens, peuvent cependant être révélés de l'un à l'autre de manière que l'un d'eux voit dans la conscience de son adversaire, comme il voit dans la sienne par le sens intime?

La pensée, sous quelque point de vue qu'on la considère, est intransmissible; ni la lecture, ni les leçons orales, ne transmettent réellement la pensée de celui qui écrit ou qui parle; dans ces deux cas, l'art ou le langage ne peut servir qu'à réveiller des pensées si elles existent, ou à mettre celui qui écoute ou qui lit dans le cas de se faire lui-même des pensées par son propre travail intellectuel.

Si les idées ne peuvent passer d'un esprit dans un autre, ni être représentées par des sons et transportées par des mots, toute communication entre deux êtres intelligents est donc impossible; c'est-à-dire le langage, si on le considère comme l'un des deux moyens que nous venons d'examiner, est donc impossible? La solution de cette question est dans l'*association des idées*. N'est-ce pas en parlant du phénomène de l'association des idées qu'on a pu faire une des plus grandes découvertes des temps modernes, l'invention du langage pour les sourds-muets et les aveugles? En vertu de l'association, non plus des idées, mais des impressions, n'est-on pas parvenu à soumettre des êtres dépourvus d'intelligence à une discipline qui leur donne toute l'apparence de l'intelligence?

« Les enfants, dit Mme Necker, ont une faculté d'association merveilleuse : tout s'enchaîne, tout s'attire réciproquement dans leur cerveau; les images se réveillent les unes les autres, et entraînent à leur suite le mot. Quand ce mot passe d'un

peu à peu, c'est le travail intellectuel du jugement et de son analyse. Grâce à ce travail interne et spontané, qui ne peut lui être enseigné d'aucune manière, il reçoit comme analytiques les signes qu'il perçoit, et les emploie comme tels. La perception et l'usage d'abord instinctif de ces signes secondent et activent ce travail, mais à la condition que la faculté qui l'opère, existe et s'exerce. Aussi, jusqu'à un certain moment, c'est en vain que les sons frappent l'oreille de l'enfant. Sa faible intelligence sommeille encore ; dès qu'elle s'éveillera, son regard, son sourire le diront à sa mère; sa bouche bégayera quelques mots, puis d'autres encore, et il viendra enfin à exprimer analytiquement sa pensée en reproduisant ces mots avec intention; alors il parlera. Pour bien juger de ce qu'il met du sien dans ce travail, placez à ses côtés un des animaux qui montrent le plus d'intelligence; prenez-le parmi ceux que l'instinct d'imitation pousse à répéter les mots de la langue humaine; faites que ses oreilles soient frappées des mêmes sons que celles de l'enfant, et voyez si jamais, en les reproduisant, il viendra à en faire l'usage analytique, rationnel et volontaire qu'en fait, avec tant d'aisance, de naïveté et de grâce, cet enfant après quelques années. A quoi tient cette différence? à ce qu'il y a chez l'enfant un principe qui n'est pas chez les animaux; à ce que l'analyse mentale du jugement n'a jamais lieu chez ces derniers, tandis qu'elle commence à s'opérer d'elle-même dans l'homme enfant (134), et n'attend, pour se compléter et s'achever, que le secours des signes analytiques.

L'image, l'idée sont d'abord particulières pour l'enfant : le *chocolat* c'est celui qu'il a dans la main, le *lait* c'est celui qu'il boit, la *table* c'est celle devant laquelle on l'assied, la *cour* c'est celle où il se promène. Mais peu à peu et à la suite d'expériences répétées, ces mots prennent de l'extension, ils se généralisent, et l'idée avec eux ; il y a le *chocolat* de maman, celui de bon papa, celui de l'oncle ou de la tante, celui du monsieur ou de la dame qui viennent faire visite, celui d'hier, celui d'aujourd'hui, etc. Si, au moment où il le mange, ou seulement en le lui rappelant par son nom, vous lui dites, vous lui répétez : *bon ! le chocolat ; le chocolat est bon !* il finira par répéter ces mots à son tour et par les appliquer parfaitement

Bon ! voilà le terme général, le prédicat universel : mais l'idée y est-elle ? *Bon* n'exprime d'abord pour l'enfant que la sensation agréable, particulière, qu'il éprouve au moment où il mange du chocolat : mais cette sensation, il l'éprouve aussi en mangeant du sucre, des gâteaux, des fruits, etc. On répétera le mot *bon* dans toutes ces circonstances et dans bien d'autres ; l'enfant le comprendra et l'appliquera lui-même, et le signe et l'idée se généraliseront en même temps. Tout ce qui flattera ses goûts, ses sens, tout ce qui lui procurera du plaisir, sera *bon* ; papa est *bon !* maman est *bonne !* de là à *bonté* il n'y a qu'un pas facile, et voilà l'idée abstraite et le substantif abstrait qui paraissent à la fois dans l'esprit naturellement et sans effort, et tous y entreront et s'y fixeront par un procédé analogue, c'est-à-dire par le mot prononcé et répété, mais prononcé et répété en présence des objets, des faits, des phénomènes, des actes, des analogies, des rapports, ou bien accompagné d'une explication verbale, si l'enfant parle déjà par propositions (135).

Mais remarquez bien ici comment les choses se passent. Sans le mot *chocolat*, l'enfant n'aura jamais dans l'esprit qu'une image, celle d'un morceau ou d'une pastille, etc., de chocolat ; il ne pourra sortir du particulier, ni généraliser ; il ne pourra jamais, par

objet à un autre, c'est par l'effet d'un rapport moins apprécié que senti, et l'enfant ne s'aperçoit distinctement ni de l'analogie ni de la différence. » (*De l'éducation progressive*, t. I.)

(134) « Ce travail interne, c'est l'œuvre de la raison qui constitue l'intelligence humaine; ce secours étranger qu'il réclame, c'est celui de mots prononcés par une bouche humaine, ou d'autres signes analytiques perçus, qui, en isolant les idées élémentaires du jugement, facilitent l'analyse et amènent graduellement l'esprit à remplacer l'expression synthétique par l'expression analytique, l'interjection par la proposition.

« La parole n'est donc que l'acte même de la raison manifesté par des mots. Sans la raison, point de jugement, point d'analyse de la pensée, point d'expression analytique, point de parole. Sans la parole, la raison s'arrête dans son exercice ; la pensée, à peine conçue, languit et meurt; c'est un germe fécondé qui périt faute d'air et de nourriture ; c'est un fruit qui avorte en naissant. Nécessaires l'une à l'autre, la raison ne peut se passer de la parole, ni la parole naître sans la raison. » —)THIEL, profess. de philos. au collége impérial de Metz ; *Programme d'un cours élém. de philos.*, t. II, p. 94.)

(135) Un père conversait un jour avec une autre personne et l'entretenait de ses enfants, deux petits garçons qui s'amusaient à côté de lui.

« Charles, vint à dire le père, a plus de candeur que Georges. » Celui-ci, qui n'avait pas paru faire attention à la conversation, saisit pourtant ces paroles, et les comprenant à sa manière, il s'en va trouver sa bonne. « Ma bonne !... ma bonne !... répétait-il, je veux de la candeur ! Donnez-moi de la candeur... papa dit que Charles en a plus que moi... » De la candeur !... disait la bonne, de la candeur !..., qu'est-ce qu'il demande ?... laissez-moi tranquille !..., je n'ai pas de candeur à vous donner... » Comme le petit bonhomme insistait : « Je vous dis que je n'ai pas de candeur..., allez demander cela à votre maman... » Georges rencontre sa mère : « Maman, lui dit-il, ma bonne n'a pas de candeur...; j'en veux..., j'en veux autant que Charles. » La mère sourit. « Mon petit Georges, lui dit-elle, un enfant qui écoute bien et fait tout ce qu'on lui dit, qui ne ment jamais, qui est bien docile, bien gentil, a de la candeur..., c'est cela qui s'appelle de la candeur. » « Ah ! dit Georges, je croyais que c'était du *candi* (espèce de sucre), j'aime mieux du *candi*. » Et il s'en alla jouer.

La définition de la *candeur* par la mère de Georges n'est probablement pas conforme à celle du Dictionnaire de l'Académie ; mais il importe peu ici, où nous n'avons voulu prouver qu'une chose : la nécessité d'un enseignement pour l'intelligence du mot, toutes les fois que la sensation elle-même n'explique pas le mot.

exemple, avoir l'idée exprimée par le mot *chocolat* dans ce jugement : *J'aime le chocolat*, c'est-à-dire qu'il n'atteindra jamais le général, l'universel. De même, sans le mot *bon*, il n'aura jamais l'idée exprimée par ce mot. Ainsi, en mangeant du chocolat, il éprouvera une sensation agréable; en mangeant du sucre, une autre sensation agréable; en mangeant des cerises, encore une sensation agréable; de même, en buvant du lait, en mangeant des gâteaux, etc., ce seront autant de sensations agréables, mais isolées, déterminées, particulières, où rien d'abstrait, rien de général ne se montre pour l'esprit. C'est qu'en effet la généralisation n'est *déterminée* que par le signe qui exprime l'idée commune à chacune des friandises qu'il recherche, qui la déclare appartenir à la classe des objets *bons*. On lui a dit et répété : Le sucre est *bon*, le chocolat est *bon*, le lait est *bon*, le gâteau est *bon*, etc.; la sensation agréable, quoique diverse, qu'il éprouvait en mangeant du chocolat, du sucre, etc., a fixé le sens du mot *bon* dans son esprit, et il l'appliquera bientôt de lui-même à tout ce qui flattera son goût.

On voit, par ce qui précède, qu'il n'a point été nécessaire qu'avant d'énoncer le jugement : *Le sucre est bon*, l'enfant ait eu dans l'esprit l'idée générale exprimée par le prédicat *bon*. Le mot *bon*, appliqué à l'objet nommé de sa friandise, n'a exprimé d'abord pour lui qu'une jouissance particulière du goût. Cette jouissance se répète à propos de dix, de vingt autres substances alimentaires, et autant de fois l'enfant les qualifiera *bons*.

« Nous appelons rivière, dit M. Charma, le courant d'eau qui passe au pied de notre village. Tant que notre existence sédentaire nous laisse ignorer les courants de même nature qui baignent d'autres terres, ce nom est et demeure le nom propre du phénomène particulier auquel nous l'appliquons ; si nous l'opposons, par des comparaisons que le temps provoque, à ce *lac*, à ce *torrent*, à ce *ruisseau* qui ont aussi reçu de nous leurs dénominations spéciales, son caractère individuel se marque et se prononce de plus en plus. Cependant nos relations, en s'étendant, amènent à notre connaissance d'autres phénomènes du même ordre; nous voyons bien en quoi ces phénomènes diffèrent; mais leurs ressemblances seules nous intéressent et nous préoccupent; nous les appelons tous sans hésiter du nom qui, jusque-là, avait désigné plus expressément l'un d'entre eux ; d'individuel qu'il était, le qualificatif est devenu général. » (*Essai sur le langage*, p. 96.)

« Ainsi, à leur origine, toutes nos idées sont individuelles ; puis elles deviennent infiniment générales, et les noms prennent la même extension (136). »

Ici nous nous trouvons en présence d'une grande loi providentielle, la nécessité d'un principe éducateur qui pénètre de sa vie notre vie, la féconde, la développe et nous conduit à l'âge de raison : vérité simple, vulgaire, mais base de la plus haute philosophie et point de départ de toute la science de l'homme (137).

(136) *Leçons de philos.*, par M. l'abbé NOIROT, p. 87. — Nous ferons ici à ce sujet une observation qui va à l'encontre de certaines théories ontologiques qui nous paraissent peu fondées. Quel que soit l'objet qui se présente pour la première fois à nos moyens de connaître, nous le saisissons en masse et non successivement ou par la notion successive de tout ce que nous pouvons y découvrir. Plus tard, sans doute, nous en distinguerons les éléments, nous en abstrairons les propriétés et les manifestations; mais nous n'opérerons ainsi qu'après l'avoir préalablement connu synthétiquement, sans en distinguer les points de vue divers. Nous n'avons donc pas d'abord l'idée de phénomènes (qualités ou modes) distincte de celle de substance, et l'idée de rapport distincte des idées de phénomène et de substance; nous ne composons pas la première connaissance que nous avons d'un être des trois idées qu'on prétend trouver dans le principe de la substance : nous connaissons l'être tel qu'il nous frappe d'abord, et nous le connaissons par notre seule faculté de connaître, sans qu'il soit aucunement besoin de recourir à d'autres moyens, à d'autres conditions. Ainsi l'enfant, dans le corps qui s'offre à lui, ne saisit pas d'abord pour la première fois le phénomène qui le frappe, puis la substance cachée sous ce phénomène, en vertu d'une prétendue conception de la nécessité de rattacher tout phénomème à sa substance, et dont son esprit serait muni à l'avance; il voit, il connaît ce corps étendu, coloré, formé de telle ou telle manière; il n'en distingue ni l'étendue, ni la forme, ni la couleur, ni la substance ; il perçoit directement le corps tel qu'il se montre, c'est-à-dire d'une manière concrète et toute synthétique.

(137) « Il faut, avant que l'enfant prononce un seul mot, que son oreille soit mille et mille fois frappée du même son, et, avant qu'il puisse l'appliquer et le prononcer à propos, il faut encore mille et mille fois lui présenter la même combinaison du mot et de l'objet auquel il a rapport : l'éducation, qui seule peut développer son âme, veut donc être suivie longtemps et toujours soutenue; si elle cessait, je ne dis pas à deux mois, comme celle des animaux, mais même à un an d'âge, l'âme de l'enfant qui n'aurait rien reçu serait sans exercice, et, faute de mouvement communiqué, demeurerait inactive comme celle de l'imbécile, à laquelle le défaut des organes empêche que rien ne soit transmis; et à plus forte raison, si l'enfant était né dans l'état de pure nature, s'il n'avait pour instituteur que sa mère hottentote, et qu'à deux mois d'âge il fût assez formé de corps pour se passer de ses soins et s'en séparer pour toujours, cet enfant ne serait-il pas au-dessous de l'imbécile, et, quant à l'extérieur, tout à fait de pair avec les animaux? » (BUFFON, *Hist. natur. des quadrupèdes ; nomenclature des singes*, t. VIII, édit. de Rapet, 1818.) — Buffon n'est ici que l'interprète du sens commun, et d'un fait d'expérience universelle.

Le grand naturaliste que nous venons de citer dit que l'enfant, séparé de sa mère à deux mois d'âge, s'il était assez formé de corps pour se passer de ses soins, serait, quant à l'extérieur, tout à fait de pair avec les animaux. Cette dernière observation n'est pas une assertion jetée là comme par hasard et à la légère ; elle a au contraire sa preuve dans de nombreux faits, et de hautes considérations physiologiques sur les races humaines la démontrent invinciblement. Il est prouvé en effet que la société arrache l'homme non-seulement à la dégradation morale, mais aussi à la dégradation physique qui tend à l'entraîner; elle le replace sur son équilibre et lui rend sa valeur. Dès qu'il entre en

Nous voici donc arrivés à la solution pratique de ces grands problèmes psychologiques que nous avons agités jusqu'ici.

Rien de plus évident, rien de plus incontestable; l'ouïe ne donne pas l'intelligence de la langue; les mots, soit parlés, soit écrits, n'ont par eux-mêmes aucune signification. Ils sont de leur nature muets comme la corde qui n'est pas touchée par l'archet; mais qu'un artiste habile saisisse l'archet et presse la corde sonore, et des notes mélodieuses vont en jaillir; de même, qu'une mère s'empare du signe, en applique le son en présence de son enfant, et le mot va recevoir une âme et l'idée un corps, et la pensée va naître et se développer en une riche et vivante floraison (138).

Ecoutons un homme d'une longue expérience en ces matières : « Renfermez, dit-il, une mère avec son enfant dans une chambre, mais en les séparant par une mince cloison, une toile opaque; que, dans cette position, la mère répète du matin au soir et pendant des années tous les mots de la langue; l'enfant imitera le son qu'il entend, mais il ne saura pas quelle idée ce son rappelle, ni quelle pensée il réveille dans l'âme de sa mère.

« Déchirez le voile; ôtez la cloison; mettez la mère en présence de son enfant; qu'il la voie, et la mère, sous l'impulsion de son cœur, aura bien vite associé le substantif à la substance, le verbe à l'action et la qualité à un adjectif. S'il s'agit d'un objet, elle le nommera et le montrera, elle le touchera, le maniera et le fera toucher ou manier par l'enfant; s'il s'agit d'un verbe, en disant le mot elle fera l'action, fera répéter le mot et l'ac-

elle il prospère, il retrouve son sang, ses muscles, son cerveau et sa beauté. Il semble en quelque sorte que la société distille dans son sein un suc spécial pour l'accroissement de la plante humaine. « Il faut, dit un profond physiologiste, appliquer au développement de l'organe du moral humain, les mêmes lois qui régissent le développement des autres organes. Ces lois sont bien simples; la vie ne se maintient que par deux choses : 1° par un support, qui est l'organisation; 2° par un *stimulus*, ou principe extérieur d'action. Tout organe a son *stimulus* spécial; celui qui en est privé est exposé à périr : l'estomac a les aliments; les poumons, l'air atmosphérique. Le cerveau sortirait de la loi commune des organes, s'il n'avait son *stimulus* spécial. Pour lui, ce *stimulus* est dans ce qui l'astreint à la pratique de ses manifestations intellectuelles et morales : c'est l'enseignement, c'est la société. Si ces modificateurs sont absents, le cerveau reste dans l'état d'infériorité où nous le voyons chez les sauvages. On ne peut pas se rendre compte autrement de la perfectibilité de ce sublime organe. Le cerveau humain perd sa prépondérance physiologique, et subit un véritable retrait à mesure que baisse l'action de ses modificateurs naturels, absolument comme tout organe se dégrade par le défaut du *stimulus* entretenant sa fonction. Lorsque l'encéphale ne fonctionne plus dans le sens de la vie morale et de relation, au lieu d'être l'*organe-roi*, comme l'ont nommé justement quelques physiologistes, il tombe sous l'assujettissement des impressions organiques qui naissent des viscères intérieurs. La physiologie, forte précisément des travaux des médecins matérialistes eux-mêmes, déroule avec ampleur la raison et les preuves de ce fait, qui est le plus sérieux de la nature humaine. Tant que subsiste l'ordre physiologique, que le cerveau se développe par le travail de la pensée, par l'exercice des devoirs et des obligations sociales, la secousse produite par les impressions viscérales est faiblement ressentie; il n'y a pas empiétement des viscères sur le cerveau, et conséquemment sur la volonté. Mais lorsque le cerveau est faible, comme chez le sauvage, comme chez tous les hommes livrés aux bas instincts, la réaction des surfaces internes, et en particulier du sens alimentaire et du sens génital, s'exerce sur lui d'une manière tyrannique. La liberté morale, sans périr tout à fait, demeure comme étouffée sous le poids des besoins des sens internes; rien ne fait plus équilibre, et l'animal l'emporte. Ces considérations nous font conclure que, selon l'expression de saint Thomas, l'homme est un être essentiellement perfectible, et qu'il est perfectible seulement à la condition de l'état social. »

Or, si c'est dans la société que l'homme voit son sang se purifier, sa poitrine s'élargir, ses muscles se fortifier, son cerveau se développer, son visage s'embellir et son espèce se multiplier, il apparaît de plus en plus que la société doit être, au milieu du temps, la condition de l'existence de l'homme, comme être doué d'un corps.

On trouvera plus loin une série de faits positifs qui confirment de tout point les considérations précédentes. Voir aussi dans notre *Dictionnaire de Linguistique* plusieurs articles relatifs aux nègres océaniens et aux nègres africains, aux sauvages de l'Amérique, etc.

(138) M. l'abbé Bensa, qui a cru devoir abandonner la théorie de M. de Bonald sur le rôle du langage, pour embrasser celle de l'*intellect agissant*, renouvelée des scolastiques par son compatriote le P. Ventura, trouvera ici, j'espère, une solution satisfaisante aux difficultés qu'il expose, particulièrement à la page 27 de son opuscule : *Le vrai point de vue*, etc.

« L'esprit humain, selon vous, nous dit-il, tire les idées de la parole où elles sont contenues. » — Nous ne disons point du tout que l'esprit tire les idées de la parole *seule* et indépendamment des circonstances et d'un enseignement qui l'interprètent.

« Or, cela est absolument, métaphysiquement impossible. » — Nous le croyons comme vous dans le sens que nous venons de dire.

« Parce que l'esprit ne peut acquérir une idée en la tirant d'un mot qui la renferme, s'il ne comprend pas préalablement le sens de ce mot. » — D'accord.

« Car si l'esprit ne connaît pas le sens du mot, ce mot ne peut absolument rien dire à l'esprit. » — C'est évident.

« Or, connaître le sens d'un mot, c'est avoir l'idée représentée par ce mot. » — Sans doute.

« Donc l'esprit ne peut tirer d'un mot une idée qu'autant que l'esprit a déjà cette même idée. »

Si l'esprit a déjà l'idée avant de la tirer du mot, il ne la tire donc pas du mot; le mot lui est donc inutile pour l'acquisition de l'idée; les idées subsistent donc dans l'esprit indépendamment des mots; nous nous formons donc nécessairement, sans aucun secours de mots, nos idées générales et nos idées abstraites...

Une fois qu'on a saisi la véritable nature des idées et le rôle véritable du langage, on comprend tout ce qu'il y a d'erroné dans une pareille théorie. C'est toujours le même point de vue incomplet, qui ne considère dans la parole que son côté matériel et extérieur.

tion, et les répétera avec l'enfant; par exemple: *Ouvrez* la porte; l'enfant *ouvre* la porte; allons *ouvrir* la porte; l'enfant sait déjà *ouvrir* la porte, etc.; puis elle dira et fera l'action opposée, ou contraire. — Fermez — n'ouvrez pas la porte, il ne faut *pas ouvrir* la porte; il faut la *fermer;* et par le contraste elle exprimera plus vivement encore la signification du mot. Elle met ensuite les mots dans toutes les positions syntaxiques possibles, et, conformément aux vœux de la Providence, elle les répète, les répète mille fois et se sent heureuse de pouvoir parler. Ces incessantes répétitions impriment profondément dans la mémoire de l'enfant, le son, le mot parlé, ainsi que l'idée que ses gestes y ont attachée.

« La mère ne garnit pas seulement la mémoire de mots et de phrases, elle forme en même temps le jugement de l'enfant. Elle fait remarquer la qualité des objets, leur forme, leur usage ou leur utilité; et sa physionomie, le son de sa voix manifestent un attrait, une répulsion, un goût, une envie ou une aversion; s'il s'agit d'une action, elle exprime l'idée qu'elle s'en forme; elle l'approuve ou la désapprouve, et elle prononce le jugement qu'elle en porte, par les traits de sa figure, par une récompense, par une répulsion, par une douleur feinte ou réelle, par sa joie, par le bonheur que la chose lui inspire, par l'horreur qu'elle en conçoit, et elle rend tout cela sensible; car toute la mère devient alors explication; c'est une partie de sa mission providentielle. Ainsi se fait l'association du mot et de l'idée, et si, au lieu de prononcer le mot, elle l'écrivait et le montrait sur un tableau ou sur une ardoise; si elle entourait le mot écrit de toute la pantomime qui lui a servi pour faire comprendre la valeur du mot parlé, à la vue du mot écrit, l'enfant se souviendrait de cette pantomime et de l'objet, de la qualité ou de l'action qu'il est destiné à exprimer, aussi bien que le son les lui rappelle. Avant cette association, le mot écrit n'était qu'une réunion de lettres sans vie, le mot parlé n'était qu'un bruit; mais dès que la convention entre la mère et l'enfant a été établie, le mot, soit écrit, soit parlé, a reçu une âme qui est l'idée associée au mot; il vit, il est devenu un instrument au moyen dequel deux intelligences peuvent se mettre en contact, se rappeler leurs souvenirs, se communiquer leurs conceptions, leurs sentiments, leurs idées.

« Dieu a mis dans l'âme de la mère des inclinations en rapport avec les faits qu'elle doit poser pour élever son enfant dans la connaissance et la pratique de sa langue et pour développer son intelligence au moyen de la langue; mais la mère ne raisonne pas ses actions, et c'est un bonheur; une mère qui voudrait suivre une méthode, et faire savamment ce qu'elle fait d'instinct, perdrait son génie maternel et n'obtiendrait pas le succès qu'obtiennent toutes celles qui se contentent d'être mères.

« Il n'y a pas une seule mère cependant qui sache de quoi dépendent essentiellement l'enseignement et l'intelligence de la langue maternelle, toutes pourtant réussissent à l'enseigner. A l'âge de trois ans et souvent plus tôt, l'enfant parle, raisonne, converse avec ses semblables, emploie les mots abstraits et les applique sans se tromper. (M. l'abbé CARTON, dans l'ouvrage cité, p. 57.)

« Tout cet enseignement se donne sans que la mère se soucie de la langue, de ses lois ou de son élégance. Dans le cours de ses relations avec l'enfant, elle sème des mots qu'elle anime en y attachant une idée, et ces mots restent comme des jalons ou comme des phares, qui empêchent l'enfant de s'égarer.....

« Elle ne s'adresse d'ailleurs jamais à l'intelligence de l'enfant sans y intéresser tout son être, son cœur, sa volonté, son imagination; elle sait qu'il faut développer toutes ses facultés à la fois, qu'il doit y avoir harmonie entre ses sentiments, ses habitudes et ses idées; que ce n'est pas un corps, que ce n'est pas une âme qu'elle dresse, comme le dit Montaigne, mais que c'est un homme qu'elle forme.

« Il y a plus encore: la mère n'enseigne pas la langue, elle n'enseigne que des idées; elle s'adresse directement à la raison de son enfant et ne se méfie pas de son activité; elle a foi dans son intelligence et raisonne avec lui comme s'il la comprenait; elle agit et le fait agir en même temps; elle lui fait prendre des conclusions et les exécute pour lui; l'enfant vit de la vie de sa mère; il comprend avec la pensée de sa mère; toute son intelligence paraît être comme une bouture de l'intelligence de sa mère, et toute l'activité maternelle ne semble destinée qu'à la détacher, peu à peu, de sa souche. Quel être qu'une mère! et quelle est notre pitoyable présomption de vouloir nous comparer à elle dans notre art! Sous cette protection et cette direction, le mouvement de l'enfant devient marche et course; son agitation, les agitations de son âme, ses sensations, ses passions se transforment en actions morales, en pensées justes et nobles, en une volonté, et deviennent de l'intelligence, de la science et de la foi (139). »

(139) M. l'abbé CARTON, dans l'ouvrage cité, p. 175. — Nous lisons dans un *Mémoire* du même auteur *couronné par l'académie* de Bruxelles (t. XIX des *Mémoires* couronnés): « Lorsque nous nous examinons et que nous essayons de donner une date à l'acquisition des notions morales et intellectuelles, notre mémoire est impuissante à en fixer une: elles se trouvaient en nous au moment où la mémoire a commencé son action; il semble que ces notions nous aient accompagnés à notre entrée dans la vie, ou qu'elles soient innées en nous: mais on a fait justice de cette opinion. Un seul fait d'ailleurs aurait suffi pour renverser complétement cette théorie: c'est l'ignorance des sourds-muets de naissance; c'est le vide que l'on peut constater dans leur intelligence avant qu'ils aient été mis en rapport avec les notions ou les traditions sociales (p. 4). » — Suivant M. Puybonnieux, professeur à l'institution impériale des sourds-muets de Paris, « 30,000 de nos concitoyens souffrent de cette in-

Une loi générale est constatée jusqu'à l'évidence dans le monde des réalités corporelles : c'est la loi de génération, sans laquelle aucun être organique et vivant ne peut recevoir l'existence. Le concours de deux êtres est reconnu indispensable à la production d'un troisième.

Il existe, dans le monde des intelligences, une loi non moins certaine : c'est la loi de génération intellectuelle, en dehors de laquelle nulle substance pensante ne parvient à la vie intelligente qui convient à sa nature. On n'a découvert nulle part, en dehors de l'humanité, un être semblable à l'homme, qui pût dire : « Je tiens mon existence de moi-même; je ne l'ai pas reçue de la loi commune. Deux créatures humaines concourent vulgairement à la production d'une troisième, voilà la loi de tous; mais je suis à moi-même ma loi, nul autre que moi n'a contribué au phénomène de ma production. »

Or, depuis six mille ans que le monde existe, on ne vit aucun homme en dehors de l'humanité qui pût dire : « L'enseignement social est nécessaire au développement primitif de l'intelligence, puisque partout où l'homme est soumis à l'influence de la société, il arrive à l'usage de la raison, et qu'il n'y arrive jamais s'il est soustrait à tout enseignement. C'est ainsi que les choses se passent aujourd'hui sous nos yeux et dans tout l'univers ; c'est ainsi qu'elles se sont passées toujours dans tous les temps et dans tous les lieux. Tout homme qui a l'usage de la raison y est parvenu sous l'influence d'une raison déjà formée. *Voilà le fait* ; rien au monde de plus positif, de plus universel, de plus constant que ce fait. Eh bien ! moi seul je me suis soustrait à la loi universelle ; seul et par moi-même j'ai formé, développé ma raison ; seul et par moi-même, sans le secours de la parole ni d'aucun enseignement social, je suis parvenu à la connaissance des vérités de l'ordre intellectuel et moral. »

Aussi longtemps que cet homme exceptionnel sera introuvable, on aura le droit de conclure avec le plus haut degré de certitude, que *l'enseignement social est une loi de la raison*, la loi première du développement des idées (140). Se pourrait-il qu'un fait qui jamais ne se dément, n'impliquât aucune nécessité, aucune loi naturelle ? Peut-on croire que l'homme ne soit pas dans sa véritable nature, lorsqu'il naît dans la société, lorsqu'il est élevé, instruit par la société et conduit par ses enseignements à l'usage de la raison ?

En terminant, nous rappellerons sur la question qui vient de nous occuper, les éloquentes paroles d'un illustre et profond génie, une des gloires de la chaire catholique : « Vers la fin du siècle dernier, un prêtre français, touché du malheur de ces pauvres créatures qui naissent privées de la parole, parce qu'elles naissent privées de l'ouïe, circonstance qui atteste encore l'étroite liaison du mystère de la parole avec le mystère d'un enseignement préalable; un prêtre, dis-je, touché du sort des sourds-muets, consacra sa vie à les tirer de leur douloureuse solitude, en cherchant une expression de la pensée qui pût aller jusqu'à la leur, et arracher de leur poitrine, si longtemps fermée, le secret de leur état intérieur. Il y parvint. La charité, plus ingénieuse que l'infortune, eut ce bonheur d'ouvrir les issues que la nature tenait fermées, et de verser en des âmes obscures et captives la lumière ineffable quoique imparfaite de la parole. Le bienfait était grand, la récompense le fut davantage. Dès qu'on put pénétrer dans ces intelligences inconnues, l'investigation n'y découvrit rien qui ressemblât à une idée, je ne dis pas seulement à une idée morale et religieuse, mais à une idée métaphysique. Tout y était image de ce qui tombe sous les sens, rien de ce qui tombe de plus haut dans l'esprit. La sensation y était prise au flagrant délit d'impuissance ; que dis-je, la sensation ? l'intelligence elle-même, quoique douée de la semence idéale de la vérité, quoique assistée de la révélation du monde sensible, l'intelligence apparaissait dans les sourds-muets à l'état de stérilité. Des hommes déjà mûrs d'âge, nés dans notre civilisation, qui ne l'avaient jamais quittée, qui avaient assisté à toutes les scènes de la vie de famille et de la vie publique, qui avaient vu nos temples, nos prêtres, nos cérémonies : ces hommes, interrogés sur le travail intime de leurs convictions, ne savaient rien de Dieu, rien de l'âme, rien de la loi morale, rien de l'ordre métaphysique, rien d'aucun des principes généraux de l'esprit humain. Ils étaient à l'état purement instinctif. L'expérience a été répétée cent fois, cent fois elle a donné les mêmes résultats; c'est à peine si, dans la multitude des documents publiés jusqu'à ce jour, on aperçoit quelques doutes ou quelques dissidences sur un fait aussi capital, qui est la plus grande découverte psychologique dont puisse se vanter l'histoire de la philosophie. Quoi donc ! la pensée avait-elle reçu dans la parole un auxiliaire si indispensable, que, sans son secours, l'homme était condamné à ne point sortir du règne des sensations ? La parole était-elle, pour toutes les opérations de l'intelligence, le point ou le moyen de jonction entre l'âme et le corps ? Notre double nature exigeait-elle cette sorte d'incarnation de ce qu'il y a de plus immatériel au monde, ou bien Dieu avait-il voulu nous faire comprendre la dépendance de

firmité cruelle (la surdi-mutité) qui, en immobilisant, en quelque sorte, les facultés morales, semble condamner l'homme, cette créature faite à l'image de Dieu, à n'être qu'un être matériel, destiné à se mouvoir, à souffrir et à mourir, sans avoir vécu. » (Rapport fait par M. Puybonnieux sur le Mémoire de M. l'abbé Carton : *L'instruction des sourds-muets mise à la portée*, etc., dont nous avons déjà parlé.)

(140) « Je crois avec Ballanche, dit un rationaliste qui soutient l'origine humaine du langage, que l'homme, s'il était seul, serait un être incomplet, sans but, sans facultés, sans avenir. » (CHARMA, *Essai sur le langage*, p. 182.)

notre esprit en le rendant incapable de se féconder sans l'action extérieure de l'enseignement oral ?..

« Toujours est-il que le fait est incontestable, et que la parole est le moteur primitif et nécessaire de nos idées, comme le soleil, en agitant par son action la vaste étendue de l'air, y produit la scintillation brillante qui éclaire nos yeux.

« Il suit de là que la doctrine catholique est dans le vrai lorsqu'elle nous montre Dieu enseignant le premier homme, soit en faisant jaillir la vérité de son intelligence par la percussion du verbe, soit en lui annonçant des mystères qui surpassaient les forces de l'ordre purement idéal. En effet, puisque l'homme ne pense et ne parle qu'après avoir entendu parler, et que, d'une autre part, les générations humaines viennent aboutir à Dieu, leur créateur, il s'ensuit que le branle premier de la parole et de la pensée remonte à l'heure de la création et a été donné à l'homme, qui ne possédait rien, par celui qui possédait tout et qui voulait lui tout communiquer. Une fois ce mouvement imprimé, la vie intellectuelle a commencé pour le genre humain, et ne s'est plus arrêtée depuis. La parole divine, immortalisée sur les lèvres de l'homme, s'est répandue comme un fleuve intarissable et divisé en mille rameaux à travers les vicissitudes des nations; et conservant sa force aussi bien que son unité dans le mélange infini des idiomes et des dialectes, elle perpétue au sein même de l'erreur les idées génératrices qui constituent le fonds populaire de la raison et de la religion. Si la liberté humaine en vicie l'enseignement, ce n'est que d'une manière limitée; ses efforts n'atteignent pas jusqu'aux dernières profondeurs de la vérité. La parole, par cela seul qu'elle est prononcée, porte dans son essence une lumière qui saisit l'âme et se rend complice, sinon pour tout, du moins pour les principes fondamentaux sans lesquels l'homme s'évanouit tout entier. Ainsi, Dieu, par l'effusion de son Verbe continué dans le nôtre, ne cesse de promulguer l'évangile de la raison, et tout homme, quoi qu'il fasse, est l'organe et le missionnaire de cet évangile, Dieu parle en nous malgré nous; la bouche qui le blasphème contient encore la vérité, l'apostat qui le renie fait encore un acte de foi, le sceptique qui se rit de tout se sert de mots qui affirment tout. » (LACORDAIRE, *Conférences de Notre-Dame*, 49e conf. — *Voy.* la note XI, à la fin du volume.)

Appendice au § III.

Un illustre médecin, M. le D. Cruveilhier, dans un de ses meilleurs ouvrages, a publié un chapitre d'un haut intérêt sur les *conditions d'existence morale et sociale de l'homme.* Nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en le reproduisant ici.

« J'ai hâte, dit le savant et religieux médecin, d'aborder, dans les quelques pages qui me restent, la question fondamentale et généralement ignorée, des conditions d'existence morale et sociale de l'homme et de l'hygiène perfectible ou progressive.

« L'homme ne vit pas seulement des choses matérielles, il vit aussi des choses de l'esprit, il sent et parle en même temps qu'il s'assimile et se meut, et la pensée dont il a conscience, et que révèlent son regard et ses traits, est un des éléments nécessaires de son existence physique. Ces conditions méritent donc d'être connues.

« *Importance de la question.* — Il n'est personne qui ne sache que l'organisme et la pensée sont solidaires, que l'esprit gagne à la santé du corps et à l'énergie de ses fonctions; qui ne sait que toute dégradation physique s'accompagne tôt ou tard d'une déchéance intellectuelle et morale? ce sont là des assertions vulgaires, presque banales, sur lesquelles il est inutile d'insister, quoiqu'on n'en tienne pas toujours compte dans la pratique; mais ce qu'on ignore en général, c'est la véritable part d'influence que la pensée exerce sur la constitution et l'énergie physiques de l'individu, et ce fait, trop longtemps méconnu, est capital en hygiène.

« Qui ne voit, en effet, que si la constitution physique de l'homme était dans un rapport constant avec son organisation intellectuelle et morale, de telle sorte qu'à une âme virile correspondît une grande énergie de résistance vitale, l'hygiène conservatrice et progressive aurait une base nouvelle et un point d'appui emprunté à l'homme lui-même, à sa volonté libre, et indépendante à certains égards de l'action variable des milieux?

« Or rien n'est plus certain ni mieux démontré que cette intime relation de l'organisme et de la pensée, et plusieurs ordres de faits, d'observation vulgaire ou scientifique, ne permettent pas d'en contester la réalité.

« Tout développement nous étant interdit, nous nous en tiendrons au témoignage suivant, que nous empruntons à la science moderne.

« *De l'influence de la pensée sur le cerveau.* — Il paraît vrai, dit à cet égard M. Gratiolet, *que l'exercice accroît le volume du cerveau en même temps qu'il en améliore la forme. Le crâne des hommes distingués par l'esprit et par les mœurs, celui des artistes habiles, de ceux qui pensent et imaginent beaucoup, est en général plus grand et surtout plus beau que le crâne des hommes qu'on ramasse parmi la populace. Rien n'est plus rare qu'un beau crâne dans les amphithéâtres d'anatomie, car ce n'est pas parmi les parias de la civilisation moderne que se plaît la beauté, cette expression vivante de la vertu et de l'intelligence. Réciproquement, au grand développement de la vertèbre frontale correspondent une plus grande rectitude du profil de la face et en même temps une réduction relative des os qui la composent, et le peu de saillie de la face, exprimant un plus grand développement du crâne, est un signe de beauté; car la beauté n'est rien autre chose que la perfection rendue intelligible par la forme.*

« Cette influence de la pensée sur le cerveau s'explique d'ailleurs par ce fait, confirmé

par toutes les lois de la physiologie, que tout organe entre en exercice et se développe sous l'influence de son stimulant spécial : le poumon sous l'influence de l'air atmosphérique; l'œil, de la lumière; l'estomac, de l'aliment, et le cerveau, de la pensée.

« *L'artère carotide interne*, dit à ce sujet un des plus profonds anatomistes de notre siècle, M. Geoffroy Saint-Hilaire, *qui alimente le cerveau, est un rameau oblique de l'artère carotide primitive. Pour que le sang dévie de sa ligne d'ascension et vienne en plus grande partie sur un rameau latéral, il faut que ce résultat dépende d'un événement étranger à l'organisation, et j'ajoute, sans la moindre hésitation, que, dans le cas qui nous occupe, il n'y a point à douter que cela ne dépende des travaux de l'intellect.*

« La preuve que j'avais à faire me paraît désormais complète. J'ajouterai seulement que le cerveau, mû par la pensée, s'accroît sans cesse jusqu'à la vieillesse chez l'homme que préoccupent le mouvement des idées et les choses de l'esprit, tandis qu'il subit un mouvement de retrait chez celui dont l'âme est penchée sur les choses de la matière ; mais est-il aussi certain que cette action, qui s'exerce sur le cerveau, s'exerce aussi sur l'organisme ?

« Le fait n'est pas douteux, nous venons de le voir, en ce qui concerne l'expression du visage et de la physionomie, et ne l'est pas davantage s'il s'agit du plus ou moins de vigueur de la constitution.

« *J'ai toujours pensé*, a dit à cet égard un savant illustre, Sœmmering, *que la culture des facultés intellectuelles augmentait la vitalité des organes ainsi que leur résistance.* Maine de Biran a dit après lui : *L'exercice habituel des hautes facultés amoindrit la part de la mort et fait participer l'organisme à la vie, à la jeunesse éternelle de l'âme.*

« L'expérience démontre non moins clairement que l'énergie de la résistance vitale, soit qu'on compare des nations ou des races entre elles, soit qu'on compare entre eux des individus, est toujours en raison de l'organisation intellectuelle et morale et de l'énergie de volonté de chacun d'eux. Qui ne sait qu'au milieu des mille vicissitudes de la vie ou des intempéries qui nous menacent, les âmes fortement trempées résistent avec succès, alors que les pusillanimes succombent ? Mille exemples, qui s'appliquent aussi bien aux peuples qu'aux individus, attestent, en effet, que la langueur, l'inertie et la passiveté de l'âme laissent la vie organique exposée sans défense à tous les accidents extérieurs de la vie, et que l'absence de volonté et l'abandon de soi-même sont des causes aussi redoutables qu'infaillibles de dégradation physique et de mort.

« Concluons de tout ce qui précède que l'hygiène, qu'il s'agisse de la conservation ou de l'amélioration de l'organisme, doit tenir un très grand compte de la pensée et de l'énergie morale que doublent les obstacles, et que l'homme trouve à certains égards en lui-même et dans sa volonté spontanée et libre l'instrument de sa conservation physique et de sa perfectibilité.

« *Des conditions de la pensée, et de la nécessité d'une fécondation intellectuelle et morale.* — La première condition de la pensée, c'est que l'organe par lequel elle se manifeste, et en dehors duquel elle n'existerait pas, soit normalement conformé et sain ; qui ne sait qu'une conformation vicieuse du cerveau et les altérations passagères ou durables de cet organe empêchent et troublent les manifestations de la pensée ?

« La plupart des idiots, que caractérise une conformation vicieuse et irrégulière du crâne et du cerveau, ne pensent pas ou pensent peu, et chez l'enfant régulièrement constitué, l'évolution de la pensée doit être subordonnée à l'évolution naturelle du cerveau

« Il est parfaitement acquis, du reste, que le cerveau resterait à l'état d'aptitude s'il n'était primitivement stimulé par la pensée, et que la pensée elle-même, quel que soit l'état des organes, ne se manifeste au début que sous l'influence d'une sorte d'incubation intellectuelle et morale.

« L'enfant auquel a manqué, dans des circonstances malheureuses, exceptionnelles, la double et salutaire influence du sentiment maternel, uni à l'action nécessaire pour faire éclore en lui la parole, reste muet, et ce muet d'un nouveau genre, qu'on a souvent confondu avec le sourd-muet de naissance, replié sur lui-même, comme ce dernier, avant que l'éducation ait provoqué l'éclosion de ses facultés, laisse tomber comme lui sa tête, qui fléchit sur sa poitrine, sans développement et sans souffle, et se dégrade peu à peu si l'éducation ne vient pas stimuler en lui la pensée qui sommeille, et développer par elle ses facultés physiques et morales.

« Nouvelle preuve de l'influence de la pensée sur l'organisme, et de la nécessité d'une fécondation intellectuelle et morale pour la faire éclore.

« Ainsi, la pensée, qui a le cerveau pour instrument, met cet organe en exercice, et l'homme, en tant qu'être pensant, peut être assimilé à l'œuf ou à la graine qui, pour se développer, réclament l'indispensable condition de la chaleur, de la lumière et de l'humidité. Il est, comme cette dernière, en effet, une force en puissance, qui brise son enveloppe dans l'atmosphère naturelle de la pensée, des sentiments et de l'idée, et qui resterait en dehors d'elle, abîmée dans une nuit profonde ou éternellement voilée.

« Je ne sais, pour mon compte, ce que pourrait être un homme qui aurait été privé, dès son enfance, de tout enseignement. Cet homme impossible n'aurait jamais pu vivre, sans doute, et n'a jamais existé en fait; mais ce qu'on peut affirmer, c'est que l'organisme individuel, comme force, est d'autant plus accompli que l'homme s'élève plus haut dans l'échelle sociale et accroît davantage la sphère d'action de ses facultés; c'est que la dégradation intellectuelle et morale de l'individu amène nécessairement sa déchéance physique. Et combien cette déchéance n'est-elle

pas manifeste dans ces tristes spécimens de l'espèce humaine que recèle la fange de nos cités, et que les vices ont pénétrés jusqu'à la moelle! Combien n'est-elle pas visible, surtout, dans l'étiolement physique, digne de pitié, que nous offrent certaines peuplades sauvages de l'ancien et du nouveau monde!

« Ce que l'on peut affirmer, en outre, c'est que la dépendance de l'homme à l'égard de la société est tellement inhérente à sa nature, que l'homme privé de la société de ses semblables se dégrade et meurt.

« *De la nécessité pour l'homme de vivre dans la société de ses semblables, et des inconvénients graves de l'isolement absolu.* — La vie intellectuelle et morale, qui touche de si près à la vie physique, n'est, comme cette dernière, qu'une incessante assimilation et qu'un continuel échange de sentiments et d'idées, et, de même qu'en tant qu'organisme, l'homme meurt d'inanition, s'il est privé d'aliments ou étouffe dans le vide, l'homme moral étouffe dans le vide de ses sentiments et de ses pensées, et se dégrade ou meurt dans la solitude.

« On a dit à ce sujet que le savant et le penseur, préoccupés de leurs abstractions et de leurs travaux, recherchent parfois cette solitude et s'y complaisent; mais entre la solitude volontaire, que tempèrent la contemplation de la nature et les relations de famille et d'amitié, et la solitude absolue, il y a un abîme. L'expérience prouve assez clairement, du reste, qu'à ce terrible jeu de l'isolement absolu, tel que le réalise, par exemple, l'emprisonnement cellulaire, les organisations les plus fortes sont bien vite ébranlées.

« Le lecteur en jugera par les chiffres suivants, qui furent produits à l'occasion de la discussion que souleva, en d'autres temps, le projet des établissements cellulaires en France.

« Il fut alors établi qu'en 1838, 14 détenus sur 386 avaient été frappés d'aliénation mentale dans les pénitenciers cellulaires de Pensylvanie, qui ont servi plus tard de modèle aux nôtres, c'est-à-dire 1 sur 27; 18 sur 387 en 1839, c'est-à-dire 1 sur 21, et 26 sur 434 en 1840, c'est-à-dire 1 sur 16.

« Dans cette même année 1840, le pénitencier de New-Jersey compta 12 cas de folie sur 152, un peu plus de 1 sur 11, tandis que, dans les établissements non cellulaires, la folie est à peine de 1 sur 40 ou 50.

« Le *Times*, à son tour, examinant la question de mortalité dans les pénitenciers cellulaires établis en Angleterre, démontra, après une enquête approfondie, que, dans les établissements ordinaires, la proportion des décès à celle des détenus avait été, en 1840 et 1841, de 1 sur 45, et dans les cellulaires, de 1 sur 23, c'est-à-dire du double.

« La mortalité est, en moyenne, de 5 pour 100 dans les cellules de Philadelphie, et de 2 pour 100 dans les prisons non cellulaires.

« On a dit à ce sujet que cette proportion des aliénations et des décès était due aux mauvaises conditions physiques et morales des malfaiteurs dangereux, auxquels s'applique spécialement l'emprisonnement cellulaire; cet argument ne saurait être de mise aujourd'hui, et les faits ont prouvé que la terrible influence de la solitude absolue s'exerce dans une sphère sans limites, et que la force morale la plus grande ne saurait en conjurer les effets.

« J'ai connu, pour mon compte, et m'honore de compter parmi mes amis plusieurs hommes d'élite, que nos luttes intestines et le malheur des temps ont conduits à Mazas. Tous ont plus ou moins gravement souffert de leur réclusion absolue, et quelques-uns ont failli payer de leur santé et de leur vie le régime de la cellule.

« La science, d'ailleurs, par l'organe de l'Académie des sciences morales et politiques, non moins que l'expérience et la raison, s'élèvent hautement contre un pareil système, et nous souhaitons ardemment que le temps et l'action légale effacent de notre sol ces tristes monuments, qui rappellent, dans un siècle humain et doux, la barbarie d'un autre âge.

« *De l'éducation et de ses conditions nécessaires au point de vue de l'hygiène et de la santé.* — Ce n'est point ici le lieu d'insister sur ce que devrait être l'éducation au sujet de laquelle un grand philosophe, Leibnitz, a pu dire, comme autrefois Archimède d'un point d'appui : « Donnez-moi l'éducation, et je transformerai le monde. » Il est évident que l'idée lumineuse de la fonction de l'homme étant donnée, elle doit avoir pour but d'organiser la pensée à ce point de vue suprême, de développer en outre les facultés et les aptitudes individuelles, et de mettre l'homme en possession de lui-même, afin qu'il puisse vouloir avec énergie ce qui est conforme à sa loi, et agir librement en vue de sa réalisation. Mais ce sont là des considérations que je ne puis qu'indiquer. Je me bornerai donc à dire qu'au point de vue de la santé et de l'hygiène, l'éducation doit subordonner les impulsions de la sensation à la direction suprême de la pensée, et s'appliquer en outre à développer le principe de volonté qui est l'instrument privilégié de la double conservation de l'être humain.

« Les philosophes et les moralistes avaient déjà bien des fois proclamé que l'homme ne devait point se faire l'esclave des sens. La science moderne ne dit pas autre chose, et son témoignage mérite d'être ici invoqué.

« Elle prouve, en effet, à cet égard, que le cerveau, organe central, est placé entre deux ordres de stimulations dont les unes viennent de l'extérieur par les sens ou des organes externes, et les autres de la pensée, qu'anime et féconde la volonté. Or, tant que subsiste l'ordre physiologique, c'est-à-dire tant que chaque organe agit sous l'influence de son stimulant spécial, et le cerveau particulièrement sous l'influence de la volonté, l'impression qui part des viscères est faiblement ressentie par le cerveau, qui y répond pour satisfaire les besoins qu'elle indique; mais, lorsque la volonté est faible, la réaction des viscères, et en particulier des sens ali-

mentaire et génital, empiètent sur le cerveau et s'exercent sur cet organe d'une manière tyrannique.

« Alors la liberté morale, sans périr tout à fait, demeure comme étouffée sous le poids des impulsions instinctives ou émotives, l'harmonie des organes et des fonctions est troublée, et l'homme, devenu l'esclave de ses instincts, tombe de chute en chute et d'excès en excès dans la plus triste dégradation.

« Ce n'est pas impunément en effet que l'homme fait prédominer en lui le principe sensitif et individuel, et par cela seul il court facilement à la ruine de ses instincts supérieurs et à un égoïsme immense qui les remplace.

« La prédominance de la sensation, a dit Lamennais, obscurcit les idées, dérobe à l'esprit l'idée du vrai et le fixe pour ainsi dire sur le variable, et la lumière intérieure s'éteint comme une lampe au milieu des vapeurs épaisses.

« Les hommes de plaisir sont incapables d'efforts soutenus, et ils apportent à l'étude, toutes les fois qu'ils s'y livrent, une mobilité excessive, qu'explique la passivité de leur esprit. Cependant, l'habitude et le goût des voluptés sensuelles pervertissent peu à peu leur sensibilité morale et physique, et conduisent insensiblement à la maladie ! Les exemples que nous pourrions citer sont innombrables, mais trop peu d'espace nous reste pour qu'il nous soit possible d'insister sur ce sujet.

« *Des conséquences d'une éducation vicieuse et d'un milieu social corrompu sur la constitution physique de l'individu.* — S'il est permis de considérer comme une vérité démontrée que la pensée s'incarne en quelque sorte dans le cerveau, et que l'organisme se façonne sur le modèle de cet organe, il est aisé de concevoir que tout enseignement qui tend directement ou indirectement, dans un âge où l'homme est incapable de discuter ses impressions et de réagir contre elles, à modifier le plan de l'organisation régulière de la pensée, et d'intervertir ses rapports naturels avec l'organisme, tend, par cela même, à détruire l'harmonie de notre être physique et à briser son unité.

« C'est ainsi qu'une éducation qui développe certaines qualités brillantes de l'intelligence et la sensibilité, comme il est malheureusement d'usage aujourd'hui, au détriment du jugement, de l'initiative et de la volonté, prépare des générations impressionnables, mobiles, sans consistance et sans fixité, qu'entraînent et dominent bientôt leurs impressions sentimentales et nerveuses, et que moissonnent à la fleur de l'âge ces maladies ataxiques et malignes qui font l'étonnement et le désespoir de la médecine contemporaine.

« C'est ainsi, encore, qu'une société livrée à l'amour du luxe et des jouissances, au culte des voluptés et des passions égoïstes, inocule fatalement une lèpre fétide, qui s'infiltre peu à peu dans le corps social, traînant après elle le hideux cortége du cancer, du suicide et de la folie, qui ravagent dans d'énormes proportions les sociétés modernes, et dégradent l'organisme beaucoup plus sûrement que la misère et que la faim.

« Mais, de tous les dangers que peuvent courir le corps et l'âme d'un peuple, il n'en est pas de plus redoutable et de plus perfide peut-être que le despotisme et la tyrannie, qui sont exactement, à l'égard de la vie intellectuelle et morale, ce que serait pour les membres délicats de l'enfant l'étroite prison de bandelettes inamovibles.

« La pensée, comme le corps qui se développe et se conserve par l'exercice et s'étiole dans l'immobilité, vit essentiellement de spontanéité, d'initiative et de liberté, et la pensée, étouffée ou comprimée, laisse bientôt l'âme sans énergie et sans force, et soumise à l'affreux supplice d'une déchéance qui s'ignore et d'une volonté qui s'abandonne, au grand détriment de la dignité humaine et de l'organisme.

« Les exemples se pressent ici en foule sous ma plume, et je n'aurais qu'à puiser au hasard dans l'histoire ancienne et moderne pour y trouver des preuves éclatantes de la désastreuse influence de l'asservissement intellectuel et moral, et de l'esclavage sur la détérioration des races et leur très-prompt abâtardissement. Je me bornerai à citer ici l'observation d'une très-ancienne autorité médicale, qui constate que, déjà cinq siècles avant notre ère, les effets du despotisme sur l'organisme physique étaient appréciés et connus.

« *Il est vraisemblable*, dit Hippocrate à ce sujet, *que le climat contribue à rendre les habitants de l'Asie timides, lâches et débiles; mais leur débilité physique et morale tient surtout aux gouvernements despotiques qui les régissent. Il est, en effet, dans la nature des choses que l'indépendance et la liberté augmentent l'énergie morale et physique des peuples, et que le despotisme, au contraire, énerve l'âme et affaiblisse le corps.*

« Mais alors, pourrait-on se demander, comment se fait-il que l'homme, qui naît à peine à la liberté, ait pu supporter, sans en être brisé, tant de siècles de violence et d'oppression, et résister à leur influence fatale?

« Par la raison très-simple, répond l'histoire, que la violence et l'oppression qui courbent les fronts et dégradent les faibles et les passifs (c'est-à-dire la masse) exaltent l'énergie morale et physique des âmes viriles qui, dès lors, incarnent en elles, pour ainsi dire, pour le faire ensuite rayonner au dehors, le principe du salut individuel et de la conservation sociale.

« Par la raison très-simple encore, répond la science, que l'homme trouve en lui-même, en vertu de son organisaton et de sa volonté spontanée et libre, la possibilité de résister aux influences délétères des milieux, et le moyen de sa perfectibilité morale et physique.

« *De la perfectibilité de l'homme.* — Plu-

sieurs philosophes, et très-récemment encore un grand poëte, qui fut aussi un grand citoyen, M. de Lamartine, ont nié que l'homme fût perfectible, parce qu'il ne paraît pas que, depuis quatre mille ans, c'est-à-dire de Moïse et des Pharaons jusqu'à nous, l'homme ait acquis un sens nouveau, des membres plus souples, une taille plus haute, une vitalité plus grande, qu'il pense mieux qu'au temps d'Homère ou de Platon, ou qu'il soit plus vigoureux qu'on ne l'était à Rome ou à Sparte.

« J'accepte volontiers l'objection, et si la perfectibilité n'existait réellement qu'à la condition d'une modification radicale de la forme et des caractères essentiels de l'organisme, s'il fallait, en un mot, que, pour progresser, l'homme changeât de nature et cessât d'être homme, il n'y aurait point à hésiter, et le progrès ne serait qu'une chimère.

« Mais que devient l'argument, je le demande, si l'idée qu'on doit se faire de la perfectibilité physiologique est toute différente et se fonde sur une autre base ?

« Or, l'idée de perfectibilité ne repose ni sur l'accroissement de la durée de la vie, qui se rattache aux lois générales de l'organisation animale, et n'a pas varié depuis le commencement des siècles; elle ne tient pas davantage à l'accroissement de la vigueur et de la force musculaire, ou à la perfection de tel ou tel sens. Autant vaudrait affirmer que le saltimbanque qui assouplit ses membres et l'athlète qui développe ses muscles, ou le peau-rouge, qui entend et voit à des distances surprenantes, sont, par le fait même, supérieurs à l'homme civilisé, qui ne possède pas ces avantages. Une pareille assertion ne sera jamais prise au sérieux.

« Mais l'idée de la perfectibilité se fonde sur ce fait, désormais acquis, que la pensée agit sur le cerveau et s'incarne en lui, pour ainsi dire, et que ce viscère est d'autant mieux organisé, et plus fortement constitué, que la pensée et le sentiment sont plus développés, et que l'homme possède mieux la loi de ses rapports et de sa fonction.

« A ce point de vue, et s'il est acquis, d'une part, que le sentiment et la pensée modifient l'organe cérébral, et, par le cerveau, le reste de l'économie; s'il est démontré de l'autre que le progrès des sentiments et des idées est incessant, que l'homme moderne se nourrit de plus vastes pensées, de sentiments plus purs et plus vrais, qu'il vit d'une vie plus large, et porte en lui plus d'humanité, qu'il est plus homme, enfin, il est impossible qu'en vertu de la solidarité commune qui existe entre l'organisme et la pensée, il est impossible, disons-nous, que le progrès n'existe pas pour le cerveau et l'organisme, comme il existe dans le domaine du sentiment et de l'idée.

« *De la nature et des conditions de la perfectibilité humaine.* — Il est assez difficile, sans doute, de préciser, dans l'état actuel de la science, la nature intime de la modification spéciale que subit, sous l'influence de la volonté humaine et de l'idée, la substance cérébrale, et la connaissance du mode spécial de développement du tissu nerveux est encore trop peu avancée pour qu'on puisse hasarder une explication; mais on peut, du moins, conclure avec certitude que la culture intellectuelle a pour effet :

« 1° D'accroître le volume du cerveau et d'améliorer sa forme, ainsi que celle de la face et du crâne ;

« 2° D'augmenter l'impressionnabilité de la fibre nerveuse cérébrale, ainsi que le font supposer le peu d'entendement et les facultés obtuses des races inférieures, auxquelles il serait aussi impossible de faire comprendre plusieurs de nos idées les plus vulgaires, qu'à nos paysans la métaphysique de Kant et de Hegel ;

« 3° D'accroître la puissance d'action et la tonicité de cet organe ;

« 4° D'harmoniser dans un suprême équilibre les mouvements divers dont il est le siége, pour adapter de plus en plus le cerveau à la fonction supérieure de l'homme ;

« 5° Enfin, de rayonner sur l'organisme par l'intermédiaire du cerveau, pour accroître sa puissance d'action et son énergie de résistance vitale.

« Il résulte, en outre, de ce qui a été dit précédemment, que si l'influence physique des milieux, de même que celle de l'éducation proprement dite, et de l'enseignement social qui agit sur l'individu par les institutions et les lois, par la science, par les mœurs et les beaux-arts, peuvent être et doivent être, dans nos sociétés modernes, fondées sur le dévouement absolu du pouvoir à la cause de tous, un instrument d'amélioration physique, intellectuelle et morale, la perfectibilité humaine a son point de départ et sa racine dans l'homme lui-même et dans son énergie de volonté.

« Je voudrais pouvoir dire aussi que la perfectibilité de l'homme, qui est toujours relative à son état antérieur ou à celui de ses ascendants, peut être physiquement préparée ou conservée par des mariages bien ordonnés et conformes aux lois de la physiologie, que l'hérédité tient une large place dans les phénomènes du perfectionnement ou de la dégradation des individus ou des races, que la question du mariage est une question fondamentale en hygiène ; mais je dois prendre congé du lecteur.

« Je n'insisterai donc pas, quoi qu'il m'en coûte; mais je tiens, du moins, à ce qu'il sache que les faits énoncés dans ce petit livre (et je n'ai rien avancé qui ne fût strictement conforme aux données rigoureuses de la science), concluent à prouver :

« Que si la liberté, qui paraît n'avoir d'autre objet que des satisfactions morales, est l'instrument le plus sûr des progrès matériels, l'énergie de la pensée et de la volonté, dirigées dans le sens de la justice et du droit, en vue de l'amélioration physique, intellectuelle et morale du plus grand nombre, est le plus sûr instrument de la conservation de la

santé et de l'amélioration physique de l'homme.

« Et cette conclusion me suffit.

§ IV. — *De l'origine des idées, des théories inventées à ce sujet et de leur fausseté. Les idées ne sont pas innées, elles ne viennent pas de la sensation*

« Les théories imaginées pour expliquer, non pas seulement les opérations de l'entendement, mais l'origine, la source, la formation de l'idée, de nos connaissances premières, sont si fausses, si opposées à la perception claire de la vérité ; elles sont, de plus, si fortement invétérées dans les esprits par l'habitude et la routine des écoles, que nous avons cru nécessaire de traiter cette grave question. D'autre part, l'origine des idées, surtout de certaines idées fondamentales, telles que l'idée de Dieu, par exemple, la source première d'où elles émanent et le moyen par lequel elles nous sont communiquées, ont une telle importance par rapport à la vérité, à la certitude et à la démonstration des doctrines dont ces idées forment la base ; cette origine, cette source, ce moyen sont tellement liés au caractère propre de ces doctrines ; ils en font logiment si bien une œuvre humaine ou une œuvre divine ; ils constituent ou anéantissent si franchement le rationalisme ; il font tellement du christianisme une vérité ou une erreur, selon qu'eux-mêmes sont vrais ou faux, conformes ou opposés à la nature des choses, qu'il nous a paru indispensable de nous arrêter un instant sur cet important sujet. Tout ce que nous en dirons ici aura donc moins pour objet d'indiquer de nouveau l'origine de nos idées, que de montrer très-brièvement l'erreur des théories dangereuses enseignées jusqu'à ce jour.

« Ces théories se réduisent, comme on sait, à deux principales, dont toutes les autres ne sont que des modifications. L'une fait naître de la sensation toutes nos idées, et aboutit au matérialisme. L'autre admet des idées innées, qu'elle donne pour principe de la connaissance de l'homme, et conduit à une idéalisme non moins dangereux.

« Nous n'entrerons pas dans le détail des mille questions que soulèvent ces divers systèmes, ni dans celui des thèses qu'ont provoquées la nature, la formation et la définition de l'idée. Nous nous garderons bien plus encore de vouloir expliquer les opérations de l'entendement qui, quoi que l'on dise et quoi que l'on fasse, demeureront toujours un mystère impénétrable aux regards de l'homme, auquel elles ne se manifestent, comme tout ce qui tient à l'essence des choses, que par leurs effets.

« Nous nous bornerons donc à montrer que les partisans des idées nées de la sensation et ceux des idées innées sont également dans l'erreur. Nous prouverons que nulle idée ne naît ni ne peut naître de la sensation, qu'aucune idée n'est ni ne saurait être innée, et que cette grande question de l'origine des idées n'a pas été généralement comprise.

« Et d'abord, ce qui est digne de remarque et même d'étonnement, c'est que, dans les systèmes qu'on a imaginés ou adoptés pour expliquer l'origine des idées, on ait constamment placé l'homme en dehors de la réalité. On l'a, en effet, complétement isolé du milieu moral dans lequel il vit, et dans lequel seulement il peut agir et développer son intelligence. On n'a, par conséquent, tenu aucun compte des faits, si visibles pourtant, et d'une perception, d'une appréciation si faciles. Il semble que, par une contradiction étrange, inexplicable, on se soit complu à séparer l'homme, en ce qui concerne l'exercice et le produit de ses facultés intellectuelles, de tout contact avec le monde vivant de la parole, de l'idée, de la pensée, pour ne le montrer en rapport qu'avec le monde muet et mort de la sensation, et faire dériver ses idées du monde le plus étranger à l'idée, du monde inerte des formes matérielles.

« Les partisans du sensualisme, de l'idée née de la sensation ont dit : La sensation est le principe et la source de toute connaissance ; c'est elle qui éveille l'intelligence, qui lui révèle son existence et lui manifeste les choses par l'idée qu'elle lui en donne. L'enfant éprouve d'abord des besoins ; ces besoins ou sensations premières éveillent en lui des désirs, qui sont déjà des idées confuses ou indéterminées de choses nécessaires à leur satisfaction. Ces désirs attirent l'attention de l'enfant à l'extérieur ; ils étendent sa vie hors de lui et le portent à rechercher les choses nécessaires à la satisfaction des besoins qu'il éprouve. La tradition de ces choses-là lui en donne l'idée, et par suite l'idée générale des choses et des moyens propres à satisfaire ses besoins. Un objet frappe ses sens ou l'un de ses sens : voilà une sensation. Cette sensation lui plaît ou lui déplaît, l'affecte agréablement ou désagréablement ; elle attire son attention, qui se porte vers l'objet qui l'a causée ; de là pour l'enfant l'idée de cet objet, et ainsi des autres. Ainsi l'enfant, constamment affecté et attiré hors de lui par les objets extérieurs, voit, remarque, observe, compare et forme ou acquiert, au moyen de ses sensations et des facultés qu'elles mettent en exercice, toutes ses connaissances. Tel est, en résumé, le système des idées nées de la sensation. Il nous semble que, d'après cette théorie, la bête, qui, elle aussi, éprouve des besoins, et se trouve agréablement ou désagréablement affectée par les objets qui frappent ses sens, devrait avoir des idées et des connaissances aussi étendues que celles de l'homme. Cette seule réflexion ne serait-elle pas déjà une certaine démonstration de l'erreur du sensualisme ?

« Les partisans de l'idée innée ont dit à leur tour : Toute intelligence créée apporte avec elle les idées au moins premières, fondamentales de l'ordre intellectuel, et sans lesquelles nulle connaissance, nulle idée complexe, secondaire, individuelle ne serait possible pour l'homme. Ces idées, qui existent sans que l'esprit en ait conscience d'abord,

sont perçues à mesure que l'intelligence se replie sur elle-même ; elles se révèlent surtout à l'occasion des choses ou des circonstances qui les font remarquer, et dans l'ordre que suit généralement le développement intellectuel de l'homme. Donc nous apportons en naissant toute idée qui n'appartient pas à l'ordre des idées logiques, c'est-à-dire à l'ordre des idées déduites ou combinées au moyen des idées principales et innées. Tel est, en résumé, le langage que tiennent les partisans des idées innées.

« Toutes les différences, toutes les nuances qui peuvent distinguer les divers systèmes émis jusqu'à ce jour sur l'origine des idées ; tout ce qui a été dit, depuis les *espèces impresses* et *expresses* jusqu'au *sentiment-sensation*, au *sentiment-rapport*, etc., d'un côté ; et de l'autre, depuis les *idées éternelles, typiques*, jusqu'à la *vision en Dieu* et à l'espèce d'inventaire de l'intelligence par elle-même, n'empêchent pas ces opinions de rentrer dans l'un ou dans l'autre des deux systèmes principaux que nous avons signalés.

« Partisans de l'un ou de l'autre système, de l'idée née de la sensation ou de l'idée innée ; partisans de l'idée individuelle comme principe de l'idée générale, ou de l'idée générale comme principe de l'idée individuelle ; toujours au fond *réalistes* ou *nominaux* ; tous sont donc d'accord sur ce point : que l'homme se donne ou se forme à lui-même ses connaissances; tous supposent ou enseignent que l'homme grandit ainsi, de par sa propre nature, sous l'action simultanée de ses sens et de ses facultés, en science et en sagesse.

« Ni les uns, ni les autres n'ont donc senti, vu, compris la source réelle, unique de l'idée, ni tenu compte des soins, de l'action, de l'influence, de l'enseignement non moins inévitables que nécessaires de la famille. Ni les uns ni les autres n'ont eu la pensée, n'ont perçu cette vérité, que, pour l'enfant, la connaissance est essentiellement traditionnelle ; qu'il n'obtient les éléments fondamentaux ou constitutifs de la science, l'idée, la notion, le langage, que par tradition, enseignement, et au moyen de la parole. Ni les uns ni les autres n'ont su que toutes idées, toutes notions premières acquises supposent toujours une intelligence-mère qui les a communiquées.

« L'un et l'autre de ces systèmes sont donc également hostiles à l'idée chrétienne. En effet, ils sont d'accord pour déclarer que l'homme, acquérant naturellement ses idées, ses connaissances, arriverait à l'acquisition de ces idées, de ces connaissances par le seul fait de son existence, lors même qu'il ne verrait, n'entendrait aucun être raisonnable. Donc ils affirment également que nul enseignement primitif, nulle révélation positive n'a précédé la connaissance dans l'humanité, n'a présidé au développement intellectuel du premier homme. Ils l'affirment, puisque, le premier homme et tous ceux qui l'ont suivi pouvant, au moyen de la sensation ou des idées innées, arriver à cette connaissance, à ce développement intellectuel, il est évident que la révélation eût été inutile, ou du moins n'eût pas été nécessaire. Si la révélation n'a pas été nécessaire, c'est-à-dire si l'humanité fût arrivée sans elle à la connaissance et à la civilisation, pourquoi cette révélation aurait-elle existé ?

« Ces considérations doivent avoir leur importance aux yeux de tout chrétien. Elles suffiraient, à elles seules, pour persuader tout homme qui croit à la vérité du christianisme, que ces systèmes sur l'origine des idées ne sont pas moins faux que dangereux. Cependant, si nous les rejetons, ce n'est pas uniquement à cause de leur opposition radicale à l'idée chrétienne, au fait de la révélation primitive et nécessaire ; c'est parce qu'ils sont essentiellement faux et contraires à la nature des choses.

« Et d'abord, nulle idée ne naît, nulle idée ne saurait naître soit de la sensation, soit à l'occasion de la sensation. Sans doute, c'est au moyen des sens que nous communiquons avec ce qui est hors de nous, et sans les sens nous ne saurions, dans l'état actuel de notre nature, entrer en communication avec n'importe quels êtres. Mais il y a ici-bas deux mondes, comme il y a dans l'homme deux vies : il y a le monde matériel et sensible, et le monde intellectuel et moral ; il y a pour l'homme la vie corporelle, animale ou sensitive et la vie spirituelle ou morale. Au moyen des sens proprement dits, des sens seuls, nous entrons en possession de la vie corporelle ou animale, de la vie des appétits, des jouissances ou des besoins charnels ; nous entretenons et alimentons cette vie, nous satisfaisons ces appétits et ces besoins, et nous sommes mis en une certaine communication avec le monde extérieur. Mais, entre éprouver et satisfaire des appétits, des besoins corporels ; entre vivre de la vie animale, sensitive ; entre percevoir d'une certaine manière le monde extérieur, matériel, et avoir des idées, la connaissance, la vie intellectuelle, il y a toute la différence de l'homme moral à la bête, il y a l'infini.

« Sentir et *connaître*, voir et *remarquer* ; — user, posséder, jouir et *juger*, *contempler*, *admirer* ; — être affecté d'une manière ou d'une autre par les sens ou par l'action des choses extérieures, éprouver ou satisfaire des besoins et *avoir des idées*, *raisonner*, sont donc des choses essentiellement différentes et parfaitement indépendantes.

« Certes, s'il y avait entre ces choses une identité réelle ; si elles se tenaient tellement que les unes dussent nécessairement naître des autres ou les suivre ; s'il suffisait de voir et de sentir pour recevoir des idées, arriver à la connaissance et entrer en participation de la vie intellectuelle, les animaux auraient ces idées, cette connaissance, cette vie raisonnable. Ils les auraient, ils en jouiraient, car, comme l'homme, ils sentent, voient et entendent ; comme l'homme, ils éprouvent des besoins, satisfont, assouvissent leurs appétits, leurs passions, souffrent et

jouissent dans leur être; comme l'homme, ils voient les œuvres de la création, les beautés et les merveilles de la nature. Cependant, loin de s'élever à la connaissance du premier Etre, de Dieu, ils n'ont aucune connaissance proprement dite, aucune idée. Ils n'ont pas même l'idée de la mort, qu'ils fuient souvent sans la connaître, car la mère ne distingue pas entre l'état vivant et l'état inanimé de ses petits, et ils demeurent perpétuellement dans l'abrutissement, dans la solitude, dans l'isolement de la bête.

« Eh bien ! ce que peuvent les sens et les sensations pour les êtres inférieurs à l'homme, ils le peuvent, toute proportion gardée, pour l'homme lui-même et rien de plus. Avec eux et eux seuls, nous aurions la vie animale, instinctive, corporelle; nous éprouverions la faim et la soif; nous savourerions ce qui apaise l'une et étanche l'autre, mais sans aucune idée de la douleur ni de la jouissance. Avec les sens et les sensations, nous verrions le monde extérieur, les plantes et les arbres, par exemple; mais nous verrions, et ce serait tout: nous ne distinguerions pas entre la bruyère et l'hysope, entre le cèdre et le cyprès.

« Nos sens ne nous mettent en rapport par eux-mêmes qu'avec le monde sensible, le monde matériel. Nous raisonnons ici dans l'hypothèse du sensualisme, d'après laquelle l'homme, entièrement isolé du monde moral, privé de toute communication avec des êtres intelligents, arriverait, au moyen de ses sensations, non-seulement à la vie intellectuelle, à la possession d'un certain nombre d'idées et à l'invention du langage, mais encore à l'acquisition de toutes les connaissances trouvées. Or que recevons-nous, que pouvons-nous recevoir du monde matériel? Des impressions, rien que des impressions. Si donc le monde moral, le monde intellectuel n'existait pas, ou si nous en étions tellement séparés qu'il n'existât point pour nous, nous ne serions en rapport qu'avec le monde sensible et matériel, et nous ne recevrions que des impressions sensibles. Mais des impressions ne sont pas des idées, et il est clair que jamais elle ne sauraient devenir ni produire des idées. Et comment des impressions, des sensations produites par ce monde matériel et muet, qui est l'antipode de la pensée, qui en est l'épouvante et l'horreur quand elle se compare à lui, pourraient-elles devenir des idées? Cela est si impossible, qu'il suffit d'y réfléchir pour le comprendre.

« En effet, entre une sensation et une idée, il y a toute la différence d'une pierre à une âme, de la matière à l'intelligence, de la sensibilité physique à la pensée. Une sensation, c'est purement et simplement la partie matériellement sensible de notre être plus ou moins affectée, mais ce n'est pas, cela ne peut être ni devenir une idée, car la sensation demeure sensation.

« On dira que l'être sensible a conscience de la sensation qu'il éprouve. L'être sensible, évidemment, sent ses sensations, c'est-à-dire qu'il éprouve une sensation quelconque. Mais entre sentir et avoir conscience, entre *sentir* ses sensations et *savoir* qu'on éprouve des sensations, il y a une différence. L'être mis en possession de la vie intellectuelle peut avoir conscience des sensations diverses qu'il éprouve; il peut distinguer entre ces sensations, entre leurs effets et leurs causes comme il distingue un arbre d'un autre arbre. Il le peut, parce qu'il est élevé à une vie bien supérieure à la vie sensible. Mais cette vie intellectuelle, il ne l'a point reçue des sensations, puisque sans elle ses sensations seraient senties et non connues. Les sensations peuvent être l'occasion, elles peuvent devenir, si l'on veut, l'objet, la matière de réflexions, de raisonnements. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut avoir préalablement les idées, sans lesquelles on ne saurait ni raisonner ni réfléchir.

« Idées et sensations appartiennent donc à des ordres non-seulement distincts, mais essentiellement différents. Les sensations appartiennent au monde matériel et sensible; les idées appartiennent au monde intellectuel et moral, qui nous les communique, et d'où seulement elles peuvent originairement nous venir. Or comment entrons-nous en rapport, sommes-nous mis en communication avec le monde intellectuel ou moral, avec le monde de l'idée, qui diffère tant du monde inerte, immobile et muet des corps? Sans doute, dans l'état présent des choses, durant cette vie terrestre et mortelle, les sens nous sont nécessaires, mais seulement pour produire et pour saisir le signe au moyen duquel s'établit ce rapport et s'opère cette communication. Et ce signe, qu'on peut appeler intellectuel parce qu'il part d'une intelligence et d'une volonté, et qu'il représente et transmet une idée, une pensée, quel est-il? La parole. C'est donc par la parole et non par les sensations que nous sommes mis en rapport, en communication avec ce monde intellectuel et moral, auquel seulement appartient et duquel vient toute idée, toute connaissance.

« Mais si, comme le veut le sensualisme, le monde intellectuel n'avait pas originairement existé pour l'humanité, qui alors aurait été abandonnée à ses sensations et privée de tout langage, rien évidemment n'aurait pu la mettre en rapport avec lui, et très-certainement elle n'aurait pu le créer. Le système du sensualisme, de quelque manière qu'on l'entende ou qu'on le modifie : qu'on l'appelle Aristote, Locke, Condillac ou Laromiguière, est donc radicalement faux. Les sensations ne sont donc ni la source ni l'origne de nos idées.

« Au reste, en admettant même l'hypothèse si fausse, si absurde du sensualisme, la presque totalité de nos idées, toutes celles surtout qui sont de l'ordre intellectuel et moral, ne sauraient être attribuées aux sensations. Pour les expliquer, il faudrait donc leur trouver une autre origine, et les attribuer, en se plaçant en dehors du vrai, au système des idées innées. Mais, en un sens, la théorie des idées innées s'éloigne plus en-

core de la vérité que le sensualisme. Le sensualisme du moins admet que, pour l'homme, toute idée, toute connaissance est acquise. Il déclare que l'homme ne possède qu'après avoir trouvé ou reçu; qu'il ne connaît qu'après avoir vu, entendu, senti, qu'après avoir appris, en un mot. Dans l'hypothèse de l'idée innée, on admet, au contraire, que l'idée, la connaissance peut exister dans l'homme à l'état latent, inconnu et sans avoir été acquise. On enseigne que l'homme peut connaître sans avoir vu, appris, ce qui est radicalement contraire à la nature ou à l'essence des choses.

« Il y a donc contradiction dans les termes quand on dit : *idée innée*. Que serait, en effet, pour l'intelligence créée ou tirée du néant, une idée innée? Outre que ce serait une perception, une forme substantielle qui rendrait l'éducation inutile et donnerait fatalement à tous les hommes les mêmes impressions et les mêmes convictions, ce serait un effet sans cause, un reflet sans type, une notion sans objet. Apporter en naissant des idées innées ou nées avec nous, ce serait avoir l'idée ou la connaissance d'un être, d'un objet, d'une vérité, avant d'avoir vu cet être, cet objet, cette vérité; ce serait connaître les choses avant d'en avoir entendu parler, avant d'y avoir jamais pensé avant même d'avoir pensé à n'importe quoi, avant d'avoir vu ou connu un seul être, un seul objet, une seule vérité. Cela est-il possible? Est-il possible, par exemple, d'avoir l'idée des formes et des substances soit des plantes, des arbres, des astres, d'une montre, d'une maison avant d'avoir vu des plantes, des arbres, le ciel, une montre, une maison, ou avant d'en avoir entendu parler? Que serait-ce donc des idées de Dieu, d'Etre parfait, éternel, de créateur, de créature, d'infini, de fini, d'absolu, de relatif, de nécessaire, de contingent, et généralement de tout ce qui rentre dans l'ordre le plus élevé des connaissances métaphysiques? Comment avoir, posséder ces idées, ces connaissances avant même d'être entré en participation de la vie intellectuelle? Comment connaître avant d'avoir fait une seule fois usage de ses facultés, avant d'avoir ouvert les yeux, entendu un son, tressailli sous l'impression d'un attouchement, d'une sensation? Et que seraient des idées, des connaissances qui ne seraient point perçues par l'esprit; des idées, des connaissances dans une intelligence qui ne jouirait encore d'aucune idée, d'aucune connaissance, qui n'aurait pas même conscience d'elle-même? Ne serait-ce pas à la fois connaître et ne pas connaître, tout savoir et tout ignorer, tout posséder et se trouver dans une indigence absolue? Mais autant vaudrait dire qu'avant d'exister, d'être tirée du néant, l'intelligence possédait déjà ces connaissances, ces idées.

« Dira-t-on, pour expliquer ou soutenir une pareille impossibilité, que Dieu est tout-puissant? Mais avec un pareil mot, pris dans un sens absolu et sans aucune distinction, sans discernement aucun, que prouverait-on? Outre qu'on ne prouverait rien, si ce n'est l'absence de toute sagesse, de tout jugement, il faudrait dire avec Locke : que c'est méconnaître et outrager la toute-puissance divine, que d'affirmer en Dieu ou de la part de Dieu l'impossibilité de faire sentir et penser la matière. Et puis, d'après la théorie des idées innées, on est forcé d'admettre que l'esprit n'entre en possession de ces idées nées avec lui et qu'il possédait sans le savoir, de ces connaissances qui étaient en lui avant qu'il connût, qu'à mesure que la vue ou la perception, le contact des choses du monde extérieur éveille en lui ces idées. En conséquence, il faut admettre que l'homme, qui apporte tout en naissant, est pourtant dans la nécessité de tout recevoir comme s'il était né dans un absolu dénûment. Mais alors c'est retomber doublement dans le sensualisme; et à quoi bon recourir à un système d'une impossibilité radicale, d'une fausseté évidente, pour aboutir en définitive à la sensation, cause efficiente ou occasionnelle de l'idée?

« Admettre les idées innées, c'est évidemment confondre les facultés intellectuelles avec les idées, les notions, les connaissances acquises au moyen de ces facultés; c'est se placer dans un idéalisme absolu et complétement indépendant des lois qui régissent les êtres et les choses dont on veut déterminer les rapports et les phénomènes; c'est méconnaître la nature et l'essence de la connaissance et des intelligences créées; c'est ignorer tous les faits relatifs à la première éducation de l'homme, ou n'en tenir aucun compte. Nulle idée n'est ni ne saurait être innée, par cette raison toute simple et bien claire, bien certaine : que le propre, l'essence de l'idée, de la connaissance, dans ses rapports avec l'intelligence humaine, est d'être acquise; que l'intelligence de l'homme ne possède d'idées, de connaissances que celles qu'il a reçues, trouvées, apprises.

« La théorie des idées innées n'est donc pas moins fausse, moins erronée que celle qui fait naître l'idée de la sensation. L'un et l'autre système a négligé les faits pour se jeter dans des spéculations sans appui et sans bases. Il semble qu'ils aient pris à tâche d'expliquer les choses de manière à faire disparaître toute pensée d'intervention divine ou de révélation primitive. Et, de fait, tous les chercheurs de systèmes n'ont guère eu d'autre but. Tous se sont assez complu dans cette pensée d'orgueil, que l'humanité tient d'elle-même ce qui fait sa grandeur et sa gloire. De là tous ces systèmes pour combattre et repousser la nécessité de l'action divine, et pour tout fonder sur un naturalisme d'autant plus dangereux que souvent il était assez habilement déguisé.

« D'où et comment nous viennent donc les idées? Quelle est leur origine, leur source véritable, puisqu'elles ne sont point innées et qu'elles ne viennent point de la sensation? Les idées nous viennent exclusivement du monde intellectuel ou moral, et elles ont pour nous leur origine dans le signe qui les représente et les transmet, dans le langage, dans la parole.

« L'homme, à la fois corps et esprit, naît avec ses facultés physiques et ses facultés spirituelles, avec ses sens et son intelligence. Son corps et son âme propres à la double vie dont il doit vivre dans l'unité d'une seule personnalité, voilà ce qu'il apporte, et il n'apporte que cela. Comme qui n'a jamais rien vu, rien entendu, rien appris, il naît dans l'ignorance absolue de toutes choses; seulement il naît apte à voir, à entendre, à apprendre.

« Mais comment apprendra-t-il et d'où recevra-t-il la connaissance? Apprendra-t-il au moyen de ses facultés physiques, de ses sens, ou au moyen de ses facultés intellectuelles, de son esprit? La connaissance lui viendra-t-elle du monde matériel ou du monde moral, du monde extérieur, du monde des apparences et des formes, ou du monde de la pensée? Apprendra-t-il seul, de lui-même, ou par le secours, l'intermédiaire nécessaire, indispensable d'un être intelligent qui devra, par les idées premières qu'il versera volontairement dans son âme, lui communiquer la vie intellectuelle?

« Il apprendra au moyen de son intelligence ou de ses facultés spirituelles, tout en se servant des sens qui lui seront nécessaires. Il recevra du monde spirituel de la pensée l'idée, la connaissance, par l'intermédiaire indispensable d'un être intelligent. Ses sens le mettent extérieurement et matériellement en rapport avec le monde des corps. Ce monde physique, l'antipode du monde moral, ne lui donne que des sensations ou des impressions sensibles, parce qu'il ne lui manifeste que des apparences et des formes matérielles, et qu'il ne lui parle point, ne l'appelle point, ne lui dit rien. Il ne s'adresse qu'à ses sens, à la partie sensitive de son être, et non à son intelligence. Et encore, ces apparences d'un monde qui n'exprime rien, et qui n'est guère en soi qu'un triste suaire de la mort, n'affectent-elles les sens de l'homme que par accident, sans dessein, qu'avec une indifférence absolue, et dans le cas seulement où les sens vont se heurter contre elles. Mais les sens ne perçoivent, ne connaissent, ne raisonnent point. Voilà pourquoi la sensation demeure sensation, ne sort point de la partie ni de la vie sensible ou animale de l'homme, et n'a aucun rapport avec l'idée en ce sens, que de sensation elle devienne idée.

« Le monde matériel n'affecte, n'intéresse, ne meut donc en rien par lui-même les facultés intellectuelles de l'homme. Si celui-ci en restait là, il aurait, il recevrait des sensations, des impressions, mais il n'aurait rien de plus, et, comme la bête, il serait privé d'idées, il ne vivrait que de la vie corporelle.

« Les facultés intellectuelles de l'homme le mettent en rapport, en communication avec le monde moral, le monde des idées. Ce monde moral se manifeste à l'homme non plus en s'adressant à ses sens, ni au moyen de cette forme muette, immobile, matérielle et morte du monde extérieur, mais en s'adressant directement à son intelligence, et au moyen du signe représentatif de l'idée, de la pensée, au moyen de la parole. Et c'est l'infini qui existe entre ce signe et la cause extérieure de nos sensations, qu'il importe de connaître et de comprendre, si l'on veut entendre quelque chose à la mystérieuse communication des âmes.

« Le signe ou la forme extérieure de la pensée, de l'idée, la parole, quel que soit l'idiome dans lequel elle est formulée, n'est en soi ni indifférente ni insignifiante (141) comme l'aspect ou la vision des choses extérieures, des arbres d'une forêt, ou comme l'audition du vent qui bruit et de la tempête qui mugit à travers les arbres. Elle ne s'adresse point aux sens, bien que les sens soient nécessaires à l'âme qui l'exprime et à celle qui la perçoit. Elle s'adresse directement à l'intelligence, car elle est le signe employé par une intelligence qui *parle* à une autre intelligence, et qui *veut* lui communiquer une idée, une pensée, une connaissance, un désir. La parole est donc essentiellement intelligible, significative, et comme spirituellement active ou vivante. Expression parfaite de la nature humaine, à la fois matérielle et spirituelle, verbe devenu sensible, elle a un corps et un sens, et ne se conçoit que dans cette unité indivisible.

« L'idée, considérée dans son origine ou dans ses rapports primitifs avec l'être qui commence à la recevoir, vient donc toujours d'un être intelligent qui la possède, et d'une volonté formelle qui la donne. Voilà pourquoi les formes du monde extérieur, qui s'expriment ou se manifestent *nécessairement*, qui ne partent point d'un agent libre et volontaire, et qui n'ont par elles-mêmes aucune espèce de signification, ne peuvent que *tomber sous nos sens*, que produire ou occasionner des sensations, des impressions physiques, et non des idées.

« Sans doute ces formes, ces impressions sensibles nous sont nécessaires quand nous voulons connaître le monde, les variétés et les qualités des corps, absolument comme les sens nous sont nécessaires pour saisir et produire le signe de la pensée; mais la connaissance et les idées précèdent toujours en nous cette étude du monde des apparences ou des formes, et ce n'est point de ces dernières que nous les avons reçues.

Les idées n'ont donc pas d'autre origine pour l'homme que le langage ou l'enseignement. La connaissance dans l'humanité prouve donc avec certitude l'Intelligence éternelle, ou l'existence de ce monde invisible de l'Esprit, source unique et première de

(141) Nous ne prétendons pas attribuer au signe, surtout en ce qu'il a de variable, la vertu propre et inhérente de transmettre l'idée. Nous ne voulons pas davantage expliquer le mystère de la transmission de l'idée au moyen du langage. Nous disons seulement que l'idée est communiquée à une intelligence par une autre intelligence qui la possède; que le langage est le moyen exclusif, arbitraire si l'on veut, le canal, la condition *sine qua non* de la transmission. Quant à l'idiome, il est évidemment indifférent en soi; mais la parole, le langage est nécessaire.

l'idée dans l'être humain. L'homme, ainsi que le prétendent les partisans de systèmes erronés, ne forme donc pas lui-même ses idées au moyen de réflexions occasionnées par les sensations qu'il éprouve; mais il reçoit ces idées de ceux qui les lui transmettent par le langage, qui forment son éducation première et l'initient par la parole à la vie intellectuelle.

« Voyez l'enfant dans toutes les conditions sociales sans aucune exception : n'est-il pas soumis à la même loi? En est-il un, un seul, qui reçoive ses idées par des moyens différents? Or, que se passe-t-il? l'enfant naît dans une ignorance et dans une impuissance absolues. De lui-même, il ne peut que pleurer et gémir, que manifester la douleur, la souffrance par des cris inarticulés. Il n'a pas même en naissant, comme les animaux, l'instinct que donne à ceux-ci la nature. Incapable d'un seul mouvement conservateur, il mourrait dans les convulsions, si un être raisonnable ne lui donnait ce qui lui est nécessaire. Et ce qu'on lui donne, il ne peut ni le chercher ni le demander : il ne peut même l'accepter sans l'être raisonnable qui supplée, par une action intelligente, à cette absence complète d'instinct qui caractérise l'enfant.

« L'enfant est donc, même en ce qui concerne la satisfaction de ses besoins purement physiques, le fruit de l'éducation, de l'instruction. Il est si dépourvu d'instinct; tout, dans son corps, doit tellement servir d'instrument à une intelligence; il est tellement fait pour vivre d'une vie exclusivement raisonnable, qu'il faut qu'on lui apprenne tout : même à regarder, à toucher, à marcher. La nature lui refuse même ce qu'elle donne à tous les animaux : l'instinct, le pressentiment du danger, la crainte et la terreur irréfléchies de la mort, car, jusqu'à ce qu'il ait appris à les connaître, il n'évite les écueils qu'autant qu'on veille sur lui et qu'on l'en préserve.

« Si l'homme est privé, en naissant, de ces instincts et de cette puissance de locomotion, de mouvement auxquels les animaux doivent leur existence et leur conservation, ce n'est pas sans une nécessité relative, sans une condition indispensable à la réalisation du but que s'est proposé son auteur. Si, dans l'enfant, tout doit être le résultat de l'instruction, de connaissances acquises, ce n'est pas sans raison. Si, par exemple, l'enfant était capable en naissant de vivre instinctivement, de pourvoir naturellement à ses besoins, à sa conservation, il échapperait à cette action si prolongée et si incessante des êtres intelligents qui l'instruisent par la parole et l'enseignement. Il deviendrait dès lors à peu près impossible de le former à la vie raisonnable, à la vie de la pensée et de l'intelligence, en un mot à la connaissance (142). Par la même raison, ces liens appelés liens du sang, et qui pourtant sont beaucoup plus moraux que physiques; cet attachement si doux pour les parents qui constituent la principale base de la famille et de la société, n'existeraient pas. L'homme, comme étranger à l'homme, vivrait sur la terre isolé, vagabond, barbare et féroce comme l'être qui n'aime que soi. Aussi la vie de l'intelligence et de l'amour, la connaissance et l'affection précèdent-elles chez l'enfant la vie active de l'instinct et du corps. Ce que l'on cultive d'abord, c'est son intelligence; ce à quoi l'on s'adresse, ce sont ses facultés intellectuelles. Longtemps avant qu'il soit capable d'un seul acte naturel, volontaire et libre; longtemps avant qu'il soit capable d'un seul mouvement utile et d'une seule réflexion, il est initié à la vie intellectuelle, il possède des idées. Ces idées d'où et comment lui viennent-elles? Nous l'avons dit, elles lui viennent du monde intellectuel, par l'intermédiaire des êtres intelligents qui l'entourent, et qui les lui communiquent au moyen de la parole.

« La parole est la clef et la lumière des âmes. C'est elle qui leur montre les réalités du monde intelligible, et qui les éclaire sur tout ce qui forme l'objet de la vérité ou de la connaissance. C'est elle aussi, et elle seule, qui ouvre l'intelligence. Tant qu'on n'a point, d'une manière ou d'une autre, parlé à l'enfant, son intelligence demeure fermée et ses facultés, inactives. Le premier objet et le premier moyen de l'éducation de l'enfant, c'est donc la parole. Ce qu'on lui enseigne d'abord, c'est le langage, qu'on lui rend pratiquement intelligible par le geste, l'action, les signes et la démonstration dont on l'accompagne. Ce qu'on lui apprend primordialement du langage, c'est ce qui est nécessaire pour le genre et le degré d'instruction dont il est capable : ce sont les noms, et parmi ceux-ci, celui de père ; ce sont certains adjectifs et les verbes, et parmi ces derniers, l'impératif seulement. Plus tard et avec le temps, l'enfant complète ces premières ébauches; il remplit toutes ces lacunes, tous ces vides; il apprend toutes les autres parties du discours, tout ce qui est nécessaire pour converser et raisonner. Par le langage, l'enfant reçoit les idées des choses, de leurs qualités, de leur état actif ou passif. Ces idées n'ont pas pour lui d'autre origine.

« Aussi tout ce que l'enfant connaît d'êtres et d'objets, il ne les a connus qu'après en avoir appris le nom. Il ne les a même remarqués à l'origine qu'après qu'on les lui a eu montrés. Et quand, étant capable de remarquer parce qu'il aura été formé par l'enseignement à l'observation, il verra un objet nouveau pour lui, ce qu'il demandera d'abord, ce sera le *nom* de cet objet. Il n'y a

(142) C'est pourquoi le système d'éducation de Rousseau, exposé dans son *Emile*, est si absurde. Ce système, s'il était applicable, ne pourrait réussir qu'à former l'homme-bête, le sauvage tel qu'il n'a jamais existé dans l'humanité, et dont l'idéal était pourtant ou du moins paraissait être si plein de charmes et de poésie pour ce pauvre Jean-Jacques, qui n'était pas moins fou de folies et d'orgueil que de nudités et de luxure.

pas en lui une idée, une notion, une connaissance qu'il tienne de lui-même, qui ne lui ait été donnée, qu'il n'ait reçue par l'enseignement. Mon Dieu! il n'est pas jusqu'à ses manières, à son maintien, à son accent, à ses ridicules même qu'il n'ait copiés chez les êtres avec lesquels il vit, tant il est vrai qu'en toutes choses il n'est, dans sa vie morale et intellectuelle, que le produit de l'enseignement et de l'imitation. L'enfant reçoit donc les idées par le langage, par les noms, par les mots qui les représentent, qui les contiennent et les transmettent.

« Sans doute, pour beaucoup de choses, l'enfant ne possède les idées qu'à l'état de mots, c'est-à-dire sans en avoir une notion nette et complète. Cette notion lui est donnée plus tard par les explications que nécessite son instruction et qui la constituent. La réflexion lui apporte aussi, sous ce rapport, son riche tribut. En vérité, il faut ignorer complétement les difficultés qu'éprouvent ceux qui sont chargés de l'éducation morale et religieuse de l'enfance, même adulte, pour lui donner l'intelligence ou la notion claire et précise des choses; il faut ignorer que généralement les hommes ne savent que des mots, et qu'il est extrêmement difficile de saisir l'intelligence de la jeunesse, et de la fixer de telle sorte, qu'elle s'applique à la contemplation ou à l'étude des choses intelligibles; il faut surtout n'avoir jamais vu les faits: ces soins, ces peines, ces sollicitudes, ce dévouement quotidiens, perpétuels, cette parole, cette instruction incessante des parents à l'égard de leurs enfants pendant de longues et nombreuses années; il faut, disons-nous, ignorer toutes ces difficultés, tous ces actes ou n'en tenir aucun compte, pour s'imaginer que les idées, la connaissance naissent dans l'homme *naturellement* de l'action fatale, silencieuse, insignifiante, matérielle, des choses extérieures sur les organes, ou plutôt de la chute de ces choses et de leurs formes sous ses sens.

« La nature cependant et la Providence elle-même nous disaient assez haut et nous répétaient assez souvent que ce qui fait l'homme, c'est l'éducation, et que tout en lui est le résultat de l'enseignement. En effet, la nature et la Providence nous ont toujours montré, parmi tous les êtres organiques, l'homme seul privé, à sa naissance, d'instinct et de mouvements conservateurs; toujours elles nous l'ont montré, de tous les êtres vivants, seul incapable de ces actes sans lesquels l'être périrait infailliblement, s'il n'était nourri et protégé par une main secourable et intelligente. N'était-ce donc pas assez nous dire que l'homme n'est point l'enfant de la nature?

« Mais si haut que parlent les faits, encore faut-il, pour les entendre, les observer et leur prêter une oreille attentive. Il était donc plus commode et aussi plus attrayant, pour expliquer les choses et surtout pour les expliquer dans le sens d'une idée préconçue, de suivre l'imagination, de se lancer dans le champ libre des voies idéales et brillantes. C'était plus facile et plus agréable que de s'astreindre à l'étude souvent sèche et aride des faits du monde réel. De cette manière, on s'épargnait bien du temps, bien des recherches difficiles, beaucoup de méditations et d'observations fatigantes: on évitait beaucoup de difficultés embarrassantes; on s'affranchissait des lois sévères de la logique; on se passait au besoin de pénétration et de jugement, et même de raison et de génie; on raillait la vertu et la foi; on se posait en bel esprit, et l'on arrivait vite à la gloire des fabricateurs de systèmes. Mais aussi l'on ne faisait qu'un roman; on ne créait qu'un monde imaginaire; on ne peignait que des fictions; et souvent assez peu poétiques. Au lieu d'avoir rendu un compte fidèle du monde réel et vrai, on n'avait fait, à la fin d'une si belle tâche, que payer un tribut aux passions lâchement servies et honteusement glorifiées! Beaucoup d'hommes ont procédé ainsi, ont suivi cette voie facile du mensonge et de l'ignorance, ont raisonné sans s'inquiéter des faits, qui pourtant offrent à la science la première base et les éléments philosophiques les meilleurs. Aussi n'ont-ils abouti qu'à de vaines spéculations, et n'ont-ils réussi qu'à rendre la vérité plus obscure, la vertu plus difficile et plus rare, et à entraîner les esprits dans les ténèbres au sein desquelles ils s'étaient eux-mêmes perdus. Que Dieu ait pitié de leur âme! mais, les infortunés, que peuvent-ils, tels qu'ils ont vécu, espérer de ses miséricordes?

« Les idées, à l'origine des choses humaines, n'ont donc pas eu d'autre source pour l'homme que Dieu ou la parole divine. *Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis* (*Eccli.* I, 5). Depuis, l'homme ou la parole humaine a été, pour tout ce qui est né de la femme, la source de l'idée ou de la connaissance. C'est là une vérité que démontrent et proclament assez haut les conditions dans lesquel les l'homme naît, et les faits sous l'action desquels son âme s'ouvre et s'initie à la vie intellectuelle.

« Le vrai, ou la réalité en ce qui concerne l'origine des idées, des notions qui constituent la connaissance humaine, est donc aussi une condamnation de ce naturalisme impie sur lequel une fausse sagesse a prétendu fonder tout ce qui distingue l'homme de la bête. Elle est de plus une preuve nouvelle de la nécessité de cette révélation primitive, que nous avons donnée pour source unique et première du langage et des connaissances de l'homme. » (J. BONNETAT, *Etudes sur la philosophie, son identité de principe avec le catholicisme.*)

§ V. — *Des mots dans leurs rapports avec les choses.* (Extrait de l'*Essai philosophique sur l'entendement humain*, par LOCKE, livre III, traduction de COSTE.)

I. — Des mots ou du langage en général.

1. *L'homme a des organes propres à former des sons articulés.* — Dieu ayant fait l'homme pour être une créature sociable, non seulement lui a inspiré le désir, et l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce

mais de plus lui a donné la faculté de parler, pour que ce fût le grand instrument et le lien commun de cette société. C'est pourquoi l'homme a naturellement ses organes façonnés de telle manière qu'ils sont propres à *former des sons articulés*, que nous appelons des *mots*. Mais cela ne suffisait pas pour faire le langage : car on peut dresser les perroquets et plusieurs autres oiseaux à former des sons articulés et assez distincts; cependant ces animaux ne sont nullement capables de langage.

2. *Afin de se servir de ces sons pour être signes de ses idées.* — Il était donc nécessaire, qu'outre les sons articulés, l'homme fût capable *de se servir de ces sons comme de signes de conceptions intérieures*, et de les établir comme autant de marques des idées que nous avons dans l'esprit, afin que, par là, elles pussent être manifestées aux autres, et qu'ainsi les hommes pussent s'entre-communiquer les pensées qu'ils ont dans l'esprit.

3. *Les mots servent aussi de signes généraux.* — Mais cela ne suffisait point encore pour rendre les mots aussi utiles qu'ils doivent être. Ce n'est pas assez pour la perfection du langage que les sons puissent devenir signes des idées, à moins qu'on ne puisse se servir de ces signes, en sorte qu'ils comprennent plusieurs choses particulières; car la multiplication des mots en aurait confondu l'usage, s'il eût fallu un nom distinct pour désigner chaque chose particulière. Afin de remédier à cet inconvénient, le langage a été encore perfectionné par l'usage des termes généraux, par où un seul mot est devenu le signe d'une multitude d'existences particulières, excellent usage des sons, qui a été uniquement produit par la différence des idées, dont ils sont devenus les signes; les noms à qui l'on fait signifier des idées générales devenant généraux, et ceux qui expriment des idées particulières demeurant particuliers.

4. Outre ces noms, qui signifient des idées, il y a d'autres mots que les hommes emploient, non pour signifier quelque idée, mais le manque ou l'absence d'une certaine idée simple ou complexe, ou de toutes les idées ensemble, comme sont les mots *rien*, *ignorance* et *stérilité*. On ne peut pas dire que tous ces mots négatifs ou privatifs n'appartiennent proprement à aucune idée, ou ne signifient aucune idée; car, en ce cas là, ce seraient des sons qui ne signifieraient absolument rien; mais ils se rapportent à des idées positives, et en désignent l'absence.

5. Une autre chose qui nous peut approcher un peu plus de l'origine de toutes nos notions et connaissances, c'est d'observer combien les mots dont nous nous servons dépendent des idées sensibles, et comment ceux qu'on emploie pour signifier des actions et des notions tout à fait éloignées des sens tirent leur origine de ces mêmes idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses pour exprimer des idées qui ne tombent point sous les sens. Ainsi, les mots suivants : *imaginer*, *comprendre*, *s'attacher*, *concevoir*, *instiller*, *dégoûter*, *trouble*, *tranquillité*, etc., sont tous empruntés des opérations de choses sensibles, et appliqués à certains *modes* de penser. Le mot *esprit*, dans sa première signification, c'est le *souffle*, et celui d'*ange* signifie *messager*; et je ne doute point que, si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur source, nous ne trouvassions que, dans toutes les langues, les mots qu'on emploie pour signifier des choses qui ne tombent pas sous les sens, ont tiré leur première origine d'idées sensibles. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avaient ceux qui, les premiers, parlèrent ces langues-là, d'où elles leur venaient dans l'esprit, et comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leurs connaissances, par les noms mêmes qu'ils donnaient aux choses; puisque, pour trouver des noms qui pussent faire connaître aux autres les opérations qu'ils sentaient en eux-mêmes, ou quelque autre idée qui ne tombât pas sous les sens, ils furent obligés d'emprunter des mots, des idées de sensation les plus connues, afin de faire concevoir par là plus aisément les opérations qu'ils éprouvaient en eux-mêmes, et qui ne pouvaient être représentées par des apparences sensibles et extérieures. Après avoir ainsi trouvé des noms connus, et dont ils convenaient mutuellement pour signifier ces opérations intérieures de l'esprit, ils pouvaient sans peine faire connaître par des mots toutes leurs autres idées, puisqu'elles ne pouvaient consister qu'en des perceptions extérieures et sensibles, ou en des opérations intérieures de leur esprit sur ces perceptions; car, comme il a été prouvé, nous n'avons absolument aucune idée qui ne vienne originairement des objets sensibles et extérieurs, ou des opérations intérieures de l'esprit, que nous sentons, et dont nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes.

6. *Division générale de ce troisième livre.* — Mais pour mieux comprendre quel est l'usage et la force du langage, en tant qu'il sert à l'instruction et à la connaissance, il est à propos de voir, en premier lieu, *à quoi c'est que les noms sont immédiatement appliqués dans l'usage qu'on fait du langage.*

Et puisque tous les noms (excepté les noms propres) sont généraux, et qu'ils ne signifient pas en particulier telle ou telle chose singulière, mais les espèces des choses, il sera nécessaire de considérer, en second lieu, *ce que c'est que les espèces et les genres des choses, en quoi ils consistent, et comment ils viennent à être formés.* Après avoir examiné ces choses comme il faut, nous serons mieux en état de découvrir le véritable usage des mots, les perfections et les imperfections naturelles du langage, et les remèdes qu'il faut employer pour éviter, dans la signification des mots, l'obscurité ou l'incertitude, sans quoi il est impossible de discourir nettement ou avec ordre de la connaissance des choses qui, roulant sur des propositions pour l'ordinaire universelles, a plus de liaison avec les

mots qu'on n'est peut-être porté à se l'imaginer.

Ces considérations feront donc le sujet des chapitres suivants.

II. — De la signification des mots.

1. ***Les mots sont des signes sensibles nécessaires aux hommes pour s'entre-communiquer leurs pensées.*** — Quoique l'homme ait une grande diversité de pensées, qui sont telles que les autres hommes en peuvent recueillir, aussi bien que lui, beaucoup de plaisir et d'utilité, elles sont pourtant toutes renfermées dans son esprit, invisibles, cachées aux autres, et ne sauraient paraître d'elles-mêmes. Comme on ne saurait jouir des avantages et des commodités de la société, sans une communication de pensées, il était nécessaire que l'homme inventât quelques signes extérieurs et sensibles par lesquels ces idées invisibles, dont ses pensées sont composées, pussent être manifestées aux autres. Rien n'était plus propre pour cet effet, soit à l'égard de la fécondité ou de la promptitude, que ces sons articulés qu'il se trouve capable de former avec tant de facilité et de variété. Nous voyons par là comment les mots qui étaient si bien adaptés à cette fin, par la nature, viennent à être employés par les hommes pour être signes de leurs idées, et non par aucune liaison naturelle qu'il y ait entre certains sons articulés et certaines idées (car, en ce cas là, il n'y aurait qu'une langue parmi les hommes), mais par une institution arbitraire en vertu de laquelle un tel mot a été fait volontairement le signe d'une telle idée. Ainsi, l'usage des mots consiste à être des marques sensibles des idées, et les idées qu'on désigne par les mots sont ce qu'ils signifient proprement et immédiatement.

2. ***Ils sont des signes sensibles des idées de celui qui s'en sert.*** — Comme les hommes se servent de ces signes, ou pour enregistrer, si j'ose ainsi dire, leurs propres pensées afin de soulager leur mémoire, ou pour produire leurs idées et les exposer aux yeux des autres hommes, les mots ne signifient autre chose dans leur première et immédiate signification, que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui s'en sert, quelque imparfaitement ou négligemment que ces idées soient déduites des choses qu'on suppose qu'elles représentent. Lorsqu'un homme parle à un autre, c'est afin de pouvoir être entendu; et le but du langage est que ces sons ou marques puissent faire connaître les idées de celui qui parle, à ceux qui l'écoutent. Par conséquent, c'est des idées de celui qui parle que les mots sont des signes, et personne ne peut les appliquer immédiatement comme signes à aucune autre chose qu'aux idées qu'il a lui-même dans l'esprit : car en user autrement, ce serait les rendre signes de nos propres conceptions, et les appliquer cependant à d'autres idées; c'est-à-dire faire qu'en même temps ils fussent et ne fussent pas des signes de nos idées, et par cela même qu'ils ne signifiassent effectivement rien du tout. Comme les mots sont des signes volontaires par rapport à celui qui s'en sert, ils ne sauraient être des signes volontaires qu'il emploie pour désigner des choses qu'il ne connaît point. Ce serait vouloir les rendre signes de rien, de vains sons destitués de toute signification. Un homme ne peut pas faire que ses mots soient signes, ou des qualités qui sont dans les choses, ou des conceptions qui se trouvent dans l'esprit d'une autre personne, s'il n'a lui-même aucune idée de ces qualités et de ces conceptions. Jusqu'à ce qu'il ait quelques idées de son propre fonds, il ne saurait supposer que certaines idées correspondent aux conceptions d'une autre personne, ni se servir d'aucuns signes pour les exprimer, car alors ce seraient des signes de ce qu'il ne connaîtrait pas, c'est-à-dire des signes d'un rien. Mais lorsqu'il se représente à lui-même les idées des autres hommes par celles qu'il a lui-même, s'il consent de leur donner les mêmes noms que les autres hommes leur donnent, c'est toujours à ses propres idées qu'il donne ces noms, aux idées qu'il a et non à celles qu'il n'a pas.

3. Cela est si nécessaire dans le langage, qu'à cet égard l'homme habile et l'ignorant, le savant et l'idiot se servent des mots de la même manière, lorsqu'ils y attachent quelque signification. Je veux dire que les mots signifient dans la bouche de chaque homme les idées qu'il a dans l'esprit et qu'il voudrait exprimer par ces mots-là. Ainsi, un enfant n'ayant remarqué dans le métal qu'il entend nommer *or*, rien autre chose qu'une brillante couleur jaune, applique seulement le mot d'*or* à l'idée qu'il a de cette couleur et à nulle autre chose : c'est pourquoi il donne le nom d'*or* à cette même couleur qu'il voit dans la queue d'un *paon*. Un autre qui a mieux observé ce métal, ajoute à la couleur jaune une grande pesanteur; et alors le mot d'*or* signifie dans sa bouche une idée complexe d'un jaune brillant, et d'une substance fort pesante. Un troisième ajoute à ces qualités la *fusibilité*, et dès-là ce nom signifie à son égard un corps brillant, jaune, fusible et fort pesant. Un autre ajoute la *malléabilité*. Chacune de ces personnes se servent également du mot d'*or*, lorsqu'ils ont occasion d'exprimer l'idée à laquelle ils l'appliquent; mais il est évident qu'aucun d'eux ne peut l'appliquer qu'à sa propre idée, et qu'il ne saurait le rendre signe d'une idée complexe qu'il n'a pas dans l'esprit.

4. Mais encore que les mots, considérés dans l'usage qu'en font les hommes, ne puissent signifier proprement et immédiatement rien autre chose que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui parle, cependant les hommes leur attribuent dans leurs pensées un secret rapport à deux autres choses.

Premièrement, ***ils supposent que les mots dont ils se servent sont signes des idées qui se trouvent aussi dans l'esprit des autres hommes avec qui ils s'entretiennent.*** Car autrement ils parleraient en vain et ne pourraient être entendus, si les sons qu'ils appliquent à une idée, étaient attachés à une autre idée par celui qui les écoute, ce qui

serait parler deux langues. Mais dans cette occasion, les hommes ne s'arrêtent pas ordinairement à examiner si l'idée qu'ils ont dans l'esprit, est la même que celle qui est dans l'esprit de ceux avec qui ils s'entretiennent. Ils s'imaginent qu'il leur suffit d'employer le mot dans le sens qu'il a communément dans la langue qu'ils parlent, ce qu'ils croient faire; et dans ce cas ils supposent que l'idée dont ils le font signe, est précisément la même que les habiles gens du pays attachent à ce nom-là.

5. En second lieu, parce que les hommes seraient fâchés qu'on crût qu'ils parlent simplement de ce qu'ils imaginent, mais qu'ils veulent aussi qu'on s'imagine qu'ils parlent des choses selon ce qu'elles sont réellement en elles-mêmes, ils supposent souvent à cause de cela, *que leurs paroles signifient aussi la réalité des choses*. Mais comme ceci se rapporte plus particulièrement aux *substances* et à leurs noms, ainsi que ce que nous venons de dire dans le paragraphe précédent se rapporte peut-être aux *idées simples* et aux *modes*, nous parlerons plus au long de ces deux différents moyens d'appliquer les mots, lorsque nous traiterons en particulier des noms des *modes mixtes* et des substances. Cependant permettez-moi de dire ici en passant que c'est pervertir l'usage des mots, et embarrasser leur signification d'une obscurité et d'une confusion inévitable, que de leur faire tenir lieu d'aucune autre chose que des idées que nous avons dans l'esprit.

6. Il faut considérer encore à l'égard des mots, premièrement qu'étant immédiatement les signes des idées des hommes, et par ce ce moyen les instruments dont ils se servent pour s'entre-communiquer leurs conceptions, et exprimer l'un à l'autre les pensées qu'ils ont dans l'esprit, il se fait, par un constant usage, une telle connexion entre certains sons, et les idées désignées par ces sons-là, que les noms qu'on entend, excitent dans l'esprit certaines idées avec presque autant de promptitude et de facilité, que si les objets propres à les produire, affectaient actuellement les sens. C'est ce qui arrive évidemment à l'égard de toutes les qualités sensibles les plus communes, et de toutes les substances qui se présentent souvent et familièrement à nous.

7. *On se sert souvent de mots auxquels on n'attache aucune signification.* — Il faut remarquer, en second lieu, que, quoique les mots ne signifient proprement et immédiatement que les idées de celui qui parle, cependant parce que, par un usage qui nous devient familier dès le berceau, nous apprenons très-parfaitement certains sons articulés qui nous viennent promptement sur la langue, et que nous pouvons rappeler à tout moment, mais dont nous ne prenons pas toujours la peine d'examiner ou de fixer exactement la signification, *il arrive souvent que les hommes appliquent davantage leurs pensées aux mots qu'aux choses*, lors même qu'ils voudraient s'appliquer à considérer attentivement les choses en elles-mêmes. Et parce qu'on a appris la plupart de ces mots, avant que de connaître les idées qu'ils signifient, il y a non-seulement des enfants, mais des hommes faits, qui parlent souvent comme des perroquets, se servant de plusieurs mots par la seule raison qu'ils ont appris ces sons et qu'ils se sont fait une habitude de les prononcer. Du reste, tant que les mots ont quelque signification, il y a jusque-là une constante liaison entre le son et l'idée, et une marque que l'un tient lieu de l'autre. Mais si l'on n'en fait pas cet usage, ce ne sont plus que de vains sons qui ne signifient rien.

8. *La signification des mots est parfaitement arbitraire.* — Les mots, par un long et familier usage, excitent, comme nous venons de le dire, certaines idées dans l'esprit, si réglément, et avec tant de promptitude, que les hommes sont portés à supposer qu'il y a une liaison naturelle entre ces deux choses. Mais que les mots ne signifient autre chose que les idées particulières des hommes, et cela par une institution tout à fait arbitraire, c'est ce qui paraît évidemment en ce qu'ils n'excitent pas toujours dans l'esprit des autres (lors même qu'ils parlent le même langage) les mêmes idées dont nous supposons qu'ils sont les signes. Et chacun a une si inviolable liberté de faire signifier aux mots telles idées qu'il veut, que personne n'a le pouvoir de faire que d'autres aient dans l'esprit les mêmes idées qu'il a lui-même quand il se sert des mêmes mots. C'est pourquoi *Auguste* lui-même, élevé à ce haut degré de puissance qui le rendait maître du monde, reconnut qu'il n'était pas en son pouvoir de faire un nouveau mot latin; ce qui voulait dire qu'il ne pouvait pas établir, par sa pure volonté, de quelle idée un certain son devrait être le signe dans la bouche et dans le langage ordinaire de ses sujets. A la vérité, dans toutes les langues, l'usage approprie par un consentement tacite, certains sons à certaines idées, et limite de telle sorte la signification de ce son, que quiconque ne l'applique pas justement à la même idée, parle improprement; à quoi j'ajoute qu'à moins que les mots dont un homme se sert, n'excitent dans l'esprit de celui qui l'écoute, les mêmes idées qu'il leur fait signifier en parlant, il ne parle pas d'une manière intelligible. Mais quelle que soit la conséquence que produit l'usage qu'un homme fait des mots dans un sens différent de celui qu'ils ont généralement, ou de celui qu'y attache en particulier la personne à qui il adresse son discours, il est certain que par rapport à celui qui s'en sert, leur signification est bornée aux idées qu'il a dans l'esprit, et qu'ils ne peuvent être signes d'aucune autre chose.

III. — Des termes généraux.

1. *La plus grande partie des mots sont généraux.* — Tout ce qui existe, étant des choses particulières, on pourrait peut-être s'imaginer, qu'il faudrait que les mots qui doivent être conformes aux choses, fussent aussi particuliers par rapport à leur signification. Nous voyons pourtant que c'est tout le

contraire, car la plus grande partie des mots qui composent les diverses langues du monde, sont des termes généraux : ce qui n'est pas arrivé par négligence ou par hasard, mais par raison et par nécessité.

2. *Il est impossible que chaque chose particulière ait un nom particulier et distinct.* — Premièrement, *il est impossible que chaque chose particulière pût avoir un nom particulier et distinct.* Car la signification et l'usage des mots dépendant de la connexion que l'esprit met entre ses idées et les sons qu'il emploie pour en être les signes, il est nécessaire, qu'en appliquant les noms aux choses, l'esprit ait des idées distinctes des choses, et qu'il retienne aussi le nom particulier qui appartient à chacune avec l'adaptation particulière qui en est faite à cette idée. Or il est au-dessus de la capacité humaine de former et de retenir des idées distinctes de toutes les choses particulières qui se présentent à nous. Il n'est pas possible que chaque oiseau, chaque bête que nous voyons, que chaque arbre et chaque plante qui frappent nos sens, trouvent place dans le plus vaste entendement. Si l'on a regardé comme un exemple d'une mémoire prodigieuse, que certains généraux aient pu appeler chaque soldat de leur armée par son propre nom, il est aisé de voir la raison pourquoi les hommes n'ont jamais tenté de donner des noms à chaque brebis dont un troupeau est composé, ou à chaque corbeau qui vole sur leurs têtes, et moins encore de désigner par un nom particulier chaque feuille des plantes qu'ils voient, ou chaque grain de sable qui se trouve sur leur chemin.

3. *Cela serait inutile.* — En second lieu, si cela pouvait se faire, *il serait pourtant inutile*, parce qu'il ne servirait point à la fin principale du langage. C'est en vain que les hommes entasseraient des noms de choses particulières, cela ne leur serait d'aucun usage pour s'entre-communiquer leurs pensées. Les hommes n'apprennent des mots et ne s'en servent dans leurs entretiens avec les autres hommes, que pour pouvoir être entendus; ce qui ne se peut faire que lorsque, par l'usage ou par un mutuel consentement, les sons que je forme par les organes de la voix excitent dans l'esprit d'un autre qui l'écoute, l'idée que j'y attache en moi-même lorsque je le prononce. Or c'est ce qu'on ne pourrait faire par des noms appliqués à des choses particulières, dont les idées se trouvant uniquement dans mon esprit, les noms que je leur donnerais, ne pourraient être intelligibles à une autre personne qui ne connaîtrait pas précisément toutes les mêmes choses qui sont venues à ma connaissance.

4. Mais en troisième lieu, supposé que cela pût se faire (ce que je ne crois pas), cependant *un nom distinct pour chaque chose particulière ne serait pas d'un grand usage pour l'avancement de nos connaissances*, qui, bien que fondées sur des choses particulières, s'étendent par des vues générales qu'on ne peut former qu'en réduisant les choses à certaines espèces sous des noms généraux. Ces espèces sont alors renfermées dans certaines bornes avec les noms qui leur appartiennent, et ne se multiplient pas chaque moment au-delà de ce que l'esprit est capable de retenir, ou que l'usage le requiert. C'est pour cela que les hommes se sont arrêtés pour l'ordinaire à ces conceptions générales, mais non pas pourtant jusqu'à s'abstenir de distinguer les choses particulières par des noms distincts, lorsque la nécessité l'exige. C'est pourquoi dans leur propre espèce avec qui ils ont le plus à faire, et qui leur fournit souvent des occasions de faire mention de personnes particulières, ils se servent de noms propres, chaque individu distinct étant désigné par une particulière et distincte dénomination.

5. *A quoi c'est qu'on a donné des noms propres.* — Outre les personnes, on a donné communément des noms particuliers aux *pays*, aux *villes*, aux *rivières*, aux *montagnes*, et à d'autres telles distinctions de lieu : et cela par la même raison, je veux dire, à cause que les hommes ont souvent occasion de les désigner en particulier, et de les mettre, pour ainsi dire, devant les yeux des autres dans les entretiens qu'ils ont avec eux. Et je suis persuadé que, si nous étions obligés de faire mention de chevaux particuliers aussi souvent que nous avons occasion de parler de différents hommes en particulier, nous aurions pour désigner les chevaux des noms propres, qui nous seraient aussi familiers, que ceux dont nous nous servons pour désigner les hommes; que le mot de *Bucéphale*, par exemple, serait d'un usage aussi commun que celui d'*Alexandre*. Aussi voyons-nous que les maquignons donnent des noms propres à leurs chevaux aussi communément qu'à leurs valets pour pouvoir les connaître et les distinguer les uns des autres, parce qu'ils ont souvent occasion de parler de tel ou tel cheval particulier, lorsqu'il est éloigné de leur vue.

6. *Comment se font les termes généraux.* — Une autre chose qu'il faut considérer après cela, c'est, *comment se font les termes généraux*. Car tout ce qui existe, étant particulier, comment est-ce que nous avons des termes généraux, et où trouvons-nous ces natures universelles que ces termes signifient? Les mots deviennent généraux lorsqu'ils sont institués signes d'idées générales, et les idées deviennent générales lorsqu'on en sépare les circonstances du temps, du lieu et de toute autre idée qui peut les déterminer à telle ou telle existence particulière. Par cette sorte d'abstraction elles sont rendues capables de représenter également plusieurs choses individuelles, dont chacune étant en elle-même conforme à cette idée abstraite, est par-là de cette *espèce* de choses, comme on parle.

7. Mais pour expliquer ceci un peu plus distinctement, il ne sera peut-être pas hors de propos de considérer nos notions et les noms que nous leur donnons dès leur origine, et d'observer par quels degrés nous venons à former et à étendre nos idées de-

puis notre première enfance. Il est tout visible que les idées que les enfants se font des personnes avec qui ils conversent (pour nous arrêter à cet exemple) sont semblables aux personnes mêmes, et ne sont que particulières. Les idées qu'ils ont de leur nourrice et de leur mère, sont fort bien tracées dans leur esprit, et comme autant de fidèles tableaux y représentent uniquement ces individus. Les noms qu'ils leur donnent d'abord, se terminent aussi à ces individus : ainsi les noms de *nourrice* et *maman*, dont se servent les enfants, se rapportent uniquement à ces personnes. Quand après cela le temps et une plus grande connaissance du monde leur a fait observer qu'il y a plusieurs autres êtres, qui, par certains communs rapports de figure et de plusieurs autres qualités, ressemblent à leur père, à leur mère, et aux autres personnes qu'ils ont accoutumé de voir, ils forment une idée à laquelle ils trouvent que tous ces êtres particuliers participent également, et ils lui donnent comme les autres le nom d'*homme*, par exemple. Voilà comment ils viennent à avoir un nom général et une idée générale. En quoi ils ne forment rien de nouveau, mais écartant seulement de l'idée complexe qu'ils avaient de *Pierre* et de *Jacques*, de *Marie* et d'*Elisabeth*, ce qui est particulier à chacun d'eux, ils ne retiennent que ce qui leur est commun à tous.

8. Par le même moyen qu'ils acquièrent le nom et l'idée générale d'*homme*, il acquièrent aisément des noms et des notions plus générales. Car venant à observer que plusieurs choses qui diffèrent de l'idée qu'ils ont de l'*homme*, et qui ne sauraient par conséquent être comprises sous ce nom, ont pourtant certaines qualités en quoi elles conviennent avec l'homme; ils se forment une autre idée plus générale en retenant seulement ces qualités et les réunissant dans une autre idée, et en donnant un nom à cette idée, ils font un terme d'une compréhension plus étendue. Or cette nouvelle idée ne se fait point par aucune nouvelle addition, mais seulement comme la précédente, en ôtant la figure et quelques autres propriétés désignées par le mot d'*homme;* et en retenant seulement un corps, accompagné de vie, de sentiment et de *motion spontanée*, ce qui est compris sous le nom d'*animal*.

9. *Les natures générales ne sont autre chose que des idées abstraites.* — Que ce soit là le moyen par où les hommes forment premièrement les idées générales et les noms généraux qu'ils leur donnent, c'est, je crois, une chose si évidente qu'il ne faut pour la prouver que considérer ce que nous faisons nous-mêmes, ou ce que les autres font, et quelle est la route ordinaire que leur esprit prend pour arriver à la connaissance. Que si l'on se figure que les natures ou notions générales sont autre chose que de telles idées *abstraites* et *partiales* d'autres idées plus complexes qui ont été premièrement déduites de quelque existence particulière, on sera, je pense, bien en peine de savoir où les trouver. Car que quelqu'un réfléchisse en soi-même sur l'idée qu'il a de l'*homme*, et qu'il me dise ensuite en quoi elle diffère de l'idée qu'il a de *Pierre* et de *Paul*, ou en quoi son idée de *cheval* est différente de celle qu'il a de *Bucéphale*, si ce n'est dans l'éloignement de quelque chose qui est particulier à chacun des individus, et dans la conservation d'autant de particulières idées complexes qu'il trouve convenir à plusieurs existences particulières. De même en ôtant, des idées complexes signifiées par les noms d'*homme* et de *cheval*, les seules idées particulières en quoi ils diffèrent, en ne retenant que celles dans lesquelles ils conviennent, et en faisant de ces idées une nouvelle et distincte idée complexe, à laquelle on donne le nom d'*animal*, on a un terme plus général, qui avec l'homme comprend plusieurs autres créatures. Otez, après cela, de l'idée d'*animal* le sentiment et le mouvement spontané; dès là l'idée complexe qui reste, composée d'idées simples de corps, de vie et de nutrition, devient une idée encore plus générale, qu'on désigne par le terme *vivant* qui est d'une plus grande étendue. Et pour ne pas nous arrêter plus longtemps sur ce point qui est si évident par lui-même, c'est par la même voie que l'esprit vient à se former l'idée de *corps*, de *substance*, et enfin d'*être*, de *chose*, et de tels autres termes universels qui s'appliquent à quelque idée que ce soit que nous ayons dans l'esprit. En un mot tout ce mystère des *genres* et des *espèces* dont on fait tant de bruit dans les écoles, mais qui hors de là est avec raison, si peu considéré; tout ce mystère, dis-je, se réduit uniquement à la formation d'idées abstraites, plus ou moins étendues auxquelles on donne certains noms. Sur quoi ce qu'il y a de certain et d'invariable, c'est que chaque terme plus général signifie une certaine idée qui n'est qu'une partie de quelqu'une de celles qui sont contenues sous elle.

10. *Pourquoi on se sert ordinairement du genre dans les définitions.* — Nous pouvons voir par là quelle est la raison pourquoi en définissant les mots, ce qui n'est autre chose que faire connaître leur signification, nous nous servons du *genre*, ou du terme général le plus prochain sous lequel est compris le mot que nous voulons définir. On ne fait point cela par nécessité, mais seulement pour s'épargner la peine de compter les différentes idées simples que le prochain terme général signifie, ou quelquefois peut-être pour s'épargner la honte de ne pouvoir faire cette énumération. Mais quoique la voie la plus courte de définir soit par le moyen du *genre* et de la *différence*, comme parlent les logiciens, on peut douter, à mon avis, qu'elle soit la meilleure. Une chose du moins, dont je suis assuré, c'est qu'elle n'est pas l'unique, ni par conséquent absolument nécessaire. Car définir, n'étant autre chose que faire connaître à un autre par des paroles quelle est l'idée qu'emporte le mot qu'on définit, la meilleure définition consiste à faire le dénombrement de ces idées simples qui sont renfermées dans la signification du terme défini ; et si au lieu d'un tel dénombrement

les hommes se sont accutumés à se servir du prochain terme général, ce n'a pas été par nécessité, ou pour une plus grande clarté, mais pour abréger. Car je ne doute point que, si quelqu'un désirait de connaître quelle idée est signifiée par le mot *homme*, et qu'on lui dît qu'un homme est une substance solide, étendue, qui a de la vie, du sentiment, un mouvement spontané, et la faculté de raisonner, je ne doute pas qu'il n'entendît aussi bien le sens de ce mot *homme*, et que l'idée qu'il signifie ne lui fût pour le moins aussi clairement connue, que lorsqu'on le définit *un animal raisonnable*, ce qui par les différentes définitions d'*animal*, de *vivant*, et de *corps*, se réduit à ces autres idées dont on vient de voir le dénombrement. Dans l'explication du mot *homme*, je me suis attaché, en cet endroit, à la définition qu'on en donne ordinairement dans les écoles, qui, quoiqu'elle ne soit peut-être pas la plus exacte, sert pourtant assez bien à mon présent dessein. On peut voir par cet exemple, ce qui a donné occasion à cette règle, *qu'une définition doit être composée de genre et de différence :* et cela suffit pour montrer le peu de nécessité d'une telle règle, ou le peu d'avantage qu'il y a à l'observer exactement. Car les définitions n'étant, comme il a été dit, que l'explication d'un mot par plusieurs autres, en sorte qu'on puisse connaître certainemeut le sens ou l'idée qu'il signifie, les langues ne sont pas toujours formées selon les règles de la logique, de sorte que la signification de chaque terme puisse être exactement et clairement exprimée par deux autres termes. L'expérience nous fait voir suffisamment le contraire : ou bien ceux qui ont fait cette règle ont eu tort de nous avoir donné si peu de définitions qui y soient conformes. Mais nous parlerons plus au long des *définitions* dans le chapitre suivant.

11. *Ce qu'on appelle général et universel, est un ouvrage de l'entendement.* —Pour retourner aux termes généraux, il s'ensuit évidemment de ce que nous venons de dire, que ce qu'on appelle *général* et *universel* n'appartient pas à l'existence réelle des choses, mais *que c'est un ouvrage de l'entendement* qu'il fait pour son propre usage, et qui se rapporte uniquement aux signes, soit que ce soient des mots ou des idées. Les mots sont généraux, comme il a été dit, lorsqu'on les emploie pour être signes d'idées générales, ce qui fait qu'ils peuvent être indifféremment appliqués à plusieurs choses particulières : et les idées sont générales, lorsqu'elles sont formées pour être des représentations de plusieurs choses particulières. Mais l'universalité n'appartient pas aux choses mêmes qui sont toutes particulières dans leur existence, sans en excepter les mots et les idées dont la signification est générale. Lors donc que nous laissons à part les (143) particuliers, les généraux qui restent, ne sont que de simples productions de notre esprit, dont la nature générale n'est autre chose que la capacité que l'entendement leur communique, de signifier ou de représenter plusieurs particuliers. Car la signification qu'ils ont, n'est qu'une relation, qui leur est attribuée par l'esprit de l'homme.

12. *Les idées abstraites sont les essences des genres et des espèces.* — Ainsi, ce qu'il faut considérer immédiatement après, c'est *quelle sorte de signification appartient aux mots généraux.* Car il est évident qu'ils ne signifient pas simplement une seule chose particulière, puisqu'en ce cas-là ce ne seraient pas des termes généraux, mais des noms propres. D'autre part il n'est pas moins évident qu'ils ne signifient pas une pluralité de choses, car si cela était, *homme* et *hommes* signifieraient la même chose ; et la distinction de nombres, comme parlent les grammairiens, serait superflue et inutile. Ainsi, ce que les termes généraux signifient, c'est une espèce particulière de choses ; et chacun de ces termes acquiert cette signification, en devenant signe d'une idée abstraite que nous avons dans l'esprit ; et à mesure que les choses existantes se trouvent conformes à cette idée, elles viennent à êtres rangées sous cette dénomination, ou ce qui est la même chose, à être de cette espèce. D'où il paraît clairement que les essences de chaque espèce de choses ne sont que ces idées abstraites. Car puisque avoir l'essence d'une espèce, c'est avoir ce qui fait qu'une chose est de cette espèce ; et puisque la conformité à l'idée à laquelle le nom spécifique est attaché, est ce qui donne droit à ce nom de désigner cette idée ; il s'ensuit nécessairement de là, qu'avoir cette essence, et avoir cette conformité, c'est une seule et même chose ; parce qu'être d'une telle espèce, et avoir droit au nom de cette espèce, est une seule et même chose. Ainsi par exemple, c'est la même chose d'être *homme* ou *de l'espèce d'homme*, et d'avoir droit au nom d'*homme :* comme être homme, ou de l'espèce d'homme, et avoir l'essence d'homme, est une seule et même chose. Or, comme rien ne peut être *homme*, ou avoir droit au nom d'*homme* que ce qui a de la conformité avec l'idée abstraite que le nom d'*homme* signifie, et qu'aucune chose ne peut être un homme ou avoir droit à l'espèce d'homme, que ce qui a l'essence de cette espèce, il s'ensuit que l'idée abstraite que ce nom emporte, et l'essence de cette espèce, n'est qu'une seule et même chose. Par où il est aisé de voir que les essences des espèces des choses, et par conséquent la réduction des choses en espèces, est un ouvrage de l'entendement qui forme lui-même ces idées générales par abstraction.

13. *Les espèces sont l'ouvrage de l'entendement, mais elles sont fondées sur la ressemblance des choses.* — Je ne voudrais pas qu'on s'imaginât ici, que j'oublie, et moins encore que je nie que la nature dans la production des choses en fait plusieurs semblables. Rien n'est plus ordinaire surtout dans

(143) Mots, idées ou choses.

les races des animaux, et dans toutes les choses qui se perpétuent par semence. Cependant, je crois pouvoir dire que la réduction de ces choses en espèces sous certaines dénominations, et l'ouvrage de l'entendement qui prend occasion de la ressemblance qu'il remarque entre elles de former des idées abstraites et générales, et de les fixer dans l'esprit sous certains noms qui sont attachés à ces idées dont ils sont comme autant de modèles, de sorte qu'à mesure que les choses particulières actuellement existantes se trouvent conformes à tels ou tels modèles, elles viennent à être d'une telle espèce, à avoir une telle dénomination, ou à être rangées sous une telle classe. Car lorsque nous disons, c'est *un homme*, c'est *un cheval*, c'est *justice*, c'est *cruauté*, c'est *une montre*, c'est *une bouteille;* que faisons-nous par là que ranger ces choses sous différents noms spécifiques en tant qu'elles conviennent aux idées abstraites dont nous avons établi que ces noms seraient les signes? Et que sont les essences de ces espèces, distinguées et désignées par certains noms, sinon ces idées abstraites, qui sont comme des liens par où les choses particulières actuellement existantes sont attachées aux noms sous lesquels elles sont rangées? En effet, lorsque les termes généraux ont quelque liaison avec des êtres particuliers, ces idées abstraites sont comme un milieu qui unit ces êtres ensemble; de sorte que les essences des espèces, selon que nous les distinguons, et les désignons par des noms, ne sont, et ne peuvent être autre chose que ces idées précises et abstraites que nous avons dans l'esprit. C'est pourquoi, si les essences. supposées réelles, des substances, sont différentes de nos idées abstraites, elles ne sauraient être les essences des espèces sous lesquelles nous les rangeons. Car deux espèces peuvent être avec autant de fondement une seule espèce, que deux différentes essences peuvent être l'essence d'une seule espèce : et je voudrais bien qu'on me dit quelles sont les altérations qui peuvent ou ne peuvent pas être faites dans un *cheval*, ou dans le *plomb*, sans que l'une ou l'autre de ces choses soit d'une autre espèce. Si nous déterminons les espèces de ces choses par nos idées abstraites, il est aisé de résoudre cette question; mais quiconque voudra se borner en cette occasion à des essences supposées réelles, sera, je m'assure, tout à fait désorienté, et ne pourra jamais connaître quand une chose cesse précisément d'être de l'espèce d'un cheval, ou de l'espèce du plomb.

14. *Chaque idée abstraite distincte est une essence distincte.* — Personne, au reste, ne sera surpris de m'entendre dire, que ces essences ou idées abstraites qui sont les mesures des noms et les bornes des espèces, soient l'ouvrage de l'entendement, si l'on considère qu'il y a du moins des idées complexes qui dans l'esprit de diverses personnes sont souvent différentes collections d'idées simples; et qu'ainsi ce qui est *avarice* dans l'esprit d'un homme, ne l'est pas dans l'esprit d'un autre. Bien plus dans les substances dont les idées abstraites semblent être tirées des choses mêmes, on ne peut pas dire que ces idées soient constamment les mêmes, non pas même dans l'espèce qui nous est la plus familière, et que nous connaissons de la manière la plus intime : puisqu'on a douté plusieurs fois si le fruit qu'une femme a mis au monde était homme, jusqu'à disputer si l'on devait le nourrir et le baptiser : ce qui ne pourrait être, si l'idée abstraite ou l'essence à laquelle appartient le nom d'*homme*, était l'ouvrage de la nature, et non une diverse et incertaine collection d'idées simples que l'entendement unit ensemble, et à laquelle il attache un nom, après l'avoir rendue générale par voie d'abstraction. De sorte que dans le fond chaque idée distincte formée par abstraction est une essence distincte; et les noms qui signifient de telles idées distinctes sont des noms de choses essentiellement différentes. Ainsi, un *cercle* diffère aussi essentiellement d'un *ovale*, qu'une *brebis* d'une *chèvre;* et la pluie est aussi essentiellement différente de la neige, que l'eau diffère de la terre; puisqu'il est impossible que l'idée abstraite qui est l'essence de l'une, soit ainsi communiquée à l'autre. Et ainsi deux idées abstraites qui diffèrent entre elles par quelque endroit et qui sont désignées par deux noms distincts, constituent deux *sortes* ou *espèces* distinctes, lesquelles sont aussi essentiellement différentes, que les deux idées les plus opposées du monde.

15. *Il y a une essence réelle, et une essence nominale.* — Mais parce qu'il y a des gens qui croient, et non sans raison, que les essences des choses nous sont entièrement inconnues, il ne sera pas hors de propos de considérer les différentes significations du mot *essence.*

Premièrement, l'essence peut se prendre pour la propre existence de chaque chose. Ainsi dans les substances en général, la constitution réelle, intérieure et inconnue des choses, d'où dépendent les qualités qu'on y peut découvrir, peut être appelée leur *essence.* C'est la propre et originaire signification de ce mot, comme il paraît par sa formation, le terme d'*essence* (144) signifiant proprement l'*être* dans sa première dénotation. Et c'est dans ce sens que nous l'employons encore quand nous parlons de l'essence des choses particulières sans leur donner aucun nom.

En second lieu, la doctrine des écoles s'étant fort exercée sur le *genre* et l'*espèce* qui y ont été le sujet de bien des mots, le mot d'*essence* a presque perdu sa première signification, et au lieu de désigner la constitution réelle des choses, il a presque été entièrement appliqué à la constitution artificielle du *genre* et de l'*espèce*. Il est vrai qu'on suppose ordinairement une constitution réelle

(144) *Ab esse, essentia.*

de l'espèce de chaque chose, et il est hors de doute qu'il doit y avoir quelque constitution réelle, d'où chaque amas d'idées simples *coexistantes* doit dépendre. Mais comme il est évident que les choses ne sont rangées en *sortes* ou *espèces*, sous certains noms, qu'en tant qu'elles conviennent avec certaines idées abstraites, auxquelles nous avons attaché ces noms-là, l'*essence* de chaque *genre* ou *espèce* vient ainsi à n'être autre chose que l'idée abstraite signifiée par le nom général ou spécifique. Et nous trouvons que c'est là ce qu'emporte le mot d'*essence* selon l'usage le plus ordinaire qu'on en fait. Il ne serait pas mal, à mon avis, de désigner ces deux sortes d'essences par deux noms différents, et d'appeler la première *essence réelle*, et l'autre *essence nominale*.

16. *Il y a une constante liaison entre le nom et l'essence nominale.* — Il y a une si étroite liaison entre l'essence nominale et le nom, qu'on ne peut attribuer le nom d'aucune sorte de choses à aucun être particulier qu'à celui qui a cette essence, par où il répond à cette idée abstraite dont le nom est le signe.

17. *La supposition que les espèces sont distinguées par leurs essences réelles est inutile.* — A l'égard des essences réelles des substances corporelles, pour ne parler que de celles-là, il y a deux opinions, si je ne me trompe. L'une est de ceux qui, se servant du mot *essence* sans savoir ce que c'est, supposent un certain nombre de ces essences, selon lesquelles toutes les choses naturelles sont formées, auxquelles chacune d'elles participe exactement, par où elles viennent à être de telle ou de telle espèce. L'autre opinion, qui est beaucoup plus raisonnable, est de ceux qui reconnaissent que toutes les choses naturelles ont une certaine constitution réelle, mais inconnue, de leurs parties insensibles, d'où découlent ces qualités sensibles qui nous servent à distinguer ces choses l'une de l'autre, selon que nous avons occasion de les distinguer en certaines *sortes*, sous de communes dénominations. La première de ces opinions, qui suppose ces essences comme autant de moules où sont jetées toutes les choses naturelles qui existent et auxquelles elles ont également part, a, je pense, fort embrouillé la connaissance des choses naturelles. Les fréquentes productions de monstres dans toutes les espèces d'animaux, la naissance des imbéciles, et d'autres suites étranges des enfantements forment des difficultés qu'il n'est pas possible d'accorder avec cette hypothèse: puisqu'il est aussi impossible que deux choses qui participent exactement à la même essence réelle aient différentes propriétés, qu'il est impossible que deux figures participant à la même essence réelle d'un cercle aient différentes propriétés. Mais quand il n'y aurait point d'autre raison contre une telle hypothèse, cette supposition d'essences qu'on ne saurait connaître, et qu'on regarde pourtant comme ce qui distingue les espèces des choses, est si fort inutile et si peu propre à avancer aucune partie de nos connaissances, que cela suffirait seul pour nous la faire rejeter, et nous obliger à nous contenter de ces essences des espèces des choses, que nous sommes capables de concevoir, et qu'on trouvera, après y avoir bien pensé, n'être autre chose que ces idées abstraites et complexes auxquelles nous avons attaché certains noms généraux.

18. *L'essence réelle et nominale ; la même dans les idées simples et dans les modes : différente dans les substances.* — Les essences étant ainsi distinguées en *nominales* et *réelles*, nous pouvons remarquer, outre cela, que *dans les espèces des idées simples et des modes, elles sont toujours les mêmes*, mais que dans les substances elles sont toujours entièrement différentes. Ainsi, une figure qui termine un espace par trois lignes, c'est l'essence d'un triangle, tant *réelle* que *nominale* ; car c'est non-seulement l'idée abstraite à laquelle le nom général est attaché, mais l'essence ou l'être propre de la chose même, le véritable fondement d'où procèdent toutes ses propriétés, et auquel elles sont inséparablement attachées. Mais il en est tout autrement à l'égard de cette portion de matière qui compose l'anneau que j'ai au doigt, dans laquelle ces deux essences sont visiblement différentes. Car c'est de la constitution réelle de ses parties insensibles que dépendent toutes ces propriétés de couleur, de pesanteur, de fusibilité, de fixité, etc., qu'on y peut observer. Et cette constitution nous est inconnue, de sorte que, n'en ayant point d'idée, nous n'avons point de nom qui en soit le signe. Cependant c'est sa couleur, son poids, sa fusibilité et sa fixité, etc., qui le font être de l'or, ou qui lui donnent droit à ce nom, qui est pour cet effet son *essence nominale* : puisque rien ne peut avoir le nom d'or que ce qui a cette conformité de qualités avec l'idée complexe et abstraite à laquelle ce nom est attaché. Mais comme cette distinction d'essences appartient principalement aux substances, nous aurons occasion d'en parler plus au long, quand nous traiterons des noms des substances.

19. *Essences* ingénérables *et incorruptibles.* — Une autre chose qui peut faire voir encore que ces idées abstraites, désignées par certains noms, sont les essences que nous concevons dans les choses, c'est ce qu'on a accoutumé de dire, qu'elles sont *ingénérables et* incorruptibles : ce qui ne peut être véritable des constitutions réelles des choses, qui commencent et périssent avec elles. Toutes les choses qui existent, excepté leur auteur, sont sujettes au changement, et surtout celles qui sont de notre connaissance, et que nous avons réduites à certaines espèces sous des noms distincts. Ainsi, ce qui hier était herbe, est demain la chair d'une brebis, et peu de jours après fait partie d'un homme. Dans tous ces changements et autres semblables, l'essence réelle des choses, c'est-à-dire, la constitution d'où dépendent leurs différentes propriétés, est détruite et périt avec elles. Mais les essences étant prises pour des idées établies

dans l'esprit avec certains noms qui leur ont été donnés, sont supposées rester constamment les mêmes, à quelques changements que soient exposées les substances particulières. Car quoi qu'il arrive d'*Alexandre* et de *Bucéphale*, les idées auxquelles on a attaché les noms d'*homme* et de *cheval* sont toujours supposées demeurer les mêmes ; et par conséquent les essences de ces espèces sont conservées dans leur entier, quelques changements qui arrivent à aucun individu, ou même à tous les individus de ces espèces. C'est ainsi, dis-je, que l'essence d'une espèce reste en sûreté et dans son entier, sans l'existence même d'un seul individu de cette espèce. Car, bien qu'il n'y eût présentement aucun cercle dans le monde (comme peut-être cette figure n'existe nulle part tracée exactement), cependant l'idée qui est attachée à ce nom ne cesserait pas d'être ce qu'elle est, et de servir comme de modèle pour déterminer quelles des figures particulières qui se présentent à nous, ont ou n'ont pas droit à ce nom de cercle, et pour faire voir par le même moyen laquelle de ces figures serait de cette espèce, dès là qu'elle aurait cette essence. De même, quand il n'y aurait présentement, ou n'y aurait jamais eu dans la nature aucune bête telle que la *licorne*, ni aucun poisson tel que la *sirène*, cependant si l'on suppose que ces noms signifient des idées complexes et abstraites qui ne renferment aucune impossibilité, l'essence d'une sirène est aussi intelligible que celle d'un homme ; et l'idée d'une licorne est aussi certaine, aussi constante et aussi permanente que celle d'un cheval. D'où il suit évidemment que les essences ne sont autre chose que des idées abstraites, par cela même qu'on dit qu'elles sont immuables ; que cette doctrine de l'immutabilité des essences est fondée sur la relation qui est établie entre ces idées abstraites et certains sons considérés comme signes de ces idées, et qu'elle sera toujours véritable, pendant que le même nom peut avoir la même signification.

20. *Récapitulation.* — Pour conclure, voici en peu de mots ce que j'ai voulu dire sur cette matière : c'est que tout ce qu'on nous débite à grand bruit sur les genres, sur les espèces et sur leurs essences, n'emporte dans le fond autre chose que ceci, savoir, que les hommes venant à former des idées abstraites et à les fixer dans leur esprit avec des noms qu'ils leur assignent, se rendent par là capables de considérer les choses et d'en discourir, comme si elles étaient assemblées, pour ainsi dire, en divers faisceaux, afin de pouvoir plus commodément, plus promptement et plus facilement s'entre-communiquer leurs pensées, et avancer dans la connaissance des choses, où ils ne pourraient faire que des progrès fort lents, si leurs mots et leurs pensées étaient entièrement bornés à des choses particulières.

IV. — Des noms des idées simples.

1. *Les noms des idées simples des modes et des substances ont chacun quelque chose de particulier.* — Quoique les mots ne signifient rien immédiatement que les idées qui sont dans l'esprit de celui qui parle, comme je l'ai déjà montré, cependant, après avoir fait une revue plus exacte, nous trouverons que les noms des *idées simples*, des *modes mixtes* (sous lesquels je comprends aussi les *relations*) et des *substances*, ont chacun quelque chose de particulier, par où ils diffèrent les uns des autres.

2. *Les noms simples et des substances donnent à entendre une existence réelle.* — Et premièrement, les noms des idées simples et des substances marquent, outre les idées abstraites qu'ils signifient immédiatement, quelque existence réelle, d'où leur patron original a été tiré. Mais les noms des modes mixtes se terminent à l'idée qui est dans l'esprit, et ne portent pas nos pensées plus avant, comme nous verrons dans le § suivant.

3. *Les noms des idées simples et des modes signifient toujours l'essence réelle et nominale.* — En second lieu, les noms des idées simples et des modes signifient toujours l'*essence réelle* de leurs espèces aussi bien que la *nominale*. Mais les noms des substances naturelles ne signifient que rarement, pour ne pas dire jamais, autre chose que l'essence nominale de leurs espèces, comme on verra dans le paragraphe 6, ci-dessous, où nous traitons des *noms des substances* en particulier.

4. *Les noms des idées simples ne peuvent être définis.* — En troisième lieu, les noms des *idées simples* ne peuvent être définis, et ceux de toutes les *idées complexes* peuvent l'être. Jusqu'ici personne, que je sache, n'a remarqué quels sont les termes qui peuvent ou ne peuvent pas être définis ; et je suis tenté de croire qu'il s'élève souvent de grandes disputes, et qu'il s'introduit bien du galimatias dans les discours des hommes pour ne pas songer à cela, les uns demandant qu'on leur définisse des termes qui ne peuvent être définis, et d'autres croyant devoir se contenter d'une explication qu'on leur donne d'un mot par un autre plus général, et par ce qui en restreint le sens, ou, pour parler en termes de l'art, par un *genre* et une *différence*, quoique souvent ceux qui ont ouï cette définition faite selon les règles, n'aient pas une connaissance plus claire du sens de ce mot qu'ils n'en avaient auparavant. Je crois du moins qu'il ne sera pas tout à fait hors de propos de montrer en cet endroit quels mots peuvent être définis et qu'ils ne sauraient l'être, et en quoi consiste une bonne définition, ce qui servira peut-être si fort à faire connaître la nature de ces signes de nos idées, qu'il vaut la peine d'être examiné plus particulièrement qu'il ne l'a été jusqu'ici.

5. *Si tous pouvaient être définis, cela irait à l'infini.* — Je ne m'arrêterai pas ici à prouver que tous les modes ne peuvent être définis, par la raison tirée du progrès à l'infini, où nous nous engagerions visiblement si nous reconnaissions que tous les mots peuvent être définis. Car où s'arrêter, s'il fallait définir les mots d'une définition par d'autres mots ? Mais je montrerai par la nature de nos idées,

et par la signification de nos paroles, pourquoi certains noms peuvent être définis, et pourquoi d'autres ne sauraient l'être, et quels ils sont.

6. *Ce que c'est qu'une définition.* — On convient, je pense, *que*, définir *n'est autre chose que faire connaître le sens d'un mot par le moyen de plusieurs autres mots qui ne soient pas synonymes.* Or, comme le sens des mots n'est autre chose que les idées mêmes dont ils sont établis les signes par celui qui les emploie, la signification d'un mot est connue, ou le mot est défini dès que l'idée dont il est rendu signe, et à laquelle il est attaché dans l'esprit de celui qui parle, est, pour ainsi dire, représentée et comme exposée aux yeux d'une autre personne par le moyen d'autres termes, et que par là la signification en est déterminée. C'est là le seul usage et l'unique fin des définitions, et par conséquent l'unique règle par où l'on peut juger si une définition est bonne ou mauvaise.

7. *Les idées simples ne peuvent être définies.* — Cela posé, je dis que les noms des idées simples ne peuvent point être définis, et que ce sont les seuls qui ne puissent l'être. En voici la raison. C'est que les différents termes d'une définition signifiant différentes idées, ils ne sauraient en aucune manière représenter une idée qui n'a aucune composition. Et par conséquent une définition, qui n'est proprement autre chose que l'explication du sens d'un mot par le moyen de plusieurs autres mots qui ne signifient point la même chose, ne peut avoir lieu dans les noms des idées simples.

8. *Exemple tiré du mouvement.* — Ces célèbres vétilles dont on fait tant de bruit dans les écoles, sont venues de ce qu'on n'a pas pris garde à cette différence qui se trouve dans nos idées et dans les noms dont nous nous servons pour les exprimer, comme il est aisé de voir dans les définitions qu'ils nous donnent de quelque peu d'idées simples. Car les plus grands maîtres de l'art de définir ont été contraints d'en laisser la plus grande partie sans les définir, par la seule impossibilité qu'ils y ont trouvée. Le moyen, par exemple, que l'esprit de l'homme pût inventer un plus fin galimatias, que celui qui est renfermé dans cette définition : *L'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance?* Un homme raisonnable, à qui elle ne serait pas connue d'avance par son extrême absurdité, qui l'a rendue si fameuse, serait sans doute fort embarrassé de conjecturer quel mot on pourrait supposer qu'on ait voulu expliquer par là. Si, par exemple, Cicéron eût demandé à un Flamand ce que c'était que *beweginge*, et que le Flamand lui en eût donné cette explication en latin, *est actus entis in potentia quatenus in potentia*, je demande si l'on pourrait se figurer que Cicéron eût entendu par ces paroles ce que signifiait le mot de *beweginge*, ou qu'il eût même pu conjecturer quelle était l'idée qu'un Flamand avait ordinairement dans l'esprit, et qu'il voulait faire connaître à une autre personne lorsqu'il prononçait ce mot-là (145).

9. Nos philosophes modernes qui ont tâché de se défaire du jargon des écoles et de parler intelligiblement, n'ont pas mieux réussi à définir les idées simples, par l'explication qu'ils nous donnent de leurs causes ou par quelque autre voie que ce soit. Ainsi les partisans des atomes, qui définissent le mouvement, *un passage d'un lieu dans un autre*, ne font autre chose que mettre un mot synonyme à la place d'un autre. Car qu'est-ce qu'un *passage* sinon un *mouvement?* Et si on leur demandait ce que c'est que *passage*, comment le pourraient-ils mieux définir que par le terme de mouvement? En effet, dire qu'*un passage est un mouvement d'un lieu dans un autre*, n'est-ce pas s'exprimer pour le moins d'une manière aussi propre et aussi significative que de dire, *le mouvement est un passage d'un lieu dans un autre?* C'est traduire et non pas définir, que de mettre ainsi deux mots de la même signification l'un à la place de l'autre. A la vérité, quand l'un est mieux entendu que l'autre, cela peut servir à faire connaître quelle idée est signifiée par le terme inconnu : mais il s'en faut pourtant beaucoup que ce soit une définition, à moins que nous ne disions que chaque mot français qu'on trouve dans un dictionnaire est la définition du mot latin qui lui répond, et que le mot de *mouvement* est une définition de celui de *motus*. Que si l'on examine bien la définition que les cartésiens nous donnent du *mouvement*, quand ils disent que c'est *l'application successive des parties de la surface d'un corps aux parties d'un autre corps*, on trouvera qu'elle n'est pas meilleure.

10. *Autre exemple tiré de la lumière.* — *L'acte de transparent, en tant que transparent*, est une autre définition que les péripatéticiens ont prétendu donner d'une idée simple, qui n'est pas dans le fond plus absurde que celle qu'ils nous donnent du mouvement, mais qui paraît plus visiblement inutile, et ne signifie absolument rien ; parce que l'expérience convaincra aisément quiconque y fera réflexion, qu'elle ne peut faire entendre à un aveugle le mot de *lumière*, dont on veut qu'elle soit l'explication. La définition du mouvement ne paraît pas d'abord si frivole, parce qu'on ne peut pas la mettre à cette épreuve. Car cette idée simple s'introduisant dans l'esprit par l'attouchement aussi bien que par la vue, il est impossible de citer quelqu'un qui n'ait point eu d'autre moyen d'acquérir l'idée du mouvement que par la simple définition de ce mot. Ceux qui disent que la *lumière* est un grand nombre de petits globules qui frappent vivement le fond de l'œil, parlent plus intelligiblement qu'on ne parle sur ce sujet dans les écoles : mais que ces mots soient entendus avec la dernière évidence, ils ne sauraient pourtant jamais faire que l'idée signifiée par le mot de *lumière* soit plus connue à un homme

(145) Qui signifie en flamand ce que nous appelons *mouvement* en français.

qui ne l'entend pas auparavant, que si on lui disait que la lumière n'est autre chose qu'un amas de petites balles que des *fées* poussent tout le jour avec des raquettes contre le front de certains hommes, pendant qu'elles négligent de rendre le même service à d'autres. Car, supposé que l'explication de la chose soit véritable, cette idée de la cause de la lumière aurait beau nous être connue avec toute l'exactitude possible, elle ne servirait non plus à nous donner l'idée de la lumière même, en tant que c'est une perception particulière qui est en nous, que l'idée de la figure et du mouvement d'une épingle nous pourrait donner l'idée de la douleur qu'une épingle est capable de produire en nous. Car dans toutes les idées simples qui nous viennent par un seul sens, la cause de la sensation et la sensation elle-même sont deux idées, et qui sont si différentes et si éloignées l'une de l'autre, que deux idées ne sauraient l'être davantage. C'est pourquoi les globules de Descartes auraient beau frapper la rétine d'un homme que la maladie nommée *gutta serena* aurait rendu aveugle, jamais il n'aurait par ce moyen aucune idée de lumière ni de quoi que ce soit d'approchant, encore qu'il comprît à merveille ce que sont ces petits globules, et ce que c'est que frapper un autre corps. Pour cet effet les cartésiens, qui ont fort bien compris cela, distinguent exactement entre cette *lumière* qui est la cause de la sensation qui s'excite en nous à la vue d'un objet, et entre l'idée qui est produite en nous par cette cause, et qui est proprement la *lumière*.

11. ***On continue d'expliquer pourquoi les idées simples ne peuvent être définies.*** — Les idées simples ne nous viennent, comme on a déjà vu, que par le moyen des impressions que les objets font sur notre esprit, par les organes appropriés à chaque espèce. Si nous ne les recevons pas de cette manière, ***tous les mots qu'on emploierait pour expliquer ou définir quelqu'un des noms qu'on donne à ces idées, ne pourraient jamais produire en nous l'idée que ce nom signifie.*** Car les mots n'étant que des sons, ils ne peuvent exciter d'autre idée simple en nous que celle de ces sons mêmes, ni nous faire avoir aucune idée qu'en vertu de la liaison volontaire qu'on reconnaît être entre eux et ces idées simples dont ils ont été établis signes par l'usage ordinaire. Que celui qui pense autrement sur cette matière, éprouve s'il trouvera des mots qui puissent lui donner le goût des *ananas*, et lui faire avoir la vraie idée de l'exquise saveur de ce fruit. Que si on lui dit que ce goût approche de quelque autre goût, dont il a déjà l'idée dans sa mémoire où elle a été imprimée par des objets sensibles qui ne sont pas inconnus à son palais, il peut approcher de ce goût en lui-même selon ce degré de ressemblance. Mais ce n'est pas nous faire avoir cette idée par le moyen d'une définition. C'est seulement exciter en nous d'autres idées simples par leurs noms connus; ce qui sera toujours fort différent du véritable goût de ce fruit. Il en est de même à l'égard de la lumière, des couleurs et de toutes les autres idées simples; car la signification des sons n'est pas naturelle, mais imposée par une institution arbitraire. C'est pourquoi il n'y a aucune définition de la *lumière* ou de la *rougeur* qui soit plus capable d'exciter en nous aucune de ces idées, que le son du mot *lumière* ou *rougeur* pourrait le faire par lui-même. Car espérer de produire une idée de lumière ou de couleur par un son, de quelque manière qu'il soit formé, c'est se figurer que les sons pourront être vus ou que les couleurs pourront être ouïes, et attribuer aux oreilles la fonction de tous les autres sens : ce qui est autant que si l'on disait que nous pouvons *goûter*, *flairer* et *voir* par le moyen des oreilles ; espèce de philosophie qui ne peut convenir qu'à *Sancho Pança*, qui avait la faculté de voir *Dulcinée* par ouï-dire. Soit donc conclu que quiconque n'a pas déjà reçu dans son esprit, par la porte naturelle, l'idée simple qui est signifiée par un certain mot, ne saurait jamais venir à connaître la signification de ce mot par le moyen d'autres mots ou sons, quels qu'ils puissent être, de quelque manière qu'ils soient joints ensemble par aucunes règles de définition qu'on puisse jamais imaginer. Le seul moyen de la faire connaître, c'est de frapper ses sens par l'objet qui leur est propre, et de produire ainsi en lui l'idée dont il a déjà appris le nom. Un homme aveugle qui aimait l'étude, s'étant fort tourmenté la tête sur le sujet des objets visibles, et ayant consulté ses livres et ses amis pour pouvoir comprendre les mots de *lumière* et de *couleur* qu'il rencontrait souvent dans son chemin, dit un jour, avec une extrême confiance, qu'il comprenait enfin ce que signifiait l'*écarlate*. Sur quoi son ami lui ayant demandé ce que c'était que l'écarlate, *c'est*, répondit-il, *quelque chose de semblable au son de la trompette*. Quiconque prétendra découvrir ce qu'emporte le nom de quelque autre idée simple par le seul moyen d'une définition, ou par d'autres termes qu'on peut employer pour l'expliquer, se trouvera justement dans le cas de cet aveugle.

12. ***Le contraire paraît dans les idées complexes par les exemples d'une statue et de l'arc-en-ciel.*** — Il en est tout autrement à l'égard des *idées complexes*. Comme elles sont composées de plusieurs idées simples, les mots qui signifient les différentes idées qui entrent dans cette composition peuvent imprimer dans l'esprit des idées complexes qui n'y avaient jamais été, et en rendre par là les noms intelligibles. C'est dans de telles collections d'idées, désignées par un seul nom, qu'a lieu la définition ou l'explication d'un mot par plusieurs autres, et qu'elle peut nous faire entendre les noms de certaines choses qui n'étaient jamais tombées sous nos sens, et nous engager à former des idées conformes à celles que les autres hommes ont dans l'esprit lorsqu'ils se servent de ces noms-là ; pourvu que nul des termes de la définition ne signifie aucune idée simple, que celui à qui on la propose n'ait encore

jamais eue dans l'esprit. Ainsi, le mot de *statue* peut bien être expliqué à un aveugle par d'autres mots, mais non par celui de *peinture*, ses sens lui ayant fourni l'idée de la figure, et non celle des couleurs qu'on ne saurait pour cet effet exciter en lui par le secours des mots. C'est ce qui fit gagner le prix au peintre sur le statuaire. Etant venus à disputer de l'excellence de leur art, le statuaire prétendit que la sculpture devait être préférée à cause qu'elle s'étendait plus loin, et que ceux-là même qui étaient privés de la vue pouvaient encore s'apercevoir de son excellence. Le peintre convint de s'en rapporter au jugement d'un aveugle. Celui-ci étant conduit où était la statue du sculpteur et le tableau du peintre, on lui présenta premièrement la statue, dont il parcourut avec ses mains tous les traits du visage et la forme du corps, et, plein d'admiration, il exalta l'adresse de l'ouvrier. Mais étant conduit auprès du tableau, on lui dit, à mesure qu'il étendait la main dessus, que tantôt il touchait la tête, tantôt le front, les yeux, le nez, etc., à mesure que sa main se mouvait sur les différentes parties de la peinture qui avait été tirée sur la toile, sans qu'il y trouvât la moindre distinction, sur quoi il s'écria que ce devrait être sans contredit un ouvrage tout à fait admirable et divin, puisqu'il pouvait leur représenter toutes ces parties où il n'en pouvait ni sentir ni apercevoir la moindre trace.

13. Celui qui se servirait du mot *arc-en-ciel*, en parlant à une personne qui connaîtrait toutes les couleurs dont il est composé, mais qui n'aurait pourtant jamais vu ce *phénomène*, définirait si bien ce mot en représentant la figure, la grandeur, la position et l'arrangement des couleurs, qu'il pourrait le lui faire tout à fait bien comprendre. Mais quelque exacte et parfaite que fût cette définition, elle ne ferait jamais entendre à un aveugle ce que c'est que l'arc-en-ciel, parce que plusieurs des idées simples qui forment cette idée complexe, étant de telle nature qu'elles ne lui ont jamais été connues par sensation et par expérience, il n'y a point de paroles qui puissent les exciter dans son esprit.

14. *Quand les noms des idées complexes peuvent être rendus intelligibles par le secours des mots.* — Comme les idées simples ne nous viennent que de l'expérience par le moyen des objets qui sont propres à produire ces perceptions en nous, dès que notre esprit a acquis par ce moyen une certaine quantité de ces idées, avec la connaissance des noms qu'on leur donne, nous sommes en état de définir, et d'entendre, à la faveur des définitions, les noms des idées complexes qui sont composées de ces idées simples. Mais lorsqu'un terme signifie une idée simple qu'un homme n'a point eue encore dans l'esprit, il est impossible de lui en faire comprendre le sens par des paroles. Au contraire, si un terme signifie une idée qu'un homme connaît déjà, mais sans savoir que ce terme en soit le signe, on peut lui faire entendre le sens de ce mot par le moyen d'un autre qui signifie la même idée et auquel il est accoutumé. Mais il n'y a absolument aucun cas où le nom d'aucune idée simple puisse être défini.

15. *Les noms des idées simples sont les moins douteux.* — En quatrième lieu, quoiqu'on ne puisse point faire concevoir la signification précise des noms des idées simples en les définissant, cela n'empêche pourtant pas qu'en général ils ne soient moins douteux et moins incertains que ceux des *modes mixtes* et des *substances*. Car comme ils ne signifient qu'une simple perception, les hommes pour l'ordinaire s'accordent facilement et parfaitement sur leur signification; et ainsi l'on n'y trouve pas grand sujet de se méprendre, ou de disputer. Celui qui sait une fois que la *blancheur* est le nom de la couleur qu'il a observée dans la *neige* ou dans le *lait*, ne pourra guère se tromper dans l'application de ce mot, tandis qu'il conserve cette idée dans l'esprit; et s'il vient à la perdre entièrement, il n'est plus sujet à n'en pas prendre le vrai sens, mais il aperçoit qu'il n'entend absolument point. Il n'y a, dans ce cas, ni multiplicité d'idées simples qu'il faille joindre ensemble, ce qui rend douteux les noms des *modes mixtes*, ni une essence, supposée réelle, mais inconnue, accompagnée de propriétés qui en dépendent et dont le juste nombre n'en est pas moins inconnu, ce qui met de l'obscurité dans les noms des substances. Au contraire dans les idées simples toute la signification du nom est connue tout à la fois et n'est point composée de parties, de sorte qu'en mettant un plus grand ou un plus petit nombre de parties, l'idée puisse varier, et que la signification du nom qu'on lui donne puisse être par conséquent obscure et incertaine.

16. *Les idées simples ont très-peu de subordination dans ce que les logiciens nomment: « Linea prædicamentalis. »* — On peut observer, en cinquième lieu, touchant les idées simples et leurs noms, qu'ils n'ont que très-peu de subordination dans ce que les Logiciens appellent *linea prædicamentalis*, depuis la dernière espèce, *species infima*, jusqu'au genre suprême, *genus supremum*. Et la raison, c'est que la dernière espèce n'étant qu'une seule idée simple, on n'en peut rien retrancher pour faire que ce qui la distingue des autres étant ôté, elle puisse convenir avec quelque autre chose par une idée qui leur soit commune à toutes deux, et qui, n'ayant qu'un nom, soit le genre des deux autres : par exemple, on ne peut rien retrancher des idées du *blanc* et du *rouge* pour faire qu'elles conviennent dans une commune apparence, et qu'ainsi elles aient un seul nom général, comme lorsque la facilité de raisonner étant retranchée de l'idée complexe d'*homme*, la fait convenir avec celle de *bête*, dans l'idée et la dénomination plus générale d'*animal*. C'est pour cela que, lorsque les hommes souhaitant d'éviter de longues et ennuyeuses énumérations, ont voulu comprendre le *blanc* et le *rouge*, et plusieurs autres semblables

idées simples sous un seul nom général, ils ont été obligés de le faire par un mot qui exprime uniquement le moyen par où elles s'introduisent dans l'esprit. Car lorsque le *blanc*, le *rouge* et le *jaune* sont tous compris sous le genre ou le nom de *couleur*, cela ne désigne autre chose que ces idées en tant qu'elles sont produites dans l'esprit uniquement par la vue, et qu'elles n'y entrent qu'à travers les yeux. Et quand on veut former un terme encore plus général qui comprenne les couleurs, les sons et semblables idées simples, on se sert d'un mot qui signifie toutes ces sortes d'idées qui ne viennent dans l'esprit que par un seul sens; et ainsi sous le terme général de *qualité*, pris dans le sens qu'on lui donne ordinairement, on comprend les couleurs, les sons, les goûts, les odeurs et les qualités tactiles, pour les distinguer de l'étendue, du nombre, du mouvement, du plaisir et de la douleur qui agissent sur l'esprit et y introduisent leurs idées par plus d'un sens.

17. *Les noms des idées simples emportent des idées qui ne sont nullement arbitraires.* — En sixième lieu, une différence qu'il y a entre les noms des idées simples, des substances et des modes mixtes, c'est que *ceux des modes mixtes désignent des idées parfaitement arbitraires, qu'il n'en est pas tout à fait de même de ceux de substances*, puisqu'ils se rapportent à un modèle, quoique d'une manière un peu vague; et enfin que *les noms des idées simples sont entièrement pris de l'existence des choses et ne sont nullement arbitraires.* Nous verrons dans les paragraphes suivants quelle différence naît de là dans la signification des noms de ces trois sortes d'idées.

Quant aux noms de modes simples, ils ne diffèrent pas beaucoup de ceux des idées simples.

V. — Des noms des modes mixtes, et des relations.

... *Les noms des modes mixtes signifient des idées abstraites comme les autres noms généraux.* — Les noms des *modes mixtes* étant généraux, ils signifient, comme il a été dit, des espèces de choses dont chacune a son essence particulière. Et les essences de ces espèces ne sont que des idées abstraites, auxquelles on a attaché certains noms. Jusque-là les noms et les essences des *modes mixtes* n'ont rien qui ne leur soit commun avec d'autres idées : mais si nous les examinons de plus près, nous y trouverons quelque chose de particulier qui peut-être mérite bien que nous y fassions attention.

2. *Les idées qu'ils signifient sont formées par l'entendement.* — La première chose que je remarque, c'est que les idées abstraites, ou, si vous voulez, les essences des différentes espèces de modes mixtes, sont formées par l'entendement, en quoi elles diffèrent de celles des idées simples; car pour ces dernières l'esprit n'en saurait produire aucune; il reçoit seulement celles qui lui sont offertes par l'existence réelle des choses qui agissent sur lui.

3. *Elles sont formées arbitrairement et sans modèles.* — Je remarque, après cela, que les essences des espèces de modes mixtes sont non-seulement formées par l'entendement, mais qu'elles sont formées d'une manière purement arbitraire, sans modèle ou rapport à aucune existence réelle : en quoi elles diffèrent de celles des substances qui supposent quelque être réel, d'où elles sont tirées, et auquel elles sont conformes. Mais dans les idées complexes, que l'esprit se forme des modes mixtes, il prend la liberté de ne pas suivre exactement l'existence des choses. Il assemble et retient certaines combinaisons d'idées, comme autant d'*idées spécifiques* et distinctes, pendant qu'il en laisse à quartier d'autres qui se présentent aussi souvent dans la nature, et qui sont aussi clairement suggérées par les choses extérieures, sans les désigner par des noms ou des spécifications distinctes. L'esprit ne se propose pas non plus dans les idées des modes mixtes, comme dans les idées complexes des substances, de les examiner par rapport à l'existence réelle des choses, ou de les vérifier par des modèles qui existent dans la nature, composés de telles idées particulières. Par exemple, si un homme veut savoir si son idée de l'*adultère* ou de l'*inceste* est exacte, ira-t-il la chercher parmi les choses actuellement existantes? Ou bien, est-ce qu'une telle idée est véritable, parce que quelqu'un a été témoin de l'action qu'elle suppose? Nullement. Il suffit pour cela que les hommes aient réuni une telle collection dans une seule idée complexe, qui dès là devient modèle, original et idée spécifique, soit qu'une telle action ait été commise ou non.

4. *Comment cela.* — Pour bien comprendre ceci, il nous faut voir en quoi consiste la formation de ces sortes d'idées complexes. Ce n'est pas à faire quelque nouvelle idée, mais à joindre ensemble celles que l'esprit a déjà. Et dans cette occasion, l'esprit fait ces trois choses; premièrement, il choisit un certain nombre d'idées; en second lieu, il met une certaine liaison entre elles, et les réunit dans une seule idée; enfin il les lie ensemble par un seul nom. Si nous examinons comment l'esprit agit, quelle liberté il prend en cela, nous verrons sans peine comment les essences des espèces des modes mixtes sont un ouvrage de l'esprit; et que par conséquent les espèces mêmes sont de l'invention des hommes.

5. *Il paraît évidemment qu'elles sont arbitraires en ce que l'idée d'un mode mixte est souvent avant l'existence de la chose qu'elle représente.* — Quiconque considérera qu'on peut former cette sorte d'idées complexes, les abstraire, leur donner des noms, et qu'ainsi l'on peut constituer une espèce distincte avant qu'aucun individu de cette espèce ait jamais existé; quiconque, dis-je, fera réflexion sur tout cela, ne pourra douter que ces idées de modes mixtes ne soient faites par une combinaison volontaire d'idées réunies dans l'esprit. Qui ne voit, par exemple, que les hommes peuvent former en eux-mêmes les

idées de *sacrilége* ou d'*adultère*, et leur donner des noms, en sorte que par là ces espèces de modes mixtes pourraient être établies avant que ces choses aient été commises, et qu'on en pourrait discourir aussi bien, et découvrir sur leur sujet des vérités aussi certaines, pendant qu'elles n'existeraient que dans l'entendement, qu'on saurait le faire à présent qu'elles n'ont que trop souvent une existence réelle? D'où il paraît évidemment que les espèces des *modes mixtes* sont un ouvrage de l'entendement, où ils ont une existence aussi propre à tous les usages qu'on en peut tirer pour l'avancement de la vérité, que lorsqu'ils existent réellement. Et l'on ne peut douter que les législateurs n'aient souvent fait des lois sur des espèces d'actions qui n'étaient que des ouvrages de leur entendement, c'est-à-dire, des êtres qui n'existaient que dans leur esprit. Je ne crois pas non plus que personne nie que la *résurrection* ne fût une espèce de *mode mixte*, qui existait dans l'esprit avant que d'avoir hors de là une existence réelle.

6. *Exemples tirés du meurtre, de l'inceste*, etc. — Pour voir avec quelle liberté ces essences des modes mixtes sont formées dans l'esprit des hommes, il ne faut que jeter les yeux sur la plupart de celles qui nous sont connues. Un peu de réflexion que nous ferons sur leur nature nous convaincra que c'est l'esprit qui combine en une seule idée complexe différentes idées disperses et indépendantes les unes des autres, et qui par le nom commun qu'il leur donne, les fait être l'essence d'une certaine espèce, sans se régler en cela sur aucune liaison qu'elles aient dans la nature. Car comment l'idée d'un *homme* a-t-elle une plus grande liaison dans la nature que celle d'*une brebis* avec l'idée de *tuer*, pour que celle-ci jointe à celle d'un homme devienne l'espèce particulière d'une action signifiée par le mot de *meurtre*, et non quand elle est jointe avec l'idée d'une brebis. Ou bien, quelle plus grande union l'idée de la relation de *père* a-t-elle, dans la nature, avec celle de *tuer*, que cette dernière idée n'en a avec celle de *fils* ou de *voisin*, pour que ces deux premières idées soient combinées dans une seule idée complexe, qui devient par là l'essence de cette espèce distincte qu'on nomme *parricide*, tandis que les autres ne constituent point d'espèce distincte? Mais quoiqu'on ait fait de l'action de tuer son père ou sa mère une espèce distincte de celle de tuer son fils ou sa fille, cependant, en d'autres cas, le fils et la fille sont combinés avec la même action aussi bien que le père et la mère, tous étant également compris dans la même espèce, comme dans celle qu'on nomme *inceste*. C'est ainsi que dans les *modes mixtes* l'esprit réunit arbitrairement en idées complexes telles idées simples qu'il trouve à propos; pendant que d'autres qui ont en elles-mêmes autant de liaison ensemble, sont laissées désunies, sans être jamais combinées en une seule idée, parce qu'on n'a pas besoin d'en parler sous une seule dénomination. Il est, dis-je, évident que l'esprit réunit par une libre détermination de sa volonté un certain nombre d'idées qui en elles-mêmes n'ont pas plus de liaison ensemble que les autres dont il néglige de former de semblables combinaisons. Et si cela n'était ainsi, d'où vient qu'on fait attention à cette partie des armes par où commence la blessure, pour constituer cette espèce d'action distincte de toute autre, qu'on appelle en anglais *stabbing* (146), pendant qu'on ne prend garde ni à la figure ni à la matière de l'arme même? Je ne dis pas que cela se fasse sans raison; nous verrons le contraire tout à l'heure. Je dis seulement que cela se fait par un libre choix de l'esprit qui va par là à ses fins; et qu'ainsi les espèces des *modes mixtes* sont l'ouvrage de l'entendement. Et il est visible que dans la formation de la plupart de ces idées l'esprit n'en cherche pas les modèles dans la nature, et qu'il ne rapporte pas ces idées à l'existence réelle des choses, mais assemble celles qui peuvent le mieux servir à son dessein, sans s'obliger à une juste et précise imitation d'aucune chose réellement existante.

7. Mais quoique ces idées complexes ou essences des modes mixtes dépendent de l'esprit qui les forme avec une grande liberté, elles ne sont pourtant pas formées au hasard, et entassées ensemble sans aucune raison. Encore qu'elles ne soient pas toujours copiées d'après nature, elles sont toujours proportionnées à la fin pour laquelle on forme des idées abstraites; et quoique ce soient des combinaisons composées d'idées qui sont naturellement assez désunies et qui ont entre elles aussi peu de liaison que plusieurs autres que l'esprit ne combine jamais dans une seule idée, elles sont pourtant toujours unies pour la commodité de l'entretien, qui est la principale fin du langage. L'usage du langage est de marquer par des sons courts d'une manière facile et prompte des conceptions générales, qui non-seulement renferment

(146) Rien ne prouve mieux le raisonnement de Locke sur ces sortes d'idées qu'il nomme *modes mixtes*, que l'impossibilité qu'il y a de traduire en français ce mot de *stabbing*, dont l'usage est fondé sur une loi d'Angleterre, par laquelle celui qui tue un homme en le frappant d'estoc, est condamné à la mort sans espérance de pardon, au lieu que ceux qui tuent en frappant du tranchant de l'épée peuvent obtenir grâce. La loi ayant considéré différemment ces deux actions, on a été obligé de faire de cet acte de *tuer en frappant d'estoc* une espèce particulière, et de la désigner par ce mot de *stabbing*. Le terme français qui en approche le plus est celui de *poignarder;* mais il n'exprime pas précisément la même idée. Car *poignarder* signifie seulement *blesser*, *tuer avec un poignard*, *sorte d'arme pour frapper de la pointe, plus courte qu'une épée :* au lieu que le mot anglais *stab* signifie tuer en frappant de la pointe d'une arme propre à cela. De sorte que la seule chose qui constitue cette espèce d'action, c'est de tuer de la pointe d'une arme, courte ou longue, il n'importe; ce qu'on ne peut exprimer en français par un seul mot, si je ne me trompe. (*Note du traducteur.*)

quantité de choses particulières, mais aussi une grande variété d'idées indépendantes, assemblées dans une seule idée complexe. C'est pourquoi, dans la formation des différentes espèces de *modes mixtes*, les hommes n'ont eu égard qu'à ces combinaisons dont ils ont occasion de s'entretenir ensemble. Ce sont celles-là dont ils ont formé des idées complexes distinctes, et auxquelles ils ont donné des noms, pendant qu'ils en laissent d'autres détachées qui ont une liaison aussi étroite dans la nature, sans songer le moins du monde à les réunir. Car pour ne parler que des actions humaines, s'ils voulaient former des idées distinctes et abstraites de toutes les variétés qu'on y peut remarquer, le nombre de ces idées irait à l'infini; et la mémoire serait non-seulement confondue par cette grande abondance, mais accablée sans nécessité. Il suffit que les hommes forment et désignent par des noms particuliers autant d'idées complexes de *modes mixtes*, qu'ils trouvent qu'ils ont besoin d'en nommer dans le cours ordinaire des affaires. S'ils joignent à l'idée de tuer, celle de père ou de mère, et qu'ainsi ils en fassent une espèce distincte du meurtre de son enfant ou de son voisin, c'est à cause de la différente atrocité du crime, et du supplice qui doit être infligé à celui qui tue son père ou sa mère, différent de celui qu'on doit faire souffrir à celui qui tue son enfant ou son voisin. Et c'est pour cela aussi qu'on a trouvé nécessaire de le désigner par un nom distinct, ce qui est la fin qu'on se propose en faisant cette combinaison particulière. Mais quoique les idées de *mère* et de *fille* soient traitées si différemment par rapport à l'idée de *tuer*, que l'une y est jointe pour former une idée distincte et abstraite, désignée par un nom particulier, et pour constituer par le même moyen une espèce distincte, tandis que l'autre n'entre point dans une telle combinaison avec l'idée de *meurtre;* cependant ces deux idées de *mère* et de *fille* considérées par rapport à un commerce illicite sont également renfermées sous l'*inceste*, et cela encore pour la commodité d'exprimer par un même nom et de ranger sous une seule espèce ces conjonctions impures qui ont quelque chose de plus infâme que les autres; ce qu'on fait pour éviter des circonstances choquantes, ou des descriptions qui rendraient le discours ennuyeux.

8. ***Autre preuve que les idées des modes mixtes se forment arbitrairement, tirée de ce que plusieurs mots d'une langue ne peuvent être traduits dans une autre.*** — Il ne faut qu'avoir une médiocre connaissance de différentes langues pour être convaincu sans peine de la vérité de ce que je viens de dire, que les hommes forment arbitrairement diverses espèces des modes mixtes; car ***rien n'est plus ordinaire que de trouver quantité de mots dans une langue auxquels il n'y en a aucun dans une autre langue qui leur réponde.*** Ce qui montre évidemment que ceux d'un même pays ont eu besoin, en conséquence de leurs coutumes et de leur manière de vivre, de former plusieurs idées complexes, et de leur donner des noms que d'autres n'ont jamais réunis en idées spécifiques. Ce qui n'aurait pu arriver de la sorte, si ces espèces étaient un constant ouvrage de la nature et non des combinaisons formées et *abstraites* par l'esprit pour la commodité de l'entretien, après qu'on les a désignées par des noms distincts. Ainsi l'on aurait bien de la peine à trouver en italien ou en espagnol, qui sont deux langues fort abondantes, des mots qui répondissent aux termes de notre jurisprudence qui ne sont pas de vains sons : moins encore pourrait-on, à mon avis, traduire ces termes en langue *caraïbe* ou dans les langues qu'on parle parmi les *Iroquois* et les *Kiristinous*. Il n'y a point de mots dans d'autres langues qui répondent au mot *versura* usité parmi les Romains, ni à celui de *corban*, dont se servent les Juifs. Il est aisé d'en voir la raison par ce que nous venons de dire. Bien plus, si nous voulons examiner la chose d'un peu de près, et comparer exactement diverses langues, nous trouverons que, quoiqu'elles aient des mots qu'on suppose dans les (147) traductions et dans les dictionnaires se répondre l'un à l'autre, à peine y en a-t-il un entre dix parmi les noms des idées complexes, et surtout, des modes mixtes, qui signifie précisément la même idée que le mot par lequel il est traduit dans les dictionnaires. Il n'y a point d'idées plus communes et moins composées que celles des mesures, du temps, de l'étendue et du poids. On rend hardiment en français les mots latins *hora*, *pes* et *libra* par ceux d'*heure*, de *pied* et de *livre :* cependant il est évident que les idées qu'un Romain attachait à ces mots latins étaient fort différentes de celles qu'un Français exprime par ces mots français. Et qui que ce fût des deux qui viendrait à se servir des mesures que l'autre désigne par des noms usités dans sa langue, se méprendrait infailliblement dans son calcul, s'il les regardait comme les mêmes que celles qu'il exprime dans la sienne. Les preuves en sont trop sensibles pour qu'on puisse le révoquer en doute, et c'est ce que nous verrons beaucoup mieux dans les noms des idées plus abstraites et plus composées, telles que sont la plus grande partie de celles qui composent les discours de morale : car si l'on vient à comparer exactement les noms de ces idées avec ceux par lesquels ils sont rendus dans d'autres langues, on en trouvera fort peu qui correspondent exactement dans toute l'étendue de leurs significations.

9. ***On a formé des espèces de modes mixtes pour s'entretenir commodément.*** — La raison pourquoi j'examine ceci d'une manière si particulière, c'est afin que nous ne nous trompions point sur les genres, les espèces et leurs essences, comme si c'étaient des

(147) Sans aller plus loin, cette traduction en est une preuve, comme on peut le voir par quelques remarques que j'ai été obligé de faire pour en avertir le lecteur.

choses formées régulièrement et constamment par la nature, et qui eussent une existence réelle dans les choses mêmes; puisqu'il paraît, après un examen un peu plus exact, que ce n'est qu'un artifice dont l'esprit s'est avisé pour exprimer plus aisément les collections d'idées dont il avait souvent occasion de s'entretenir, par un seul terme général, sous lequel diverses choses particulières peuvent être comprises, autant qu'elles conviennent avec cette idée abstraite. Que si la signification douteuse du mot *espèce* fait que certaines gens sont choquées de m'entendre dire que les espèces des modes mixtes sont formées par l'entendement, je crois pourtant que personne ne peut nier que ce ne soit l'esprit qui forme ces idées complexes et abstraites auxquelles les noms spécifiques ont été attachés. Et s'il est vrai, comme il l'est certainement, que l'esprit forme ces modèles pour réduire les choses en espèces, et leur donner des noms, je laisse à penser qui c'est qui fixe les limites de chaque *sorte* ou *espèce*, car ces deux mots sont chez moi tout à fait synonymes.

10. *Dans les modes mixtes, c'est le nom qui lie ensemble la combinaison de diverses idées et en fait une espèce.* — L'étroit rapport qu'il y a entre les *espèces*, les *essences* et leurs *noms généraux*, du moins dans les *modes mixtes*, paraîtra encore davantage, si nous considérons que c'est le nom qui semble préserver ces essences et leur assurer une perpétuelle durée. Car l'esprit ayant mis de la liaison entre les parties détachées de ces idées complexes, cette union qui n'a aucun fondement particulier dans la nature, cesserait, s'il n'y avait quelque chose qui la maintînt, et qui empêchât que ces parties ne se dispersassent. Ainsi, quoique ce soit l'esprit qui forme cette combinaison, c'est le nom qui est, pour ainsi dire, le nœud qui les tient étroitement liés ensemble. Quelle prodigieuse variété de différentes idées le mot latin, *triumphus*, ne joint-il pas ensemble, et nous présente comme une espèce unique ! Si ce nom n'eût jamais été inventé ou eût été entièrement perdu, nous aurions pu sans doute avoir des descriptions de ce qui se passait dans cette solennité. Mais je crois pourtant que ce qui tient ces différentes parties jointes ensemble dans l'unité d'une idée complexe, c'est ce même mot qu'on y a attaché, sans lequel on ne regarderait non plus les différentes parties de cette solennité comme faisant une seule chose, qu'aucun autre spectacle qui, n'ayant paru qu'une fois, n'a jamais été réuni en une seule idée complexe sous une seule dénomination. Qu'on voie après cela jusqu'à quel point l'unité nécessaire à l'essence des modes mixtes dépend de l'esprit; et combien la continuation et la détermination de cette unité dépend du nom qui lui est attaché dans l'usage ordinaire : je laisse, dis-je, examiner cela à ceux qui regardent les essences et les espèces comme des choses réelles et fondées dans la nature.

11. Conformément à cela, nous voyons que les hommes imaginent et considèrent rarement aucune autre idée complexe comme une espèce particulière de modes mixtes, que celles qui sont distinguées par certains noms, parce que ces modes n'étant formés par les hommes que pour recevoir une certaine dénomination, l'on ne prend point de connaissance d'aucune telle espèce, l'on ne suppose pas même qu'elle existe, à moins qu'on n'y attache un nom qui soit comme un signe qu'on a combiné plusieurs idées détachées en une seule, et que par ce nom on assure une union durable à ces parties qui autrement cesseraient d'être jointes dès que l'esprit laisserait à quartier cette idée abstraite, et discontinuerait d'y penser actuellement. Mais quand une fois on y a attaché un nom dans lequel les parties de cette idée complexe ont une union déterminée et permanente, alors l'essence est, pour ainsi dire, établie, et l'espèce est considérée comme complète. Car dans quelle vue la mémoire se chargerait-elle de telles compositions, à moins que ce ne fût par voie d'abstraction pour les rendre générales; et pourquoi les rendrait-on générales si ce n'était pour avoir des noms généraux dont on pût se servir commodément dans les entretiens que l'on aurait avec les autres hommes? Ainsi nous voyons qu'on ne regarde pas comme deux espèces d'actions distinctes de tuer un homme avec une épée ou avec une hache; mais si la pointe de l'épée entre la première dans le corps, on regarde cela comme une espèce distincte dans les lieux où cette action a un nom distinct, comme en Angleterre (148). Mais dans un autre pays où il est arrivé que cette action n'a pas été spécifiée sous un nom particulier, elle ne passe pas pour une espèce distincte. Du reste, quoique dans les espèces des substances corporelles, ce soit l'esprit qui forme l'essence nominale, cependant parce que les idées qui sont combinées, sont supposées être unies dans la nature, soit que l'esprit les joigne ensemble ou non, on les regarde comme des espèces distinctes, sans que l'esprit y interpose son opération, soit par voie d'abstraction, ou en donnant un nom à l'idée complexe qui constitue cette essence.

12. *Nous ne considérons point les originaux des modes mixtes au delà de l'esprit, ce qui prouve encore qu'ils sont l'ouvrage de l'entendement.* — Une autre remarque qu'on peut faire en conséquence de ce que je viens de dire sur les essences des espèces des modes mixtes, qu'elles sont produites par l'entendement plutôt que par la nature, c'est que *leurs noms conduisent nos pensées à ce qui est dans l'esprit, et point au delà.* Lorsque nous parlons de *justice* et de *reconnaissance*, nous ne représentons aucune chose existante que nous songions à concevoir; mais nos pensées

(148) Où on la nomme *stabbing*. Voyez ci-dessus, ce qui a été dit sur ce mot-là

se terminent aux idées abstraites de ces vertus, et ne vont pas plus loin, comme elles font quand nous parlons d'un *cheval* ou du *fer*, dont nous ne considérons pas les idées spécifiques comme existant purement dans l'esprit, mais dans les choses mêmes qui nous fournissent les patrons originaux de ces idées. Au contraire, dans les *modes mixtes*, ou du moins dans les plus considérables, qui sont les êtres de morale, nous considérons les modèles originaux comme existant dans l'esprit, et c'est à ces modèles que nous avons égard pour distinguer chaque être particulier par des noms distincts. De là vient, à mon avis, qu'on donne aux essences des espèces des modes mixtes le nom plus particulier de *notion* (149), comme si elles appartenaient à l'entendement d'une manière plus particulière que les autres idées.

13. *La raison pourquoi ils sont si composés, c'est parce qu'ils sont formés par l'entendement sans modèle.* — Nous pouvons aussi apprendre par là, *pourquoi les idées complexes des modes mixtes sont communément plus composées que celles des substances naturelles.* C'est parce que l'entendement, qui en les formant par lui-même sans aucun rapport à un original préexistant, s'attache uniquement à son but, et à la commodité d'exprimer en abrégé les idées qu'il voudrait faire connaître à une autre personne, réunit souvent avec une extrême liberté dans une seule idée abstraite des choses qui n'ont aucune liaison dans la nature : et par là il assemble sous un seul terme une grande variété d'idées diversement composées. Prenons par exemple le mot de *procession;* quel mélange d'idées indépendantes, de personnes, d'habits, de tapisseries, d'ordre, de mouvements, de sons, etc., ne renferme-t-il pas dans cette idée complexe que l'esprit de l'homme a formée arbitrairement pour l'exprimer par ce nom-là ? Au lieu que les idées complexes qui constituent les espèces des substances, ne sont ordinairement composées que d'un petit nombre d'idées simples; et dans les différentes espèces d'animaux, l'esprit se contente ordinairement de ces deux idées, la *figure* et la *voix*, pour constituer toute leur essence nominale.

14. *Les noms de modes mixtes signifient toujours leurs essences réelles.* — Une autre chose que nous pouvons remarquer à propos de ce que je viens de dire, c'est *que les noms des modes mixtes signifient toujours les essences réelles de leurs espèces lorsqu'ils ont une signification déterminée.* Car ces idées abstraites étant une production de l'esprit, et n'ayant aucun rapport à l'existence réelle des choses, on ne peut supposer qu'aucune autre chose soit signifiée par ce nom, que la seule idée complexe que l'esprit a formée lui-même, et qui est tout ce qu'il a voulu exprimer par ce nom-là : et c'est de là aussi que dépendent toutes les propriétés de cette espèce, et d'où elles découlent uniquement. Par conséquent, dans les modes mixtes, l'essence réelle et nominale n'est qu'une seule et même chose. Nous verrons ailleurs de quelle importance cela est pour la connaissance certaine des vérités générales.

15. *Pourquoi l'on apprend d'ordinaire leurs noms avant les idées qu'ils renferment.* — Ceci nous peut encore faire voir la raison *pourquoi l'on vient à apprendre la plupart des noms des modes mixtes, avant que de connaître parfaitement les idées qu'ils signifient.* C'est que n'y ayant point d'espèces de ces modes dont on prenne ordinairement connaissance, sinon de celles qui ont des noms; et ces espèces ou plutôt leurs essences étant des idées complexes et abstraites, formées arbitrairement par l'esprit, il est à propos, pour ne pas dire nécessaire, de connaître les noms avant que de s'appliquer à former ces idées complexes; à moins qu'un homme ne veuille se remplir la tête d'une foule d'idées complexes et abstraites, auxquelles les autres hommes n'ont attaché aucun nom, et qui lui sont si inutiles à lui-même, qu'il n'a autre chose à faire, après les avoir formées, que de les laisser à l'abandon et les oublier entièrement. J'avoue que dans les commencements des langues, il était nécessaire qu'on eût l'idée avant que de lui donner un certain nom ; et il en est de même encore aujourd'hui, lorsque l'esprit, venant à faire une nouvelle idée complexe et la réunissant en une seule par un nouveau nom qu'il lui donne, il invente pour cet effet un nouveau mot. Mais cela ne regarde point les langues établies qui en général sont fort bien pourvues de ces idées que les hommes ont souvent occasion d'avoir dans l'esprit et de communiquer aux autres. Et c'est sur ces sortes d'idées que je demande s'il n'est pas ordinaire que les enfants apprennent les noms des modes mixtes avant qu'ils en aient les idées dans l'esprit ? De mille personnes à peine y en a-t-il une qui forme l'idée abstraite de *gloire* ou d'*ambition*, avant que d'en avoir ouï les noms. Je conviens qu'il en est tout autrement à l'égard des idées simples et des substances; car comme elles ont une existence et une liaison réelle dans la nature, on acquiert l'idée avant le nom, ou le nom avant l'idée comme il se rencontre.

16. *Pourquoi je m'étends si fort sur ce sujet.* — Ce que je viens de dire des *modes mixtes* peut être aussi appliqué aux *relations*, sans y changer grand'chose; et parce que chacun peut s'en apercevoir de lui-même, je m'épargnerai le soin d'étendre davantage cet article, et surtout à cause que ce que j'ai dit sur les mots dans ce troisième livre paraîtra peut-être à quelques-uns beaucoup plus long que ne méritait un sujet de si petite importance. J'avoue qu'on aurait pu le renfermer dans un plus petit espace; mais j'ai été bien aise d'arrêter mon lecteur sur une matière qui me paraît nouvelle, et un peu éloignée de la route ordinaire (je suis

(149) On dit, *la notion de la justice, de la tempérance*; mais on ne dit point, *la notion d'un cheval, d'une pierre*, etc.

du moins assuré que je n'y avais point encore pensé quand je commençai à écrire cet ouvrage), afin qu'en l'examinant à fond, et en la tournant de tous côtés, quelque partie puisse frapper çà ou là l'esprit des lecteurs, et donner occasion aux plus opiniâtres ou aux plus négligents de réfléchir sur un désordre général dont on ne s'aperçoit pas beaucoup, quoiqu'il soit d'une extrême conséquence. Si l'on considère le bruit qu'on fait au sujet des *essences* des choses, et combien on embrouille toutes sortes de sciences, de discours et de conversations par le peu d'exactitude et d'ordre qu'on emploie dans l'usage et l'application des mots, on jugera peut-être que c'est une chose bien digne de nos soins d'approfondir entièrement cette matière, et de la mettre dans tout son jour. Ainsi j'espère qu'on m'excusera de ce que j'ai traité au long un sujet qui mérite d'autant plus à mon avis d'être inculqué et rebattu, que les fautes qu'on commet ordinairement dans ce genre apportent non-seulement les plus grands obstacles à la vraie connaissance, mais sont si respectées qu'elles passent pour des fruits de cette même connaissance. Les hommes s'apercevraient souvent que dans ces opinions dont ils font tant les fiers, il y a bien peu de raison et de vérité, ou peut-être qu'il n'y en a absolument point, s'ils voulaient porter leur esprit au delà de certains sons qui sont à la mode, et considérer quelles idées sont ou ne sont pas comprises sous des termes dont ils se munissent à toutes fins et en toutes rencontres, et qu'ils emploient avec tant de confiance pour expliquer toutes sortes de matières. Pour moi je croirai avoir rendu quelque service à la vérité, à la paix et à la véritable science, si, en m'étendant un peu sur ce sujet, je puis engager les hommes à réfléchir sur l'usage qu'ils font des mots en parlant, et leur donner occasion de soupçonner que puisqu'il arrive souvent à d'autres d'employer dans leurs discours et dans leurs écrits de fort bons mots, autorisés par l'usage, dans un sens fort incertain, et qui se réduit à très-peu de chose ou même à rien du tout, ils pourraient bien tomber aussi dans le même inconvénient. D'où il suit évidemment qu'ils ont grande raison de s'observer exactement eux-mêmes sur ces matières, et d'être bien aises que d'autres s'appliquent à les examiner. C'est sur ce fondement que je vais continuer de proposer ce qui me reste à dire sur cet article.

VI. — Des noms des substances.

. *Les noms communs des substances emportent l'idée des* sortes. — Les noms communs des substances emportent, aussi bien que les autres termes généraux, l'idée générale de *sorte*, ce qui ne veut dire autre chose sinon que ces noms-là sont faits signes de telles ou telles idées complexes, dans lesquelles plusieurs substances particulières conviennent ou peuvent convenir, et en vertu de quoi elles sont capables d'être comprises sous une commune conception, et signifiées par un seul nom. Je dis qu'elles conviennent ou peuvent convenir : car, par exemple, quoiqu'il n'y ait qu'un seul soleil dans le monde, cependant l'idée en étant formée par abstraction de telle manière que d'autres substances (supposé qu'il y en eût plusieurs autres) pussent chacune y participer également, cette idée est aussi bien une *sorte* ou *espèce* que s'il y avait autant de soleils qu'il y a d'étoiles. Et ce n'est pas sans fondement que certaines gens pensent qu'il y a véritablement autant de soleils ; et que par rapport à une personne qui serait placée à une juste distance, chaque étoile fixe répondrait en effet à l'idée signifiée par le mot de *soleil :* ce qui, pour le dire en passant, nous peut faire voir combien les *sortes*, ou si vous voulez, les *genres* et les *espèces* des choses (car ces deux derniers mots, dont on fait tant de bruit dans les écoles, ne signifient autre chose chez moi que ce qu'on entend en français par le mot de *sorte*) dépendent des collections d'idées que les hommes ont faites, et nullement de la nature réelle des choses, puisqu'il n'est pas impossible que dans la plus grande exactitude du langage, ce qui à l'égard d'une certaine personne est une étoile, ne puisse être un soleil à l'égard d'une autre.

2. *L'essence de chaque* sorte, *c'est l'idée abstraite.* — La mesure et les bornes de chaque *espèce* ou *sorte*, par où elle est érigée en une telle espèce particulière et distinguée des autres, c'est ce que nous appelons son *essence ;* qui n'est autre chose que l'idée abstraite à laquelle le nom est attaché ; de sorte que chaque chose contenue dans cette idée est essentielle à cette espèce. Quoique ce soit là toute l'essence des substances naturelles qui nous est connue, et par où nous distinguons ces substances en différentes espèces, je la nomme pourtant *essence nominale*, pour la distinguer de la constitution réelle des substances, d'où dépendent toutes les idées qui entrent dans l'*essence nominale* et toutes les propriétés de chaque espèce : laquelle constitution, réelle quoique inconnue, peut être appelée pour cet effet l'*essence réelle*, comme il a été dit. Par exemple, l'*essence nominale* de l'or, c'est cette idée complexe que le mot *or* signifie, comme vous diriez un corps jaune, d'une certaine pesanteur, malléable, fusible, et fixe. Mais l'*essence réelle*, c'est la constitution des parties insensibles de ce corps, de laquelle ces qualités et toutes les autres propriétés de l'or dépendent. Il est aisé de voir d'un coup d'œil combien ces deux choses sont différentes, quoiqu'on leur donne à toutes deux le nom d'*essence*.

3. *Différence entre l'essence réelle et l'essence nominale.* — Car encore qu'un corps d'une certaine forme, accompagné de sentiment, de raison, et de motion volontaire, constitue peut-être l'idée complexe à laquelle moi et d'autres attachons le nom d'*homme :* et qu'ainsi ce soit l'essence nominale de l'espèce que nous désignons par ce nom-là ; cependant personne ne dira jamais que cette idée complexe est l'essence réelle et la source de toutes les opérations qu'on peut trouver dans chaque individu de cette espèce.

Le fondement de toutes ces qualités qui entrent dans l'idée complexe que nous en avons est tout autre chose; si nous connaissions cette constitution de l'*homme*, d'où découlent ses facultés de mouvoir, de sentir, de raisonner, et ses autres puissances, et d'où dépend sa figure si régulière, comme peut-être les anges la connaissent, et comme la connaît certainement Celui qui en est l'auteur, nous aurions une idée de son essence tout à fait différente de celle qui est présentement renfermée dans notre définition de cette espèce, en quoi elle consiste; et l'idée que nous aurions de chaque homme individuel serait aussi différente de celle que nous avons à présent, que l'idée de celui qui connaît tous les ressorts, toutes les roues et tous les mouvements particuliers de chaque pièce de la fameuse horloge de *Strasbourg*, est différente de celle qu'en a un paysan grossier qui voit simplement le mouvement de l'aiguille, qui entend le son du timbre, et qui n'observe que les parties extérieures de l'horloge.

4. *Rien n'est essentiel aux individus.* — Ce qui fait voir que l'*essence* se rapporte aux espèces, dans l'usage ordinaire qu'on fait de ce mot, et qu'on ne la considère dans les êtres particuliers qu'en tant qu'ils sont rangés sous certaines espèces, c'est qu'ôtées les idées abstraites par où nous réduisons les individus à certaines sortes et les rangeons sous de communes dénominations, rien n'est plus regardé comme leur étant essentiel. Nous n'avons point de notion de l'un sans l'autre, ce qui montre évidemment leur relation. Il est nécessaire que je sois ce que je suis. Dieu et la nature m'ont ainsi fait, mais je n'ai rien qui me soit essentiel. Un accident ou une maladie peut apporter de grands changements à mon teint ou à ma taille : une fièvre ou une chute peut m'ôter entièrement la raison ou la mémoire, ou toutes deux ensemble; et une apoplexie peut me réduire à n'avoir ni sentiment, ni entendement, ni vie. D'autres créatures de la même forme que moi peuvent être faites avec un plus grand ou un plus petit nombre de facultés que je n'en ai, avec des facultés plus excellentes ou pires que celles dont je suis doué; et d'autres créatures peuvent avoir de la raison et du sentiment dans une forme et dans un corps fort différent du mien. Nulle de ces choses n'est essentielle à aucun individu, à celui-ci ou à celui-là, jusqu'à ce que l'esprit le rapporte à quelque *sorte* ou *espèce* de chose : mais l'espèce n'est pas plutôt formée qu'on trouve quelque chose d'essentiel par rapport à l'idée abstraite de cette espèce. Que chacun prenne la peine d'examiner ses propres pensées, et il verra, je m'assure, que dès qu'il suppose quelque chose d'essentiel, ou qu'il en parle, la considération de quelque espèce ou de quelque idée complexe, signifiée par quelque nom général, se présente à son esprit; et c'est par rapport à cela qu'on dit que telle ou telle qualité est essentielle. De sorte que, si l'on me demande s'il est essentiel à moi ou à quelque autre être particulier et corporel d'avoir de la raison, je répondrai que non, et que cela n'est non plus essentiel qu'il est essentiel à cette chose blanche sur quoi j'écris, qu'on y trace des mots dessus. Mais si cet être particulier doit être compté parmi cette espèce qu'on appelle *homme* et avoir le nom d'*homme*, dès lors la raison lui est essentielle, supposé que la raison fasse partie de l'idée complexe qui est signifiée par le nom d'*homme*, comme il est essentiel à la chose sur quoi j'écris de contenir des mots, si je lui veux donner le nom de *traité* et le ranger sous cette espèce. De sorte que ce qu'on appelle *essentiel* et *non essentiel* se rapporte uniquement à nos idées abstraites et aux noms qu'on leur donne : ce qui ne veut dire autre chose, sinon que toute chose particulière qui n'a pas en elle-même les qualités qui sont contenues dans l'idée abstraite qu'un terme général signifie, ne peut être rangée sous cette espèce ni être appelée de ce nom, puisque cette idée abstraite est la véritable essence de cette espèce.

5. Cela posé, si l'idée du *corps* est, comme veulent quelques-uns, une simple étendue, ou le pur espace, alors la solidité n'est pas *essentielle* au corps. Si d'autres établissent que l'idée à laquelle ils donnent le nom de *corps* emporte solidité et étendue, en ce cas la solidité est essentielle au corps. Par conséquent ce qui fait partie de l'idée complexe que le nom signifie, est la chose, et la seule chose qu'il faut considérer comme essentielle, et sans laquelle nulle chose particulière ne peut être rangée sous cette espèce, ni être désignée par ce nom-là. Si l'on trouvait une partie de matière qui eût toutes les autres qualités qui se rencontrent dans le fer, excepté celle d'être attirée par l'aimant et d'en recevoir une direction particulière, qui est-ce qui s'aviserait de mettre en question s'il manquerait à cette portion de matière quelque chose d'essentiel? Qui ne voit plutôt l'absurdité qu'il y aurait de demander s'il manquerait quelque chose d'essentiel à une chose réellement existante? Ou bien, pourrait-on demander si cela serait, ou non, une différence essentielle ou spécifique, puisque nous n'avons d'autre mesure de ce qui constitue l'essence ou l'espèce des choses, que nos idées abstraites : et que, parler de différences spécifiques dans la nature, sans rapport à des idées générales et à des noms généraux, c'est parler inintelligiblement? Car je voudrais bien vous demander ce qui suffit pour faire une différence essentielle dans la nature entre deux êtres particuliers, sans qu'on ait égard à quelque idée abstraite qu'on considère comme l'essence et le patron d'une espèce. Si l'on ne fait absolument point d'attention à tous ces modèles, on trouvera sans doute que toutes les qualités des êtres particuliers, considérés en eux-mêmes, leur sont également *essentielles*; et dans chaque individu chaque chose lui sera *essentielle*, ou plutôt rien du tout ne lui sera essentiel. Car, quoiqu'on puisse demander raisonnablement s'il est essentiel au fer d'être attiré par l'aimant, je crois pourtant que c'est une chose absurde et frivole de demander si cela est *essentiel* à

cette portion particulière de matière dont je me sers pour tailler ma plume, sans la considérer sous le nom de *fer*, ou comme étant d'une certaine *espèce*. Et si nos idées abstraites auxquelles on a attaché certains noms sont les bornes des espèces, comme nous avons déjà dit, rien ne peut être essentiel que ce qui est renfermé dans ces idées.

6. A la vérité, j'ai souvent fait mention d'une *essence réelle*, qui dans les substances est distincte des idées abstraites qu'on s'en fait, et que je nomme leurs *essences nominales*. Et par cette essence réelle, j'entends la constitution réelle de chaque chose qui est le fondement de toutes les propriétés, qui sont combinées et qu'on trouve *coexister* constamment avec l'essence nominale; cette constitution particulière que chaque chose a en elle-même sans aucun rapport à rien qui lui soit extérieur. Mais l'essence, prise même en ce sens-là, se rapporte à une certaine *sorte*, et suppose une espèce : car comme c'est la constitution réelle d'où dépendent les propriétés, elle suppose nécessairement une sorte de choses, puisque les propriétés appartiennent seulement aux espèces, et non aux individus. Supposez, par exemple, que l'*essence nominale* de l'or soit d'être un corps d'une telle couleur, d'une telle pesanteur, malléable et fusible, son essence réelle est la disposition des parties de matière d'où dépendent ces qualités et leur union, comme elle est aussi le fondement de ce que ce corps se dissout dans l'*eau régale*, et des autres propriétés qui accompagnent cette idée complexe. Voilà des essences et des propriétés, mais toutes fondées sur la supposition d'une espèce ou d'une idée générale et abstraite qu'on considère comme immuable : car il n'y a point de particule individuelle de matière, à laquelle aucune de ces qualités soit si fort attachée, qu'elle lui soit essentielle ou en soit inséparable. Ce qui est essentiel à une certaine portion de matière, lui appartient comme une condition par où elle est de telle ou telle espèce; mais cessez de la considérer comme rangée sous la dénomination d'une certaine idée abstraite, dès lors il n'y a plus rien qui lui soit nécessairement attaché, rien qui en soit inséparable. Il est vrai qu'à l'égard des essences réelles des substances, nous supposons seulement leur existence sans connaître précisément ce qu'elles sont. Mais ce qui les lie toujours à certaines espèces, c'est l'*essence nominale* dont on suppose qu'elles sont la cause et le fondement.

7. *L'essence nominale détermine l'espèce.* — Il faut examiner après cela par quelle de ces deux essences on réduit les substances à telles et telles espèces. Il est évident que c'est par l'*essence nominale*; car c'est cette seule essence qui est signifiée par le nom qui est la marque de l'espèce. Il est donc impossible que les espèces des choses que nous rangeons sous des noms généraux soient déterminées par autre chose que par cette idée dont le nom est établi pour signe : et c'est là ce que nous appelons *essence nominale*, comme on l'a déjà montré. Pourquoi disons-nous, c'est un cheval, c'est une mule, c'est un animal, c'est un arbre? Comment une chose particulière vient-elle à être de telle ou telle espèce, si ce n'est à cause qu'elle a cette essence nominale, ou, ce qui revient au même, parce qu'elle convient avec l'idée abstraite à laquelle ce nom est attaché? Je souhaite seulement que chacun prenne la peine de réfléchir sur ses propres pensées, lorsqu'il entend tels et tels noms de substances, ou qu'il en parle lui-même, pour savoir quelles sortes d'essences ils signifient.

8. Or, que les espèces des choses ne soient à notre égard que leur réduction à des noms distincts, selon les idées complexes que nous en avons, et non pas selon les essences précises, distinctes et réelles qui sont dans les choses; c'est ce qui paraît évidemment de ce que nous trouvons que quantité d'individus rangés sous une seule espèce, désignés par un nom commun, et qu'on considère par conséquent comme d'une seule espèce, ont pourtant des qualités dépendantes de leurs constitutions réelles, par où ils sont autant différents l'un de l'autre qu'ils le sont d'autres individus dont on compte qu'ils diffèrent *spécifiquement*. C'est ce qu'observent sans peine tous ceux qui examinent les corps naturels : et en particulier les chimistes ont souvent occasion d'en être convaincus par de fâcheuses expériences, cherchant quelquefois en vain dans un morceau de soufre, d'antimoine ou de vitriol, les mêmes qualités qu'ils ont trouvées dans d'autres parties de ces minéraux. Quoique ce soient des corps de la même espèce, qui ont la même *essence nominale* sous le même nom, cependant après un rigoureux examen il paraît dans l'un des qualités si différentes de celles qui se rencontrent dans l'autre, qu'ils trompent l'attente et le travail des chimistes les plus exacts. Mais si les choses étaient distinguées en espèces selon leurs essences réelles, il serait aussi impossible de trouver différentes propriétés dans deux substances individuelles de la même espèce, qu'il l'est de trouver différentes propriétés dans deux cercles, ou dans deux triangles équilatères. C'est proprement l'essence qui à notre égard détermine chaque chose particulière à telle ou telle classe, ou ce qui revient au même, à tel ou tel nom général; et elle ne peut être autre chose que l'idée abstraite à laquelle le nom est attaché. D'où il suit que dans le fond cette essence n'a pas tant de rapport à l'existence des choses particulières, qu'à leurs dénominations générales.

9. *Ce n'est pas l'essence réelle qui détermine l'espace, puisque cette essence nous est inconnue.* — Et en effet, nous ne pouvons point réduire les choses à certaines espèces, ni par conséquent leur donner des dénominations (ce qui est le but de cette réduction) en vertu de leurs *essences réelles*, parce que ces essences nous sont inconnues. Nos facultés ne nous conduisent point, pour la connaissance et la distinction des substances, au delà d'une collection des idées sensibles que nous y ob-

servons actuellement, laquelle collection, quoique faite avec la plus grande exactitude dont nous soyons capables, est pourtant plus éloignée de la véritable constitution intérieure d'où ces qualités découlent, que l'idée qu'un paysan a de l'horloge de *Strasbourg* n'est éloignée d'être conforme à l'artifice intérieur de cette admirable machine, dont le paysan ne voit que la figure et les mouvements extérieurs. Il n'y a point de plante ou d'animal si peu considérable, qui ne confonde l'entendement de la plus vaste capacité. Quoique l'usage ordinaire des choses qui sont autour de nous étouffe l'admiration qu'elles nous causeraient autrement, cela ne guérit pourtant point notre ignorance. Dès que nous venons à examiner les pierres que nous foulons aux pieds, ou le fer que nous manions tous les jours, nous sommes convaincus que nous n'en connaissons point la constitution intérieure, et que nous ne saurions rendre raison des différentes qualités que nous y découvrons. Il est évident que cette constitution intérieure d'où dépendent les qualités des pierres et du fer, nous est absolument inconnue. Car pour ne parler que des plus grossières et des plus communes que nous y pouvons observer, quelle est la contexture des parties, l'essence réelle qui rend le plomb et l'antimoine fusibles, et qui empêche que le bois et les pierres ne se fondent point? Qu'est-ce qui fait que le plomb et le fer sont *malléables*, et que l'antimoine et les pierres ne le sont pas? Cependant quelle infinie distance n'y a-t-il pas de ces qualités aux arrangements subtils et aux inconcevables essences réelles des plantes et des animaux? C'est ce que tout le monde reconnaît sans peine. L'artifice que Dieu, cet être tout sage et tout-puissant, a employé dans le grand ouvrage de l'univers et dans chacune de ses parties, surpasse davantage la capacité et la compréhension de l'homme le plus curieux et le plus pénétrant, que la plus grande subtilité de l'esprit le plus ingénieux ne surpasse les conceptions du plus ignorant et du plus grossier des hommes. C'est donc en vain que nous prétendons réduire les choses à certaines espèces et les ranger en diverses classes sous certains noms, en vertu de leurs essences réelles, que nous sommes si éloignés de pouvoir découvrir ou comprendre. Un aveugle peut aussitôt réduire les choses en espèces par le moyen de leurs couleurs; et celui qui a perdu l'odorat peut aussi bien distinguer un lis et une rose par leur odeur que par ces constitutions intérieures qu'il ne connaît pas. Celui qui croit pouvoir distinguer les brebis et les chèvres par leurs essences réelles, qui lui sont inconnues, peut tout aussi bien exercer sa pénétration sur les espèces qu'on nomme *Casoar*, *Cassiowary et Querechinchio*, et déterminer, à la faveur de leurs essences réelles et intérieures, les bornes de leurs espèces, sans connaître les idées complexes des qualités sensibles que chacun de ces noms signifie dans les pays où l'on trouve ces animaux-là.

10. *Ce n'est pas plus les formes substantielles, que nous connaissons encore moins.* — Ainsi, ceux à qui on a enseigné que les différentes espèces de substances avaient leurs *formes substantielles*, distinctes et intérieures, et que c'étaient ces formes qui font la distinction des substances en leurs vrais *genres* et leurs véritables espèces, ont été encore plus éloignés du droit chemin, puisque par là ils ont appliqué leur esprit à de vaines recherches sur des formes substantielles entièrement inintelligibles, et dont à peine avons-nous quelque obscure ou confuse conception en général.

11. *Par les idées que nous avons des esprits il paraît encore que c'est par l'*essence nominale *que nous distinguons les espèces.* — Que la distinction que nous faisons des substances naturelles en espèces particulières consiste dans des essences nominales établies par l'esprit, et nullement dans les essences réelles qu'on peut trouver dans les choses mêmes, c'est ce qui paraît encore bien clairement par les idées que nous avons des *esprits*. Car notre entendement n'acquérant les idées qu'il attribue aux esprits que par les réflexions qu'il fait sur ses propres opérations, il n'a ou ne peut avoir d'autre notion d'un esprit qu'en attribuant toutes les opérations qu'il trouve en lui-même, à une sorte d'être, sans aucun égard à la matière. L'idée même la plus parfaite que nous ayons de Dieu n'est qu'une attribution des mêmes *idées simples* qui nous sont venues en réfléchissant sur ce que nous trouvons en nous-mêmes, et dont nous concevons que la possession nous communique plus de perfection que nous n'en aurions si nous en étions privés; ce n'est, dis-je, autre chose qu'une attribution de ces idées simples à cet Etre suprême, dans un degré illimité. Ainsi, après avoir acquis par la réflexion que nous faisons sur nous-mêmes l'idée d'existence, de connaissance, de puissance et de plaisir, de chacune desquelles nous jugeons qu'il vaut mieux jouir que d'en être privé, et que nous sommes d'autant plus heureux que nous les possédons dans un plus haut degré, nous joignons toutes ces choses ensemble en attachant l'*infinité* à chacune en particulier, et par là nous avons l'idée complexe d'un être éternel, *omniscient*, tout-puissant, infiniment sage et infiniment heureux. Or, quoiqu'on nous dise qu'il y a différentes espèces d'anges, nous ne savons pourtant comment nous en former diverses idées spécifiques; non que nous soyons prévenus de la pensée qu'il est impossible qu'il y ait plus d'une espèce d'esprits, mais parce que, n'ayant et ne pouvant avoir d'autres idées simples, applicables à tels êtres, que ce petit nombre que nous tirons de nous-mêmes et des actions de notre propre esprit, lorsque nous pensons, que nous ressentons du plaisir et que nous remuons différentes parties de notre corps, nous ne saurions autrement distinguer dans nos conceptions différentes sortes d'esprits, l'une de l'autre, qu'en leur attribuant dans un plus haut ou plus bas degré ces opérations et ces puissances que nous trouvons en nous-mêmes : et ainsi nous ne

pouvons point avoir des idées spécifiques des esprits, qui soient fort distinctes : Dieu seul excepté, à qui nous attribuons la durée et toutes ces autres idées dans un degré infini, au lieu que nous les attribuons aux autres esprits avec limitation. Et autant que je puis concevoir la chose, il me semble que dans nos idées nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les esprits par aucun nombre d'idées simples que nous ayons de l'un et non des autres, excepté celle de l'infinité. Comme toutes les idées particulières d'existence, de connaissances, de volonté, de puissance, de mouvement, etc., procèdent des opérations de notre esprit, nous les attribuons toutes à toutes sortes d'esprits, avec la seule différence de degrés jusqu'au plus haut que nous puissions imaginer, et même jusqu'à l'infinité, lorsque nous voulons nous former, autant qu'il est en notre pouvoir, une idée du premier être, qui cependant est toujours infiniment plus éloigné, par l'excellence réelle de sa nature, du plus élevé et du plus parfait de tous les Etres créés, que le plus excellènt homme, ou plutôt que l'ange et le séraphin le plus pur est éloigné de la partie de matière la plus contemptible, et qui par conséquent doit être infiniment au-dessus de ce que notre entendement borné peut concevoir de lui.

12. ***Il est probable qu'il y a un nombre innombrable d'espèces d'esprits.*** — Il n'est ni impossible de concevoir, ni contre la raison qu'il puisse y avoir plusieurs espèces d'esprits, autant différentes l'une de l'autre par des propriétés distinctes dont nous n'avons aucune idée, que les espèces de choses sensibles sont distinguées l'une de l'autre par des qualités que nous connaissons et que nous y observons actuellement. Sur quoi il me semble qu'on peut conclure probablement de ce que dans tout le monde visible et corporel nous ne remarquons aucun vide, qu'il devrait y avoir plus d'espèces de créatures intelligentes au-dessus de nous qu'il n'y en a de sensibles et de matérielles au-dessous. En effet, en commençant depuis nous jusqu'aux choses les plus basses, c'est une descente qui se fait par de fort petits degrés, et par une suite continuée de choses qui dans chaque éloignement diffèrent fort peu l'une de l'autre. Il y a des poissons qui ont des ailes et auxquels l'air n'est pas étranger, et il y a des oiseaux qui habitent dans l'eau, qui ont le sang froid comme les poissons, et dont la chair leur ressemble si fort par le goût, qu'on permet aux scrupuleux d'en manger durant les jours maigres. Il y a des animaux qui approchent si fort de l'espèce des oiseaux et des quadrupèdes, qu'ils tiennent le milieu entre deux. Les amphibies tiennent également des bêtes terrestres et des aquatiques. Les veaux marins vivent sur la terre et dans la mer; et les marsouins ont le sang chaud et les entrailles d'un cochon, pour ne pas parler de ce qu'on rapporte des sirènes ou des hommes marins. Il y a des bêtes qui semblent avoir autant de connaissance et de raison que quelques animaux qu'on appelle hommes, et il y a une si grande proximité entre les animaux et les végétaux, que si vous prenez le plus imparfait de l'un et le plus parfait de l'autre, à peine remarquerez-vous aucune différence considérable entre eux. Et ainsi, jusqu'à ce que nous arrivions aux plus basses et moins organisées parties de matière, nous trouverons partout que les différentes espèces sont liées ensemble, et ne diffèrent que par des degrés presque insensibles. Et lorsque nous considérons la puissance et la sagesse infinie de l'auteur de toutes choses, nous avons sujet de penser que c'est une chose conforme à la somptueuse harmonie de l'univers, et au grand dessein aussi bien qu'à la bonté infinie de ce souverain architecte, que les différentes espèces de créatures s'élèvent aussi peu à peu depuis nous vers son infinie perfection, comme nous voyons qu'ils vont depuis nous en descendant par des degrés presque insensibles. Et cela une fois admis comme probable, nous avons raison de nous persuader qu'il y a beaucoup plus d'espèces de créatures au-dessus de nous qu'il n'y en a au-dessous ; parce que nous sommes beaucoup plus éloignés en degrés de perfection de l'être infini de Dieu, que du plus bas état de l'être et de ce qui approche le plus près du néant. Cependant nous n'avons nulle idée claire et distincte de toutes ces différentes espèces, pour les raisons qui ont été proposées ci-dessus.

13. *Il paraît par l'eau et par la glace que c'est l'essence nominale qui constitue l'espèce.* — Mais, pour revenir aux espèces des substances corporelles, si je demandais à quelqu'un si la glace et l'eau sont deux diverses espèces de choses, je ne doute pas qu'il ne me répondît qu'oui, et l'on ne peut nier qu'il n'eût raison. Mais si un Anglais élevé à la Jamaïque où il n'aurait peut-être jamais vu de glace ni ouï dire qu'il y eût rien de pareil dans le monde, arrivant en Angleterre pendant l'hiver, trouvait l'eau qu'il aurait mise sur le soir dans un bassin, gelée le matin en grande partie, et que, ne sachant pas le nom particulier qu'elle a dans cet état, il l'appelât de l'*eau durcie*, je demande si ce serait à son égard une nouvelle espèce différente de l'eau, et je crois qu'on me répondra que dans ce cas-là ce ne serait non plus une nouvelle espèce à l'égard de cet Anglais, qu'un suc de viande qui se congèle quand il est froid est une espèce distincte de cette même gelée quand elle est chaude et fluide ; ou que l'or liquide dans le creuset est une espèce distincte de l'or qui est en consistance dans les mains de l'ouvrier. Si cela est ainsi, il est évident que nos espèces distinctes ne sont que des amas distincts d'idées complexes auxquels nous attachons des noms distincts. Il est vrai que chaque substance qui existe a sa constitution particulière, d'où dépendent les qualités sensibles et les puissances que nous y remarquons : mais la réduction que nous faisons des choses en espèces, qui n'emporte autre chose que leur arrangement sous des espèces particulières désignées par certains noms distincts, cette

réduction, dis-je, se rapporte uniquement aux idées que nous en avons : et quoique cela suffise pour les distinguer si bien par des noms, que nous puissions en discourir lorsqu'elles ne sont pas devant nous, cependant si nous supposons que cette distinction est fondée sur leur constitution réelle et intérieure, et que la nature distingue les choses qui existent en autant d'espèces par leurs essences réelles, de la même manière que nous les distinguons nous-mêmes en espèces par telles et telles dénominations, nous risquerons de tomber dans de grandes méprises.

15. *Difficultés contre le sentiment qui établit un certain nombre déterminé d'essences réelles.* — Pour pouvoir distinguer les êtres substantiels en espèces selon la supposition ordinaire qu'il y a certaines *essences* ou *formes* précises des choses, par où tous les individus existants sont distingués naturellement en espèces, voici des conditions qu'il faut remplir nécessairement.

15. Premièrement, on doit être assuré que la nature se propose toujours, dans la production des choses, de les faire participer à certaines *essences* réglées et établies, qui doivent être les modèles de toutes les choses à produire. Cela proposé ainsi crûment, comme on a accoutumé de faire, aurait besoin d'une explication plus précise avant qu'on pût le recevoir avec un entier consentement.

16. Il serait nécessaire, en second lieu, de savoir si la nature parvient toujours à cette *essence* qu'elle a en vue dans la production des choses. Les naissances irrégulières et monstrueuses qu'on a observées en différentes espèces d'animaux, nous donneront toujours sujet de douter de l'un de ces articles, ou de tous les deux ensemble.

17. Il faut déterminer, en troisième lieu, si ces êtres que nous appelons des *monstres* sont réellement une espèce distincte selon la notion scolastique du mot d'*espèce*, puisqu'il est certain que chaque chose qui existe a sa constitution particulière ; car nous trouvons que quelques-uns de ces monstres n'ont que peu ou point de ces qualités qu'on suppose résulter de l'essence de cette espèce d'où elles tirent leur origine, et à laquelle il semble qu'elles appartiennent en vertu de leur naissance.

18. Il faut, en quatrième lieu, que les *essences réelles* de ces choses que nous distinguons en espèces et auxquelles nous donnons des noms après les avoir ainsi distinguées, nous soient connues ; c'est-à-dire que nous devons en avoir des idées. Mais comme nous sommes dans l'ignorance sur ces quatre articles, les *essences réelles des choses ne nous servent de rien à distinguer les substances en espèces.*

19. *Nos essences nominales des substances ne font pas de parfaites collections de toutes leurs propriétés.* — En cinquième lieu, le seul moyen qu'on pourrait imaginer pour l'éclaircissement de cette question, ce serait qu'après avoir formé des idées complexes entièrement parfaites des propriétés des choses qui découleraient de leurs différentes essences réelles, nous les distinguassions par là en espèces. Mais c'est encore ce qu'on ne saurait faire : car comme l'essence réelle nous est inconnue, il nous est impossible de connaître toutes les propriétés qui en dérivent, et qui y sont si intimemet unies, que l'une d'elles n'y étant plus, nous puissions certainement conclure que cette essence n'y est pas, et que par conséquent la chose n'appartient point à cette espèce. Nous ne pouvons jamais connaître quel est précisément le nombre des propriétés qui dépendent de l'essence réelle de l'or, de sorte que l'une de ces propriétés venant à manquer dans tel ou tel sujet, l'essence réelle de l'or et par conséquent l'or ne fût point dans ce sujet, à moins que nous ne connussions l'essence de l'or lui-même, pour pouvoir par là déterminer cette espèce. Il faut supposer qu'ici par le mot d'*or*, je désigne une pièce particulière de matière comme la dernière guinée (150) qui a été frappée en Angleterre. Car si ce mot était pris ici dans sa signification ordinaire pour l'idée complexe que moi ou quelque autre appelons *or*, c'est-à-dire, pour l'essence nominale de l'*or*, ce serait un vrai galimatias ; tant il est difficile de faire voir la différente signification des mots et leur imperfection, lorsque nous ne pouvons le faire par le secours même des mots.

20. De tout cela il s'ensuit évidemment que les distinctions que nous faisons des substances en espèces, par différentes dénominations, ne sont nullement fondées sur leurs *essences réelles*, et que nous ne saurions prétendre les ranger et les réduire exactement à certaines espèces en conséquence de leurs différences essentielles et intérieures.

21. *Mais elles renferment telle collection qui est signifiée par le nom que nous leur donnons.* — Mais puisque nous avons besoin de termes généraux, comme il a été remarqué ci-dessus, quoique nous ne connaissions pas les *essences réelles* des choses, tout ce que nous pouvons faire, c'est d'assembler tel nombre d'idées simples que nous trouvons par expérience unies ensemble dans les choses existantes, et d'en faire une seule idée complexe. Bien que ce ne soit point là l'essence réelle d'aucune substance qui existe, c'est pourtant l'*essence spécifique* à laquelle appartient le nom que nous avons attaché à cette idée complexe, de sorte qu'on peut prendre l'un pour l'autre ; par où nous pouvons enfin éprouver la vérité de ces *essences nominales*. Par exemple, il y a des gens qui disent que l'étendue est l'essence du corps. S'il est ainsi, comme nous ne pouvons jamais nous tromper en mettant l'essence d'une chose pour la chose même, mettons dans le discours l'*étendue* pour le *corps*, et quand nous voulons dire que le corps se meut, disons que l'étendue se meut, et voyons comment cela ira. Quiconque dirait qu'une éten-

(150) Monnaie d'or qui a cours en Angleterre.

due met en mouvement une autre étendue par voie d'impulsion, montrerait suffisamment l'absurdité d'une telle notion. L'essence d'une chose est, par rapport à nous, toute l'idée complexe, comprise et désignée par un certain nom; et dans les substances, outre les différentes idées simples qui les composent, il y a une idée confuse de substance ou d'un soutien inconnu et d'une cause de leur union, qui en fait toujours une partie. C'est pourquoi l'essence du corps n'est pas la pure étendue, mais une *chose étendue et solide* (151); de sorte que dire qu'une chose étendue et solide en remue ou pousse une autre, c'est autant que si l'on disait qu'un corps remue ou pousse un autre corps. La première de ces expressions est autant intelligible que la dernière. De même, quand on dit qu'un animal raisonnable est capable de conversation, c'est autant que si l'on disait qu'un homme en est capable. Mais personne ne s'avisera de dire que la *raisonnabilité* (152) est capable de conversation, parce qu'elle ne constitue pas toute l'essence à laquelle nous donnons le nom d'*homme*.

22. *Les idées abstraites que nous formons des substances sont les mesures des espèces par rapport à nous. Exemple dans l'idée que nous avons de l'homme.* — Il y a des créatures dans le monde qui ont une forme pareille à la nôtre, mais qui sont velues, et n'ont point l'usage de la parole et de la raison. Il y a parmi nous des imbéciles qui ont parfaitement la même forme que nous, mais qui sont destitués de raison, et quelques-uns d'entre eux qui n'ont point aussi l'usage de la parole. Il y a des créatures, à ce qu'on dit, qui, avec l'usage de la parole, de la raison, et une forme semblable en toute autre chose à la nôtre, ont des queues velues; je m'en rapporte à ceux qui nous le racontent, mais au moins ne paraît-il pas contradictoire qu'il y ait de telles créatures. Il y en a d'autres dont les mâles n'ont point de barbe, et d'autres dont les femelles en ont. Si l'on demande si toutes ces créatures sont hommes ou non, si elles sont d'espèce humaine, il est visible que cette question se rapporte uniquement à l'*essence nominale;* car entre ces créatures-là celles à qui convient la définition du mot *homme*, ou l'idée complexe signifiée par ce nom, sont hommes: et les autres ne le sont point à qui cette idée complexe ne convient pas. Mais si la recherche roule sur l'*essence* supposée *réelle*, ou que l'on demande si la constitution intérieure de ces différentes créatures est *spécifiquement* différente, il nous est absolument impossible de répondre, puisque nulle partie de cette constitution intérieure n'entre dans notre *idée spécifique;* seulement nous avons raison de penser que là où les facultés ou la figure extérieure sont si différentes, la constitution intérieure n'est pas exactement la même. Mais c'est en vain que nous rechercherions quelle est la distinction que la différence spécifique met dans la constitution réelle et intérieure, tandis que nos mesures des espèces ne seront, comme elles sont à présent, que les idées abstraites que nous connaissons, et non la constitution intérieure, qui ne fait point partie de ces idées. La différence de poil sur la peau doit-elle être une marque d'une différente constitution intérieure et spécifique entre un imbécile et un magot, lorsqu'ils conviennent d'ailleurs par la forme et par le manque de raison et de langage? Le défaut de raison et de langage ne nous doit-il pas servir d'un signe de différentes constitutions et d'*espèces* réelles entre un imbécile et un homme raisonnable? Et ainsi du reste, si nous prétendons que la distinction des espèces soit justement établie sur la forme réelle et la constitution intérieure des choses . . . .

. . . .

24. Enfin il est évident que c'est des collections que les hommes font eux-mêmes des qualités sensibles, qu'ils composent les essences des différentes sortes de substances dont ils ont des idées, et que la plupart ne songent en aucune manière à leur structure intérieure et réelle, quand ils les réduisent à telles ou telles espèces: moins encore aucun d'eux a-t-il jamais pensé à certaines *formes substantielles*, si vous en exceptez ceux qui dans ce seul endroit du monde ont appris le langage de nos écoles. Cependant ces pauvres ignorants, qui, sans prétendre pénétrer dans les essences réelles, ou s'embarrasser l'esprit des formes substantielles, se contentent de connaître les choses une à une par leurs qualités sensibles, sont souvent mieux instruits de leurs différences, peuvent les distinguer plus exactement pour leur usage, et connaissent mieux ce qu'on peut faire de chacune en particulier, que ces docteurs subtils qui s'appliquent si fort à en pénétrer le fond, et qui parlent avec tant de confiance de quelque chose de plus caché et de plus essentiel que ces qualités sensibles, que tout le monde y peut voir sans peine.

(151) C'est ainsi que l'entendent les cartésiens. *La chose que nous concevons étendue en longueur, largeur et profondeur, est ce que nous nommons un corps*, dit Rohault dans sa *Physique* (chap. 2, art. 1). Lors donc que les cartésiens soutiennent que l'étendue est l'essence du corps, ils ne prétendent affirmer autre chose de l'étendue par rapport au corps, que ce que Locke dit ailleurs de la solidité par rapport au corps, que *de toutes les idées c'est celle qui paraît la plus essentielle et la plus étroitement unie au corps..... de sorte que l'esprit la regarde comme inséparablement attachée au corps, où qu'il soit, et de quelque manière qu'il soit modifié.*

(152) Ou faculté de raisonner. Quoique ces sortes de mots soient inconnus dans le monde, l'on doit en permettre l'usage, ce me semble, dans un ouvrage comme celui-ci. Je prends d'avance cette liberté, et je serai souvent obligé de la prendre dans la suite de ce travail, où l'auteur n'aurait pu faire connaître la meilleure partie de ses pensées, s'il n'eût inventé de nouveaux termes pour pouvoir exprimer des conceptions toutes nouvelles. Qui ne voit que je ne puis me dispenser de l'imiter en cela? C'est une liberté qu'ont prise Rohault, le P. Malebranche, et que messieurs de l'Académie royale des sciences prennent tous les jours.

25. *Les essences spécifiques sont faites par l'esprit.* — Mais, supposé que les essences réelles des substances pussent être découvertes par ceux qui s'appliqueraient soigneusement à cette recherche, nous ne saurions pourtant croire raisonnablement qu'en rangeant les choses sous des noms généraux, on se soit réglé par ces constitutions réelles et intérieures, ou par aucune autre chose que par leurs apparences qui se présentent naturellement; puisque dans tous les pays les langues ont été formées longtemps avant les sciences. Ce ne sont pas des philosophes, des logiciens ou telles autres gens, qui, après s'être bien tourmentés à penser aux formes et aux essences des choses, ont formé les noms généraux qui sont en usage parmi les différentes nations : mais plutôt dans toutes les langues, la plupart de ces termes d'une extension plus ou moins grande ont tiré leur origine et leur signification du peuple ignorant et sans lettres, qui a réduit les choses à certaines espèces, et leur a donné des noms en vertu des qualités sensibles qu'il y rencontrait, pour pouvoir les désigner aux autres lorsqu'elles n'étaient par présentes, soit qu'ils eussent besoin de parler d'une espèce, ou d'une seule chose en particulier.

26. *C'est pour cela qu'elles sont fort diverses et incertaines.*— Puis donc qu'il est évident que nous rangeons les substances sous différentes espèces et sous diverses dénominations selon leurs *essences nominales*, et non selon leurs *essences réelles;* ce qu'il faut considérer ensuite, c'est comment et par qui ces essences viennent à être faites. Pour ce qui est de ce dernier point, il est visible que c'est l'esprit qui est l'auteur de ces essences, et non la nature; parce que, si c'était un ouvrage de la nature, elles ne pourraient point être si différentes en différentes personnes, comme il est visible qu'elles sont. Car si nous prenons la peine de l'examiner, nous ne trouverons point que l'essence nominale d'aucune espèce de substances soit la même dans tous les hommes, non pas même celles qu'ils connaissent de la manière la plus intime. Il ne serait peut-être pas possible que l'idée abstraite à laquelle on a donné le nom d'*homme* fût différente en différents hommes, si elle était formée par la nature, et qu'à l'un elle fût un *animal raisonnable*, et à l'autre un *animal sans plume, à deux pieds avec de larges ongles*. Celui qui attache le nom d'*homme* à une idée complexe, composée de sentiment et de motion volontaire, jointe à un corps d'une telle forme, a par ce moyen une certaine essence de l'espèce qu'il appelle *homme;* et celui qui, après un plus profond examen, y ajoute la *raisonnabilité*, a une autre essence de l'espèce à laquelle il donne le même nom d'*homme;* de sorte qu'à l'égard de l'un d'eux, le même individu sera par là un véritable homme qui ne l'est point à l'égard de l'autre. Je ne pense pas qu'il se trouve à peine une seule personne qui convienne que cette stature droite, si connue, soit la différence essentielle de l'espèce qu'il désigne par le nom d'homme. Cependant il est visible qu'il y a bien des gens qui déterminent plutôt les espèces des animaux par leur forme extérieure que par leur naissance, puisqu'on a mis en question plus d'une fois si certains fœtus humains devaient être admis au baptême ou non, par la seule raison que leur configuration extérieure différait de la forme ordinaire des enfants, sans qu'on sût s'ils n'étaient point aussi capables de raison que des enfants jetés dans un autre moule, dont il s'en trouve quelques-uns qui, quoique d'une forme approuvée, ne sont jamais capables de faire voir, durant toute leur vie, autant de raison qu'il en paraît dans un singe ou un éléphant, et qui ne donnent jamais aucune marque d'être conduits par une âme raisonnable. D'où il paraît évidemment que la forme extérieure qu'on a seulement trouvé à dire, et non la faculté de raisonner, dont personne ne peut savoir si elle devait manquer dans son temps, a été rendue essentielle à l'espèce humaine. Et dans ces occasions les théologiens et les jurisconsultes les plus habiles, sont obligés de renoncer à leur définition d'*animal raisonnable*, et de mettre à la place quelque autre essence de l'espèce humaine. Ménage nous fournit (*Menagiana*, t. I, pag. 278) l'exemple d'un certain abbé de Saint-Martin qui mérite d'être rapporté ici. « Quand cet abbé de Saint-Martin, dit-il, vint au monde, il avait si peu la figure d'un homme qu'il ressemblait plutôt à un monstre. On fut quelque temps à délibérer si on le baptiserait. Cependant il fut baptisé, et on le déclara homme par provision, » c'est-à-dire jusqu'à ce que le temps eût fait connaître ce qu'il était : « Il était si disgracié de la nature qu'on l'a appelé toute sa vie *l'abbé Malotru*. Il était de Caen. » Voilà un enfant qui fut fort près d'être exclu de l'espèce humaine simplement à cause de sa forme. Il échappa à toute peine tel qu'il était; et il est certain qu'une figure un peu plus contrefaite l'en aurait privé pour jamais et l'aurait fait périr comme un être qui ne devait point passer pour un homme. Cependant on ne saurait donner aucune raison pourquoi une âme raisonnable n'aurait pu loger en lui, si les traits de son visage eussent été un peu plus altérés; pourquoi un visage un peu plus long, ou un nez plus plat, ou une bouche plus fendue n'auraient pu subsister, aussi bien que le reste de sa figure irrégulière, avec une âme et des qualités qui le rendirent capable, tout contrefait qu'il était, d'avoir une dignité dans l'Eglise.

27. Pour cet effet, je serais bien aise de savoir en quoi consistent les bornes précises et invariables de cette espèce. Il est évident à quiconque prend la peine de l'examiner, que la nature n'a fait, ni établi rien de semblable parmi les hommes. On ne peut s'empêcher de voir que l'essence réelle de telle ou telle sorte de substances nous est inconnue; et de là vient que nous sommes si indéterminés à l'égard des *essences nominales* que nous formons nous-mêmes, que si l'on interrogeait diverses personnes sur certains

fœtus qui sont difformes en venant au monde, pour savoir s'ils les croient hommes, il est hors de doute qu'on en recevrait différentes réponses; ce qui ne pourrait arriver si les essences nominales par où nous limitons et distinguons les espèces des substances, n'étaient point formées par les hommes avec quelque liberté, mais qu'elles fussent exactement copiées d'après des bornes précises que la nature eût établies, et par lesquelles elle eût distingué toutes les substances en certaines espèces. Qui voudrait, par exemple, entreprendre de déterminer de quelle espèce était ce monstre dont parle Licetus (liv. I, chap. 3), qui avait la tête d'un homme et le corps d'un pourceau, ou ces autres qui sur des corps d'hommes avaient des têtes de bêtes, comme de chiens, de chevaux, etc.? Si quelqu'une de ces créatures eût été conservée en vie et eût pu parler, la difficulté aurait été encore plus grande. Si le haut du corps jusqu'au milieu eût été de figure humaine, et que tout le reste eût représenté un pourceau, aurait-ce été un meurtre de s'en défaire? Ou bien aurait-il fallu consulter l'évêque pour savoir si un tel être était assez homme pour devoir être présenté sur les fonts, ou non, comme j'ai ouï dire que cela est arrivé en France il y a quelques années dans un cas à peu près semblable? Tant les bornes des espèces des animaux sont incertaines par rapport à nous, qui n'en pouvons juger que par les idées complexes que nous rassemblons nous-mêmes; et tant nous sommes éloignés de connaître certainement ce que c'est qu'un *homme*. Ce qui n'empêchera peut-être pas qu'on ne regarde comme une grande ignorance d'avoir aucun doute là-dessus. Quoi qu'il en soit, je pense être en droit de dire que, tant s'en faut que les bornes certaines de cette espèce soient déterminées, et que le nombre précis des idées simples qui en constituent l'essence nominale soit fixé et parfaitement connu, qu'on peut encore former des doutes fort importants sur cela; et je crois qu'aucune définition qu'on ait donnée jusqu'ici du mot *homme*, ni aucune description qu'on ait faite de cette espèce d'animal, ne sont assez parfaites ni assez exactes pour contenter une personne de bon sens qui approfondit un peu les choses, moins encore pour être reçue avec un consentement général, de sorte que partout les hommes voulussent s'y tenir pour la décision des cas concernant les productions qui pourraient arriver, et pour déterminer s'il faudrait conserver ces productions en vie, ou leur donner la mort, leur accorder ou leur refuser le baptême.

28. *Les essences nominales des substances ne sont pas formées si arbitrairement que celles des modes mixtes.* — Mais quoique ces essences nominales des substances soient formées par l'esprit, elles ne sont pourtant pas formées si arbitrairement que celles des *modes mixtes*. Pour faire une essence nominale il faut premièrement que les idées dont elle est composée aient une telle union, qu'elles ne forment qu'une idée, quelque complexe qu'elle soit, et en second lieu, que les idées particulières ainsi unies soient exactement les mêmes, sans qu'il y en ait ni plus ni moins. Pour la première de ces choses, lorsque l'esprit forme ses idées complexes des substances, il suit uniquement la nature, et ne joint ensemble aucunes idées qu'il ne suppose unies dans la nature. Personne n'allie le bêlement d'une brebis à une figure de cheval, ni la couleur du plomb à la pesanteur et à la *fixité* de l'or pour en faire des idées complexes de quelques substances réelles, à moins qu'il ne veuille se remplir la tête de chimères, et embarrasser ses discours de mots inintelligibles. Mais les hommes observant certaines qualités qui toujours existent et sont unies ensemble, en ont tiré des copies d'après nature, et de ces idées ainsi unies en ont formé leurs idées complexes des substances. Car encore que les hommes puissent faire telles idées complexes qu'ils veulent et leur donner tels noms qu'ils jugent à propos, il faut pourtant que lorsqu'ils parlent des choses réellement existantes, ils conforment jusqu'à un certain degré leurs idées aux choses dont ils veulent parler, s'ils souhaitent d'être entendus. Autrement, le langage des hommes serait tout à fait semblable à celui de Babel, et les mots dont chaque particulier se servirait, n'étant intelligibles qu'à lui-même, ils ne seraient plus d'aucun usage pour la conversation et pour les affaires ordinaires de la vie, si les idées qu'ils désignent ne répondaient en quelque manière aux communes apparences et conformités des substances, considérées comme réellement existantes.

29. *Quoiqu'elles soient fort imparfaites.* — En second lieu, quoique l'esprit de l'homme, en formant ses idées complexes des substances, n'en réunisse jamais qui n'existent ou ne soient supposées exister ensemble, et qu'ainsi il fonde véritablement cette union sur la nature même des choses, cependant *le nombre d'idées qu'il combine dépend de la différente application, industrie ou fantaisie de celui qui forme cette espèce de combinaison*. En général les hommes se contentent de quelque peu de qualités sensibles qui se présentent sans aucune peine; et souvent, pour ne pas dire toujours, ils en omettent d'autres qui ne sont ni moins importantes, ni moins fortement unies que celles qu'ils prennent. Il y a deux sortes de substances sensibles : l'une des corps organisés qui sont perpétués par semence, et dans ces substances la forme extérieure est la qualité sur laquelle nous nous réglons le plus, c'est la partie la plus caractéristique qui nous porte à en déterminer l'espèce. C'est pourquoi dans les *végétaux* et dans les *animaux*, une substance étendue et solide d'une telle ou telle figure sert ordinairement à cela : car quelque estime que certaines gens fassent de la définition d'*animal raisonnable* pour désigner l'homme, cependant si l'on trouvait une créature qui eût la faculté de parler et l'usage de la raison, mais qui ne participât point à la figure ordinaire de l'homme,

elle aurait beau être un animal raisonnable, l'on aurait, je crois, bien de la peine à la reconnaître pour un homme. Et si l'ânesse de Balaam eût discouru toute sa vie aussi raisonnablement qu'elle fit une fois avec son maître, je doute que personne l'eût jugée digne du nom d'*homme* ou reconnue de la même espèce que lui-même. Comme c'est sur la figure qu'on se règle le plus souvent pour déterminer l'espèce des *végétaux* et des animaux, de même à l'égard de la plupart des corps qui ne sont pas produits par semence, c'est à la couleur qu'on s'attache le plus. Ainsi, là où nous trouvons la couleur de l'*or*, nous sommes portés à nous figurer que toutes les autres qualités comprises dans notre idée complexes y sont aussi; de sorte que nous prenons communément ces deux qualités qui se présentent d'abord à nous, la figure et la couleur, pour des idées si propres à désigner différentes espèces, que, voyant un bon tableau, nous disons aussitôt, *C'est un lion, c'est une rose, c'est une coupe d'or* ou *d'argent;* et cela seulement à cause des diverses figures et couleurs représentées à l'œil par le moyen du pinceau.

30. *Elles peuvent pourtant servir pour la conversation ordinaire.* — Mais quoique cela soit assez propre à donner des conceptions grossières et confuses des choses, et à fournir des expressions et des pensées inexactes, cependant *il s'en faut bien que les hommes conviennent du nombre précis des idées simples ou des qualités qui appartiennent à une telle espèce de choses et qui sont désignées par le nom qu'on lui donne.* Et il n'y a pas sujet d'en être surpris, puisqu'il faut beaucoup de temps, de peine, d'adresse, une exacte recherche et un long examen pour trouver quelles sont ces idées simples qui sont constamment et inséparablement unies dans la nature, qui se rencontrent toujours ensemble dans le même sujet, et combien il y en a. La plupart des hommes n'ayant ni le temps ni l'inclination ou l'adresse qu'il faut pour porter sur cela leurs vues jusqu'à quelque degré tant soit peu raisonnable, se contentent de la connaissance de quelques apparences communes, extérieures et en fort petit nombre, par où ils puissent les distinguer aisément, et les réduire à certaines espèces pour l'usage ordinaire de la vie ; et ainsi, sans un plus ample examen, ils leur donnent des noms, ou se servent, pour les désigner, des noms qui sont déjà en usage. Or, quoique dans la conversation ordinaire ces noms passent assez aisément pour des signes de quelque peu de qualités communes qui coexistent ensemble, il s'en faut pourtant beaucoup que ces noms comprennent dans une signification déterminée un nombre précis d'idées simples, et encore moins toutes celles qui sont réellement unies dans la nature. Malgré tout le bruit qu'on a fait sur le *genre* et l'*espèce*, et malgré tant de discours qu'on a débités sur les différences spécifiques, quiconque considérera combien peu de mots il y a dont nous ayons des définitions fixes et déterminées, sera sans doute en droit de penser que les *formes* dont on a tant parlé dans les écoles, ne sont que de pures chimères qui ne servent en aucune manière à nous faire entrer dans la connaissance de la nature spécifique des choses. Et qui considérera combien il s'en faut que les noms des substances aient des significations sur lesquelles tous ceux qui les emploient soient parfaitement d'accord, aura sujet d'en conclure, qu'encore qu'on suppose que toutes les essences nominales des substances soient copiées d'après nature, elles sont pourtant toutes ou la plupart très-imparfaites, puisque l'amas de ces idées complexes est fort différent en différentes personnes, et qu'ainsi ces bornes des espèces sont telles qu'elles sont établies par les hommes, et non par la nature, si tant est qu'il y ait dans la nature de telles bornes fixes et déterminées. Il est vrai que plusieurs substances particulières sont formées de telle sorte par la nature, qu'elles ont de la ressemblance et de la conformité entre elles, et que c'est là un fondement suffisant pour les ranger sous certaines espèces. Mais cette réduction que nous faisons des choses en espèces déterminées, n'étant destinées qu'à leur donner des noms généraux et à les comprendre sous ces noms, je ne saurais voir comment en vertu de cette réduction on peut dire proprement que la nature fixe les bornes des espèces des choses. Ou si elle le fait, il est du moins visible que les limites que nous assignons aux espèces ne sont pas exactement conformes à celles qui ont été établies par la nature. Car dans le besoin que nous avons de noms généraux pour l'usage présent, nous ne nous mettons point en peine de découvrir parfaitement toutes ces qualités, qui nous feraient mieux connaître leurs différences et leurs conformités les plus essentielles : mais nous les distinguons nous-mêmes en espèces, en vertu de certaines apparences qui frappent les yeux de tout le monde, afin de pouvoir par des noms généraux communiquer plus aisément aux autres ce que nous en pensons. Car comme nous ne connaissons aucune substance que par le moyen des idées simples qui y sont unies, et que nous observons plusieurs choses particulières qui conviennent avec d'autres par plusieurs de ces idées simples, nous formons de cet amas d'idées notre *idée spécifique*, et lui donnons un nom général, afin que lorsque nous voulons enregistrer, pour ainsi dire, nos propres pensées, et discourir avec les autres hommes, nous puissions désigner par un son court tous les individus qui conviennent dans cette idée complexe, sans faire une énumération des idées simples dont elle est composée, pour éviter par là de perdre du temps et d'user nos poumons à faire de vaines et ennuyeuses descriptions ; ce que nous voyons que sont obligés de faire tous ceux qui veulent parler de quelque nouvelle espèce de choses qui n'ont point encore de nom.

31. *Les essences des espèces sont fort différentes sous un même nom.* — Mais quoique ces espèces de substances puissent assez bien passer dans la conversation ordinaire, il est

évident que l'idée complexe dans laquelle on remarque que plusieurs individus conviennent, est formée différemment par différentes personnes, plus exactement par les uns, et moins exactement par les autres, quelques-uns y comprenant un plus grand, et d'autres un plus petit nombre de qualités; ce qui montre visiblement que c'est un ouvrage de l'esprit. Un jaune éclatant constitue l'*or* à l'égard des enfants, d'autres y ajoutent la pesanteur, la malléabilité et la fusibilité, et d'autres encore, d'autres qualités qu'ils trouvent aussi constamment jointes à cette couleur jaune que sa pesanteur ou sa fusibilité. Car parmi toutes ces qualités et autres semblables, l'une a autant de droit que l'autre de faire partie de l'idée complexe de cette substance, où elles sont toutes réunies ensemble. C'est pourquoi différentes personnes, omettant dans ce sujet, ou y faisant entrer plusieurs idées simples, selon leurs différente application ou adresse à l'examiner, se font par là diverses essences de l'*or*, lesquelles doivent être, par conséquent, une production de leur esprit, et non de la nature.

32. *Plus nos idées sont générales, plus elles sont incomplètes.* — Si le nombre des idées simples qui composent l'essence nominale de la plus basse espèce, ou la première distribution des individus en espèces, dépend de l'esprit de l'homme qui assemble diversement ces idées, il est bien plus évident qu'il en est de même dans les classes les plus étendues qu'on appelle *genres* en terme de logique. En effet, ce ne sont que des idées qu'on rend imparfaites à dessein; car qui ne voit du premier coup d'œil que diverses qualités que l'on peut trouver dans les choses mêmes, sont exclues exprès des *idées génériques?* Comme l'esprit, pour former des idées générales qui puissent comprendre divers êtres particuliers, en exclut le temps, le lieu et les autres circonstances qui ne peuvent être communes à plusieurs individus; ainsi, pour former des idées encore plus générales, et qui comprennent différentes espèces, l'esprit en exclut les qualités qui distinguent ces espèces les unes des autres, et ne renferme dans cette nouvelle combinaison d'idées que celles qui sont communes à différentes espèces. La même commodité qui a porté les hommes à désigner par un seul nom les diverses pièces de cette matière jaune qui vient de la Guinée ou du Pérou, les engage aussi à inventer un seul nom qui puisse comprendre l'or, l'argent et quelques autres corps de différentes sortes : ce qu'on fait en omettant les qualités qui sont particulières à chaque espèce, et retenant une idée complexe, formée de celles qui sont communes à toutes ces espèces. Ainsi le nom de *métal* leur étant assigné, voilà un genre établi, dont l'essence n'est autre chose qu'une idée abstraite qui, contenant seulement la malléabilité et la fusibilité avec certains degrés de pesanteur et de fixité, en quoi quelques corps de différentes espèces conviennent, laisse à part la couleur et les autres qualités particulières à l'or, à l'argent et aux autres sortes de corps comprises sous le nom de *métal*. D'où il paraît évidemment, que, lorsque les hommes forment leurs *idées génériques* des substances, ils ne suivent pas exactement les modèles qui leur sont proposés par la nature; puisqu'on ne saurait trouver aucun corps qui renferme simplement la malléabilité et la fusibilité sans d'autres qualités qui en soient aussi inséparables que celles-là. Mais comme les hommes, en formant leurs idées générales, cherchent plutôt la commodité du langage et le moyen de s'exprimer promptement, par des signes courts et d'une certaine étendue, que de découvrir la vraie et précise nature des choses, telles qu'elles sont en elles-mêmes, ils se sont principalement proposé, dans la formation de leurs idées abstraites, cette fin, qui consiste à faire provision de noms généraux, et de différente étendue. De sorte que dans cette matière des *genres* et des *espèces*, le *genre* ou l'idée la plus étendue n'est autre chose qu'une conception partiale de ce qui est dans les espèces, et l'*espèce* n'est autre chose qu'une idée partiale de ce qui est dans chaque *individu*. Si donc quelqu'un s'imagine qu'un homme, un cheval, un animal, une plante, etc., sont distingués par des essences réelles formées par la nature, il doit se figurer la nature bien libérale de ces essences réelles, si elle en produit une pour le corps, une autre pour l'animal, et l'autre pour un cheval, et qu'il communique libéralement toutes ces essences à *Bucéphale*. Mais si nous considérons exactement ce qui arrive dans la formation de tous ces genres et de toutes ces espèces, nous trouverons qu'il ne fait rien de nouveau, mais que ces genres et ces espèces ne sont autre chose que des signes plus ou moins étendus, par où nous pouvons exprimer en peu de mots un grand nombre de choses particulières, en tant qu'elles conviennent dans des conceptions plus ou moins générales que nous avons formées dans cette vue. Et dans tout cela nous pouvons observer que le terme le plus général est toujours le nom d'une idée moins complexe, et que chaque genre n'est qu'une conception partiale de l'espèce qu'il comprend sous lui. De sorte que si ces idées générales et abstraites passent pour complètes, ce ne peut être que par rapport à une certaine relation établie entre elles et certains noms qu'on emploie pour les désigner, et non à l'égard d'aucune chose existante, en tant que formée par la nature.

33. *Tout cela est adapté à la fin du langage.* — Ceci est adapté à la véritable fin du langage, qui doit être de communiquer nos notions par le chemin le plus court et le plus facile qu'on puisse trouver. Car par ce moyen, celui qui veut discourir des choses en tant qu'elles conviennent dans l'idée complexe d'*étendue* et de *solidité*, n'a besoin que du mot de *corps* pour désigner tout cela. Celui qui à des idées en veut joindre d'autres signifiées par les mots de *vie*, de *sentiment* et de *mouvement spontané*, n'a besoin que d'employer le mot d'*animal* pour signifier tout ce qui participe à ces idées; et celui qui a formé une idée complexe d'un corps accompagné de vie, de

sentiment et de mouvement, auquel est jointe la faculté de raisonner avec une certaine figure, n'a besoin que de ce petit mot *homme* pour exprimer toutes les idées particulières qui répondent à cette idée complexe. Tel est le véritable usage du *genre* et de l'*espèce*, et c'est ce que les hommes font, sans songer en aucune manière aux *essences réelles*, ou *formes substantielles*, qui ne font point partie de nos connaissances quand nous pensons à ces choses, ni de la signification des mots dont nous nous servons en nous entretenant avec les autres hommes.

34. *Exemple dans les cassiowarys.* — Si je veux parler à quelqu'un d'une espèce d'oiseaux que j'ai vus depuis peu dans le parc de Saint-James, de trois ou quatre pieds de haut, dont la peau est couverte de quelque chose qui tient le milieu entre la plume et le poil, d'un brun obscur, sans ailes, mais qui au lieu d'ailes a deux ou trois petites branches semblables à des branches de genêt qui lui descendent au bas du corps, avec de longues et grosses jambes, des pieds armés seulement de trois griffes, et sans queue, je dois faire cette description par où je puis me faire entendre aux autres. Mais quand on m'a dit que *cassiowary* (*casoar*), est le nom de cet animal, je puis alors me servir de ce mot pour désigner dans le discours toutes mes idées complexes comprises dans la description qu'on vient de voir, quoiqu'en vertu de ce mot, qui est présentement devenu un nom spécifique, je ne connaisse pas mieux la constitution ou l'essence réelle de cette sorte d'animaux que je la connaissais auparavant, et que selon toutes les apparences j'eusse autant de connaissance de la nature de cette espèce d'oiseaux avant que d'en avoir appris le nom, que plusieurs Français en ont des *cygnes* ou des *hérons*, qui sont des noms spécifiques, fort connus, de certaines sortes d'oiseaux assez communs en France.

35. *Ce sont les hommes qui déterminent les espèces des choses.* — Il paraît par ce que je viens de dire, que *ce sont les hommes qui forment les espèces des choses.* Car comme ce ne sont que les différentes essences qui constituent les différentes espèces, il est évident que ceux qui forment ces idées abstraites qui constituent les essences nominales, forment par même moyen les espèces. Si l'on trouvait un corps qui eût toutes les autres qualités de l'or, excepté la malléabilité, on mettrait sans doute en question s'il serait de l'or ou non, c'est-à-dire s'il serait de cette espèce. Et cela ne pourrait être déterminé que par l'idée abstraite à laquelle chacun en particulier attache le nom d'*or*, en sorte que ce corps là serait de véritable or, et appartiendrait à cette espèce par rapport à celui qui ne renferme pas la malléabilité dans l'essence nominale qu'il désigne par le mot d'*or;* et au contraire il ne serait pas de l'or véritable ou de cette espèce à l'égard de celui qui renferme la malléabilité dans l'idée spécifique qu'il a de l'or. Qui est-ce, je vous prie, qui fait ces diverses espèces, même sous un seul et même nom, sinon ceux qui forment deux différentes idées abstraites, qui ne sont pas exactement composées de la même collection de qualités? Et qu'on ne dise pas que c'est une pure supposition d'imaginer qu'il puisse exister un corps, dans lequel, excepté la malléabilité, l'on puisse trouver les autres qualités ordinaires de l'or; puisqu'il est certain que l'or lui-même est quelquefois si *aigre* (comme parlent les artisans) qu'il ne peut non plus résister au marteau que le verre. Ce que nous avons dit que l'un renferme la malléabilité dans l'idée complexe à laquelle il attache le nom d'or, et que l'autre l'omet, on peut le dire de sa pesanteur particulière, de sa fixité et de plusieurs autres semblables qualités; car quoi que ce soit qu'on exclue ou qu'on admette, c'est toujours l'idée complexe à laquelle le nom est attaché qui constitue l'espèce; et dès là qu'une portion particulière de matière répond à cette idée, le nom de l'espèce lui convient véritablement, et elle est de cette espèce; c'est de l'or véritable, c'est un parfait métal. Il est visible que cette détermination des espèces dépend de l'esprit de l'homme qui forme telle idée complexe.

36. *La nature fait la ressemblances des choses.* — Voici donc en un mot tout le mystère. La nature produit plusieurs choses particulières qui conviennent entre elles en plusieurs qualités sensibles, et probablement aussi par leur forme et constitution intérieure : mais ce n'est pas cette essence réelle qui les distingue en espèces; ce sont les hommes, qui prenant occasion des qualités qu'ils trouvent unies dans les choses particulières, auxquelles ils remarquent que plusieurs individus participent également, les réduisent en espèces par rapport aux noms qu'ils leur donnent, afin d'avoir la commodité de se servir de signes d'une certaine étendue, sous lesquels les individus viennent à être rangés comme sous autant d'étendards, selon qu'ils sont conformes à telle ou telle idée abstraite : de sorte que celui-ci est du régiment bleu, celui-là du régiment rouge; ceci est un homme, cela un singe : c'est là, dis-je, à quoi se réduit, à mon avis, tout ce qui concerne le *genre* et l'*espèce*.

37. Je ne dis pas que dans la constante production des êtres particuliers, la nature les fasse toujours nouveaux et différents. Elle les fait, au contraire, fort semblables l'un à l'autre; ce qui, je crois, n'empêche pourtant pas qu'il ne soit vrai que *les bornes des espèces sont établies par les hommes*, puisque les essences des espèces qu'on distingue par différents noms sont formées par les hommes, comme il a été prouvé, et qu'elles sont rarement conformes à la nature intérieure des choses d'où elles sont déduites. Et par conséquent nous pouvons dire avec vérité que cette réduction des choses, en certaines espèces, est l'ouvrage de l'homme.

38. *Chaque idée abstraite est une essence.* — Une chose qui, je m'assure, paraîtra fort étrange dans cette doctrine, c'est qu'il suivra de ce qu'on vient de dire, que *chaque idée abstraite qui a un certain nom forme*

une espèce distincte. Mais que faire à cela, si la vérité le veut ainsi? Car il faut que cela reste de cette manière, jusqu'à ce que quelqu'un nous puisse montrer les espèces des choses, limitées et distinguées par quelque autre marque, et nous faire voir que les termes généraux ne signifient pas nos idées abstraites, mais quelque chose qui en est différent. Je voudrais bien savoir pourquoi un *bichon* et un *lévrier* ne sont pas des espèces aussi distinctes qu'un *épagneul* et un *éléphant*. Nous n'avons pas autrement l'idée de la différente essence d'un éléphant et d'un épagneul, que nous en avons de la différente essence d'un bichon et d'un lévrier; car toute la différence essentielle par où nous connaissons ces animaux, et les distinguons les uns des autres, consiste uniquement dans le différent amas d'idées simples auquel nous avons donné ces différents noms.

39. *La formation des genres et des espèces se rapporte aux noms généraux.* — Outre l'exemple de la glace et de l'eau que nous avons rapporté ci-dessus, en voici un fort familier par où il sera aisé de voir combien la formation des genres et des espèces a du rapport aux noms généraux, et combien les noms généraux sont nécessaires, si ce n'est pour donner l'existence à une espèce, du moins pour la rendre complète, et la faire passer pour telle. Une montre qui ne marque que les heures, et une montre sonnante ne sont qu'une seule espèce à l'égard de ceux qui n'ont qu'un nom pour les désigner: mais à l'égard de celui qui a le nom de *montre* pour désigner la première, et celui d'*horloge* pour signifier la dernière, avec les différentes idées complexes auxquelles ces noms appartiennent, ce sont, par rapport à lui, des espèces différentes. On dira peut-être que la disposition intérieure est différente dans ces deux machines dont un horloger a une idée fort distincte. Qu'importe? Il est pourtant visible qu'elles ne sont qu'une espèce par rapport à l'horloger, tandis qu'il n'a qu'un seul nom pour les désigner. Car qu'est-ce qui suffit dans la disposition intérieure pour faire une nouvelle espèce? Il y a des montres à quatre roues, et d'autres à cinq, est-ce là une différence spécifique par rapport à l'ouvrier? Quelques-unes ont des cordes et des fusées, et d'autres n'en ont point : quelques-unes ont le balancier libre, et d'autres conduits par un ressort fait en ligne spirale, et d'autres par des soies de pourceau. Quelqu'une de ces choses ou toutes ensemble suffisent-elles pour faire une différence spécifique à l'égard de l'ouvrier qui connaît chacune de ces différences en particulier, et plusieurs autres qui se trouvent dans la constitution intérieure des montres? Il est certain que chacune de ces choses diffère réellement du reste ; mais de savoir si c'est une différence essentielle et spécifique, ou non, c'est une question dont la décision dépend uniquement de l'idée complexe à laquelle le nom de *montre* est appliqué. Tandis que toutes ces choses conviennent dans l'idée que ce nom signifie, et que ce nom ne comprend pas différentes espèces sous lui en qualité de terme *générique*, il n'y a entre elles ni différence essentielle, ni spécifique. Mais si quelqu'un veut faire de plus petites divisions fondées sur les différences qu'il connaît dans la configuration intérieure des montres, et donner des noms à ces idées complexes, formées sur ces précisions, il peut le faire; et en ce cas-là ce seront tout autant de nouvelles espèces à l'égard de ceux qui ont ces idées et qui leur assignent des noms particuliers . de sorte qu'en vertu de ces différences ils peuvent distinguer les montres en toutes ces diverses espèces; et alors le mot de *montre* sera un terme générique. Cependant ce ne seraient pas des espèces distinctes par rapport à des gens qui n'étant point horlogers ignoreraient la composition intérieure des montres, et n'en auraient point d'autre idée que comme d'une machine d'une certaine forme extérieure, d'une telle grosseur, qui marque les heures par le moyen d'une aiguille. Tous ces autres noms ne seraient à leur égard qu'autant de termes synonymes pour exprimer la même idée, et ne signifieraient autre chose qu'une *montre*. Il en est justement de même dans les choses naturelles. Il n'y a personne, je m'assure, qui doute que les roues ou les ressorts (si j'ose m'exprimer ainsi) qui agissent intérieurement dans un homme raisonnable et dans un imbécile ne soient différents, de même qu'il y a de la différence entre la forme d'un singe et celle d'un imbécile. Mais de savoir si l'une de ces différences, ou toutes deux sont essentielles ou spécifiques, nous ne saurions le connaître que par la conformité ou non conformité qu'un imbécile et un singe ont avec l'idée complexe qui est signifiée par le mot *homme;* car c'est uniquement par là qu'on peut déterminer si l'un de ces êtres est *homme:* s'ils le sont tous deux, ou s'ils ne le sont ni l'un ni l'autre.

40. *Les espèces des choses artificielles sont moins confuses que celles des naturelles.*— Il est aisé de voir par tout ce que nous venons de dire, la raison pourquoi dans les espèces de choses artificielles il y a en général moins de confusion et d'incertitude que dans celles des choses naturelles. C'est qu'une chose artificielle étant un ouvrage d'homme que l'artisan s'est proposé de faire, et dont par conséquent l'idée lui est fort connue, on suppose que le nom de la chose n'emporte point d'autre idée ni d'autre essence que ce qui peut être certainement connu et qu'il n'est pas fort malaisé de comprendre. Car l'idée ou l'essence des différentes sortes de choses artificielles ne consistant pour la plupart que dans une certaine figure déterminée des parties sensibles, et quelquefois dans le mouvement qui en dépend (ce que l'artisan opère sur la matière selon qu'il le trouve nécessaire à la fin qu'il se propose), il n'est pas au-dessus de la portée de nos facultés de nous en former une certaine idée; et par là de fixer la signification des noms qui distinguent les différentes espèces des choses artificielles, avec moins d'incertitude, d'obscurité et d'équi-

voque que nous ne pouvons le faire à l'égard des choses naturelles, dont les différences et les opérations dépendent d'un mécanisme que nous ne saurions découvrir.

41. *Les choses artificielles sont de diverses espèces distinctes.* — J'espère qu'on n'aura pas de peine à me pardonner la pensée où je suis, que les choses artificielles sont de diverses espèces distinctes, aussi bien que les naturelles, puisque je les trouve rangées aussi nettement et aussi distinctement en différentes sortes par le moyen de différentes idées abstraites, et des noms généraux qu'on leur assigne, lesquels sont aussi distincts l'un de l'autre que ceux qu'on donne aux substances naturelles. Car pourquoi ne croirions-nous pas qu'une ***montre*** et un ***pistolet*** sont deux espèces distinctes l'une de l'autre, aussi bien qu'un cheval et un chien, puisqu'elles sont représentées à notre esprit par des idées distinctes, et aux autres hommes par des dénominatons distinctes?

42. *Les seules substances ont des noms propres.* — Il faut de plus remarquer, à l'égard des substances, que de toutes les diverses sortes d'idées que nous avons, ce sont les seules qui aient des noms propres, par où l'on ne désigne qu'une seule chose particulière. Et cela parce que, dans les idées simples, dans les modes et dans les relations il arrive rarement que les hommes aient occasion de faire souvent mention d'aucune telle idée individuelle et particulière lorsqu'elle est absente. Outre que la plus grande partie des modes mixtes étant des actions qui périssent dès leur naissance, elles ne sont pas capables d'une longue durée, ainsi que les substances qui sont des agents et dans lesquelles les idées simples qui forment les idées complexes, désignées par un nom particulier, subsistent longtemps unies ensemble.

53. *Difficulté qu'il y a à traiter des mots.* — Je suis obligé de demander pardon à mon lecteur pour avoir discouru si longtemps sur ce sujet, et peut être avec quelque obscurité. Mais je le prie en même temps de considérer combien il est difficile de faire entrer une autre personne par le secours des paroles dans l'examen des choses mêmes, lorsqu'on vient à les dépouiller de ces différences spécifiques que nous avons accoutumé de leur attribuer. Si je ne nomme pas ces choses, je ne dis rien; et si je les nomme, je les range par là sous quelque espèce particulière, et je suggère à l'esprit l'ordinaire idée abstraite de cette espèce-là, par où je traverse mon propre dessein. Car de parler d'un ***homme*** et de renoncer en même temps à la signification du nom d'***homme***, qui est l'idée complexe qu'on y attache communément, et de prier le lecteur de considérer l'***homme*** comme il est en lui-même et selon qu'il est distingué réellement des autres par sa constitution intérieure ou essence réelle, c'est-à-dire par quelque chose qu'il ne connaît pas, c'est, ce semble, un vrai badinage. Et cependant c'est ce que ne peut se dispenser de faire quiconque veut parler des essences ou espèces, supposées réelles, et tant qu'on les croit formées par la nature; quand ce ne serait que pour faire entendre qu'une telle chose, signifiée par les noms généraux dont on se sert pour désigner les substances, n'existe nulle part. Mais parce qu'il est difficile de conduire l'esprit de cette manière, en se servant des noms connus et familiers, permettez-moi de proposer encore un exemple qui fasse connaître plus clairement les différentes vues sous lesquelles l'esprit considère les noms et les idées spécifiques, et de montrer comment les idées complexes des ***modes*** ont quelquefois du rapport à des ***archétypes*** qui sont dans l'esprit de quelque autre être intelligent, ou, ce qui est la même chose, à la signification que d'autres attachent aux noms dont on se sert communément pour désigner ces modes; et comment ils ne se rapportent quelquefois à aucun archétype. Permettez-moi aussi de faire voir comment l'esprit rapporte toujours ses idées des ***substances***, ou aux substances mêmes, ou à la signification de leurs noms, comme à des archétypes; et d'expliquer nettement quelle est la nature des espèces ou de la réduction des choses en espèces, selon que nous la comprenons et que nous la mettons en usage; et quelle est la nature des essences qui appartiennent à ces espèces, ce qui peut-être contribue beaucoup plus qu'on ne croit d'abord à découvrir quelle est l'étendue et la certitude de nos connaissances.

44. *Exemple de modes mixtes dans les mots kinneah et niouph.* — Supposons Adam dans l'état d'un homme fait, doué d'un esprit solide, mais dans un pays étranger, environné de choses qui lui sont toutes nouvelles et inconnues, sans autres facultés, pour en acquérir la connaissance, que celles qu'un homme de cet âge a présentement. Il voit Lamech plus triste qu'à l'ordinaire, et il se figure que cela vient du soupçon qu'il a conçu que sa femme Adah, qu'il aime passionnément, n'ait trop d'amitié pour un autre homme. Adam communique ces pensées-là à Eve, et lui recommande de prendre garde qu'Adah ne fasse quelque folie, et dans cet entretien qu'il a avec Eve, il se sert de ces deux mots nouveaux ***kinneah*** et ***niouph***. Il paraît dans la suite qu'Adam s'est trompé; car il trouve que la mélancolie de Lamech vient d'avoir tué un homme. Cependant les deux mots ***kinneah*** et ***niouph*** ne perdent point leurs significations distinctes, le premier signifiant le soupçon qu'un mari a de l'infidélité de sa femme, et l'autre l'acte par lequel une femme commet cette infidélité. Il est évident que voilà deux différentes idées complexes de ***modes mixtes***, désignées par des noms particuliers, deux espèces distinctes d'actions essentiellement différentes. Cela étant, je demande en quoi consistaient les essences de ces deux espèces distinctes d'actions. Il est visible qu'elles consistaient dans une combinaison précise d'idées simples, différente dans l'une et dans l'autre. Mais l'idée complexe qu'Adam avait dans l'esprit et qu'il nomme ***kinneah***, était-elle complète ou non? Il est évident qu'elle était complète : car

étant une combinaison d'idées simples qu'il avait assemblées volontairement sans rapport à aucun archétype, sans avoir égard à aucune chose qu'il prît pour modèle d'une telle combinaison, l'ayant formée lui-même par abstraction et lui ayant donné le nom de *kinneah* pour exprimer en abrégé aux autres hommes par ce seul son toutes les idées simples contenues et unies dans cette idée complexe, il suit nécessairement de là que c'était une idée complète. Comme cette combinaison avait été formée par un pur effet de sa volonté, elle renfermait tout ce qu'il avait dessein qu'elle renfermât, et par conséquent elle ne pouvait qu'être parfaite et complète, puisqu'on ne pouvait supposer qu'elle se rapportât à aucun autre archétype qu'elle dût représenter.

45. Ces mots *kinneah* et *niouph* furent introduits par degrés dans l'usage ordinaire, et alors le cas fut un peu différent. Les enfants d'Adam avaient les mêmes facultés, et par conséquent le même pouvoir qu'il avait, d'assembler dans leur esprit telles idées complexes de *modes mixtes* qu'ils trouvaient à propos, d'en former des abstractions, et d'instituer tels sons qu'ils voulaient pour les désigner. Mais parce que l'usage des noms consiste à faire connaître aux autres les idées que nous avons dans l'esprit, on ne peut en venir là que lorsque le même signe signifie la même idée dans l'esprit de deux personnes qui veulent s'entre-communiquer leurs pensées et discourir ensemble. Ainsi ceux d'entre les enfants d'Adam qui trouvèrent ces deux mots, *kinneah* et *niouph*, reçus dans l'usage ordinaire, ne pouvaient pas les prendre pour de vains sons qui ne signifiaient rien, mais ils devaient conclure nécessairement qu'ils signifiaient quelque chose, certaines idées déterminées des idées abstraites, puisque c'étaient des noms généraux; lesquelles idées abstraites étaient des essences de certaines espèces distinguées de toute autre par ces noms-là. Si donc ils voulaient se servir de ces mots comme de noms d'espèces déjà établies et reconnues d'un commun consentement, ils étaient obligés de conformer les idées qu'ils formaient en eux-mêmes comme signifiées par ces noms-là aux idées qu'elles signifiaient dans l'esprit des autres hommes, comme à leurs véritables modèles. Et dans ce cas, les idées qu'ils se formaient de ces modes complexes étaient sans doute sujettes à être incomplètes, parce qu'il peut arriver facilement que ces sortes d'idées et surtout celles qui sont composées de combinaisons de quantité d'idées, ne répondent pas exactement aux idées qui sont dans l'esprit des autres hommes qui se servent des mêmes noms. Mais à cela il y a pour l'ordinaire un remède tout prêt, qui est de prier celui qui se sert d'un mot que nous n'entendons pas, de nous en dire la signification ; car il est aussi impossible de savoir certainement ce que les mots de *jalousie* et d'*adultère*, qui, je crois, répondent aux mots hébreux *kinneah* et *niouph*, signifient dans l'esprit d'un autre homme avec qui je m'entretiens de ces choses, qu'il était impossible, dans le commencement du langage, de savoir ce que *kinneah* et *niouph* signifiaient dans l'esprit d'un autre homme sans en avoir entendu l'explication, puisque ce sont des signes arbitraires dans l'esprit de chaque personne en particulier.

46. *Exemple des substances dans le mot zahab.* — Considérons présentement de la même manière les noms des substances, dans la première application qui en fut faite. Un des enfants d'Adam courant çà et là sur des montagnes découvre par hasard une substance éclatante qui lui frappe agréablement la vue. Il la porte à Adam, qui, après l'avoir considérée, trouve qu'elle est dure, d'un jaune fort brillant et d'une extrême pesanteur. Ce sont peut-être là toutes les qualités qu'il y remarque d'abord : et formant par abstraction une idée complexe, composée d'une substance qui a cette particulière couleur jaune, et une très-grande pesanteur par rapport à sa masse, il lui donne le nom de *zahab*, pour désigner par ce mot toutes les substances qui ont ces qualités sensibles. Il est évident que dans ce cas Adam agit d'une tout autre manière qu'il n'a fait en formant des idées de *modes mixtes* auxquelles il a donné les noms de *kinneah* et *niouph*. Car dans ce dernier cas il joignit ensemble, par le seul secours de son imagination, des idées qui n'étaient point prises de l'existence d'aucune chose, et leur donna des noms qui pussent servir à désigner tout ce qui se trouverait conforme à ces idées abstraites qu'il avait formées, sans considérer si aucune telle chose existait ou non. Là le modèle était purement de son invention. Mais lorsqu'il se forme une idée de cette nouvelle substance, il suit un chemin tout opposé, car il y a en cette occasion un modèle formé par la nature : de sorte que voulant se le représenter à lui-même par l'idée qu'il en a lors même que ce modèle est absent, il ne fait entrer dans son idée complexe nulle idée simple dont la perception ne lui vienne de la chose même. Il a soin que son idée soit conforme à cet archétype, et veut que le nom exprime une idée qui ait une telle conformité.

47. Cette portion de matière qu'Adam désigna ainsi par le terme de *zahab*, étant entièrement différente de toute autre qu'il eut vue auparavant, il ne se trouvera, je crois, personne qui nie qu'elle ne constitue une espèce distincte qui a son essence particulière, et que le mot de *zahab* ne soit le signe de cette espèce, et un nom qui appartient à toutes les choses qui participent à cette essence. Or il est visible qu'en cette occasion l'essence qu'Adam désigna par le nom de *zahab* ne comprenait autre chose qu'un corps dur, brillant, jaune et fort pesant. Mais la curiosité naturelle à l'esprit de l'homme, qui ne saurait se contenter de la connaissance de ces qualités superficielles, engage Adam à considérer cette matière de plus près. Pour cet effet, il la frappe avec un caillou pour voir ce qu'on y peut découvrir en dedans. Il trouve qu'elle cède aux coups, mais qu'elle

n'est pas aisément divisée en morceaux, et qu'elle se plie sans se rompre. La ductilité ne doit-elle pas, après cela, être ajoutée à son idée précédente, et faire partie de l'essence de l'espèce qu'il désigne par le terme de *zahab?* De plus particulières expériences y découvrent la fusibilité et la fixité. Ces dernières propriétés ne doivent-elles pas entrer aussi dans l'idée complexe qu'emporte le mot de *zahab*, par la même raison que toutes les autres y ont été admises? Si l'on dit que non, comment fera-t-on voir que l'une doit être préférée à l'autre? Que s'il faut admettre celles-là, dès lors toute autre propriété que de nouvelles observations feront connaître dans cette matière, doit par la même raison faire partie de ce qui constitue cette idée complexe, signifiée par le mot de *zahab*, et être par conséquent l'essence de l'espèce qui est désignée par ce nom-là : et comme ces propriétés sont infinies, il est évident qu'une idée formée de cette manière sur un tel archétype sera toujours incomplète.

48. *Les idées des substances sont imparfaites, et à cause de cela, diverses.* — Mais ce n'est pas tout : il suivrait encore de là que les noms des substances auraient non-seulement différentes significations dans la bouche de diverses personnes (ce qui est effectivement), mais qu'on le supposerait ainsi, ce qui répandrait une grande confusion dans le langage. Car si chaque qualité que chacun découvrirait dans quelque matière que ce fût était supposée faire une partie nécessaire de l'idée complexe signifiée par le nom commun qui lui est donné, il suivrait nécessairement de là que les hommes doivent supposer que le même mot signifie différentes choses en différentes personnes, puisqu'on ne peut douter que diverses personnes ne puissent avoir découvert plusieurs qualités dans des substances de la même dénomination, que d'autres ne connaissent en aucune manière.

49. *Pour fixer leur espèce, on suppose une essence réelle.* — Pour éviter cet inconvénient, certaines gens ont supposé une essence réelle, attachée à chaque espèce d'où découlent toutes ces propriétés; et ils prétendent que les noms dont ils se servent pour désigner les espèces signifient ces sortes d'essences. Mais comme ils n'ont aucune idée de cette essence réelle dans les substances, et que leurs paroles ne signifient que les idées qu'ils ont dans l'esprit, cet expédient n'aboutit à autre chose qu'à mettre le nom ou le son à la place de la chose qui a cette essence réelle, sans savoir ce que c'est que cette essence : et c'est là effectivement ce que font les hommes quand ils parlent des espèces des choses, en supposant qu'elles sont établies par nature, et distinguées par leurs essences réelles.

50. *Cette supposition n'est d'aucun usage.* — Et pour cet effet, quand nous disons que tout or est fixé, examinons ce qu'emporte cette affirmation. Ou cela veut dire que la *fixité* est une partie de la définition, une partie de l'essence nominale que le mot *or* signifie; et par conséquent cette affirmation, *tout or est fixe*, ne contient autre chose que la signification du terme d'*or*. Ou bien cela signifie que la fixité ne faisant pas partie de la définition du mot *or*, c'est une propriété de cette substance même; auquel cas il est visible que le mot *or* tient la place d'une substance qui a l'essence réelle d'une espèce de choses formée par la nature : substitution qui donne à ce mot une signification si confuse et si incertaine, qu'encore que cette proposition, *l'or est fixe*, soit en ce sens une affirmation de quelque chose de réel, c'est pourtant une vérité qui nous échappera toujours dans l'application particulière que nous en voudrons faire; et ainsi elle est incertaine et n'a aucun usage réel. Mais quelque vrai qu'il soit que tout or, c'est-à-dire tout ce qui a l'essence réelle de l'*or*, est fixé, à quoi sert cela, puisqu'à prendre la chose en ce sens, nous ignorons ce que c'est qui est ou n'est pas or? Car si nous ne connaissons pas l'essence réelle de l'or, il est impossible que nous connaissions quelle particule de matière a cette essence, et par conséquent si telle particule de matière est véritable or, ou non.

51. *Conclusion.* — Pour conclure : la même liberté qu'Adam eut au commencement de former telles idées complexes de *modes mixtes* qu'il voulait, sans suivre aucun autre modèle que ses propres pensées, tous les hommes l'ont eue depuis ce temps-là, et la même nécessité qui fut imposée à Adam de conformer ses idées des substances aux choses extérieures, s'il ne voulait point se tromper volontairement lui-même, cette même nécessité a été depuis imposée à tous les hommes. De même la liberté qu'Adam avait d'attacher un nouveau nom à quelque idée que ce fût, chacun l'a encore aujourd'hui, et surtout ceux qui font une langue, si l'on peut imaginer de telles personnes; nous avons, dis-je, aujourd'hui ce même droit, mais avec cette différence, que dans les lieux où les hommes unis en société ont déjà une langue établie parmi eux, il ne faut changer la signification des mots qu'avec beaucoup de circonspection et le moins qu'on peut, parce que les hommes étant déjà pourvus de noms pour désigner leurs idées, et l'usage ordinaire ayant approprié des noms connus à certaines idées, ce serait une chose fort ridicule que d'affecter de leur donner un sens différent de celui qu'ils ont déjà. Celui qui a de nouvelles notions se hasardera peut-être quelquefois de faire de nouveaux termes pour les exprimer; mais on regarde cela comme une espèce de hardiesse, et il est incertain si jamais l'usage ordinaire les autorisera. Mais dans les entretiens que nous avons avec les autres hommes, il faut nécessairement faire en sorte que les idées que nous désignons par les mots ordinaires d'une langue soient conformes aux idées qui sont exprimées par ces mots-là dans leur signification propre et connue, ce que j'ai déjà expliqué au long; ou bien il faut faire connaître distinctement le nouveau sens que nous leur donnons.

VII. — Des particules.

1. *Les particules lient les parties des propositions ou les propositions entières.* — Outre les mots qui servent à nommer les idées qu'on a dans l'esprit, il y en a un grand nombre d'autres, qu'on emploie pour signifier la connexion que l'esprit met entre les idées ou les propositions qui composent le discours. Lorsque l'esprit communique ses pensées aux autres il n'a pas seulement besoin de signes qui marquent les idées qui se présentent alors à lui, mais d'autres encore pour désigner ou faire connaître quelque action particulière qu'il fait lui-même, et qui dans ce temps-là se rapporte à ces idées. C'est ce qu'il peut faire en diverses manières : *Cela est, cela n'est pas*, sont les signes généraux dont l'esprit se sert en affirmant ou en niant. Mais, outre l'affirmation et la négation, sans quoi il n'y a ni vérité ni fausseté dans les paroles, lorsque l'esprit veut faire connaître ses pensées aux autres, il lie non-seulement les parties des propositions, mais des sentences entières l'une à l'autre dans toutes leurs différentes relations et dépendances, afin d'en faire un discours suivi.

2. *C'est dans le bon usage des particules que consiste l'art de bien parler.* — Or ces mots par lesquels l'esprit exprime cette liaison qu'il donne aux différentes affirmations ou négations, pour en faire un raisonnement continué, ou une narration suivie, on les appelle en général des *particules ;* et c'est de la juste application qu'on en fait que dépend principalement la clarté et la beauté du style. Pour qu'un homme pense bien, il ne suffit pas qu'il ait des idées claires et distinctes en lui-même, ni qu'il observe la convenance ou la disconvenance qu'il y a entre quelques-unes de ces idées, il doit encore lier ses pensées, et remarquer la dépendance que ses raisonnements ont l'un avec l'autre. Et pour bien exprimer ces sortes de pensées, rangées méthodiquement, et enchaînées l'une à l'autre par des raisonnements suivis, il lui faut des termes qui montrent la *connexion*, la *restriction*, la *distinction*, l'*opposition*, l'*emphase*, etc., qu'il met dans chaque partie respective de son discours. Que si l'on vient à se méprendre dans l'application de ces particules, on embarrasse celui qui écoute, bien loin de l'instruire. Voilà pourquoi ces mots, qui par eux-mêmes, ne sont point effectivement le nom d'aucune idée, sont d'un usage si constant et si indispensable dans la langue, et servent si fort aux hommes pour se bien exprimer.

3. *Les particules servent à montrer quel rapport l'esprit met entre ses pensées.* — Cette partie de la grammaire qui traite des particules a peut-être été aussi négligée que quelques autres ont été cultivées avec trop d'exactitude. Il est aisé d'écrire l'un après l'autre des *cas* et des *genres*, des *modes* et des *temps*, des *gérondifs* et des *supins*. C'est à quoi l'on s'est attaché avec grand soin ; et dans quelques langues on a aussi rangé les particules sous différents chefs avec une extrême apparence d'exactitude. Mais quoique les *prépositions*, les *conjonctions*, etc., soient des noms fort connus dans la grammaire, et que les particules qu'on renferme sous ces titres soient rangées exactement sous des subdivisions distinctes ; cependant qui voudra montrer le véritable usage des particules, leur force et toute l'étendue de leurs significations, ne doit pas se borner à parcourir ces catalogues : il faut qu'il prenne un peu plus de peine, qu'il réfléchisse sur ses propres pensées, et qu'il observe avec la dernière exactitude les différentes formes que son esprit prend en discourant.

4. Et pour expliquer ces mots, il ne suffit pas de les rendre, comme on fait ordinairement dans les dictionnaires par des mots d'une autre langue qui approchent le plus de leur signification ; car pour l'ordinaire il est aussi malaisé de comprendre dans une langue que dans l'autre ce qu'on entend précisément par ces mots-là. Ce sont tout autant de *marques de quelque action de l'esprit ou de quelque chose qu'il veut donner à entendre :* ainsi, pour bien comprendre ce qu'ils signifient, il faut considérer avec soin les différentes vues, postures, situations, tours, limitations, exceptions et autres pensées de l'esprit, que nous ne pouvons exprimer faute de noms, ou parce que ceux que nous avons sont très-imparfaits. Il y a une grande variété de ces sortes de pensées, et qui surpassent de beaucoup le nombre des particules que la plupart des langues fournissent pour les exprimer. C'est pourquoi l'on ne doit pas être surpris que la plupart de ces particules aient des significations différentes, et quelquefois presque opposées. Dans la langue hébraïque il y a une particule qui n'est composée que d'une seule lettre, mais dont on compte, s'il m'en souvient bien, soixante-dix, ou certainement plus de significations différentes.

5. *Exemple tiré de la particule* MAIS. — *Mais* (152) est une des particules les plus communes dans notre langue, et après avoir dit que c'est une *conjonction discrétive* qui répond au *sed* des Latins, on pense l'avoir suffisamment expliquée. Cependant il me semble qu'elle donne à entendre divers rapports que l'esprit attribue à différentes propositions ou parties de propositions qu'il joint par ce monosyllabe.

1° Cette particule sert à marquer contrariété, exception, différence : *Il est fort honnête homme*, MAIS *il est trop prompt. Vous pouvez faire un tel marché*, MAIS *prenez garde qu'on ne vous trompe. Elle n'est pas si belle qu'une telle*, MAIS *enfin elle est jolie.*

(152) En anglais *but*. Notre *mais* ne répond point exactement à ce mot anglais, comme il paraît visiblement par les divers rapports que l'auteur remarque dans cette particule, dont il y en a quelques-uns qui ne sauraient être appliqués à notre *mais*. Comme je ne pouvais traduire ces exemples en notre langue, j'en ai mis d'autres à la place, que j'ai tiré en partie du Dictionnaire de l'Académie française. (*Note du traducteur.*)

2° Elle sert à rendre raison de quelque chose dont on se veut excuser. *Il est vrai, je l'ai battu,* MAIS *j'en avais sujet.*

3° MAIS *pour ne pas parler davantage sur ce sujet :* exemple où cette particule sert à faire entendre que l'esprit s'arrête dans le chemin où il allait, avant que d'être arrivé au bout.

4° *Vous priez Dieu,* MAIS *ce n'est pas qu'il veuille vous amener à la connaissance de la vraie religion,* MAIS *qu'il vous confirme dans la vôtre* (153). Le premier de ces *mais* désigne une supposition dans l'esprit, de quelque chose qui est autrement qu'elle ne devrait être, et le second fait voir que l'esprit met une opposition directe entre ce qui suit et ce qui précède.

5° *Mais* sert quelquefois de transition pour revenir à un sujet (154), ou pour quitter celui dont on parlait : MAIS *revenons à ce que nous disions tantôt.*

MAIS laissons Chapelain pour la dernière fois.
(BOILEAU, Satire IX, vers 242.)

6. *On n'a touché cette matière que fort légèrement.* — A ces significations du mot de *mais*, j'en pourrais ajouter sans doute plusieurs autres, si je me faisais une affaire d'examiner cette particule dans toute son étendue, et la considérer dans tous les lieux où elle peut se rencontrer. Si quelqu'un voulait prendre cette peine, je doute que dans tous les sens qu'on lui donne elle pût mériter le titre de *discrétive*, par où les grammairiens la désignent ordinairement. Mais je n'ai pas dessein de donner une explication complète de cette espèce de signes. Les exemples que je viens de proposer sur cette particule pourront donner occasion de réfléchir sur l'usage et sur la force que ces mots ont dans le discours, et nous conduire à la considération de plusieurs actions que notre esprit a trouvé le moyen de faire sentir aux autres par le secours de ces particules, dont quelques-unes renferment constamment le sens d'une proposition entière, et d'autres ne le renferment que lorsqu'elles sont construites d'une certaine manière.

VIII. — Des termes abstraits et concrets.

1. *Les termes abstraits ne peuvent être affirmés l'un de l'autre, et pourquoi.* — Les mots communs des langues, et l'usage ordinaire que nous en faisons, auraient pu nous fournir des lumières pour connaître la nature de nos idées, si l'on eût pris la peine de les considérer avec attention. L'esprit, comme nous avons fait voir, a la puissance d'*abstraire* ses idées, qui par là deviennent autant d'essences générales par où les choses sont distinguées en espèces. Or, chaque idée abstraite étant distincte, en sorte que de deux l'une ne peut jamais être l'autre, l'esprit doit apercevoir par sa connaissance *intuitive* la différence qu'il y a entre elles; et par conséquent, dans des propositions, deux de ces idées ne peuvent jamais être affirmées l'une de l'autre. C'est ce que nous voyons dans l'usage ordinaire des langues, *qui ne permet pas que deux termes abstraits, ou deux noms d'idées abstraites soient affirmés l'un de l'autre.* Car quelque affinité qu'il paraisse y avoir entre eux, et quelque certain qu'il soit, par exemple, qu'un homme est un animal, qu'il est raisonnable, qu'il est blanc, etc., cependant chacun voit d'abord la fausseté de ces propositions : L'*humanité est animalité*, ou *raisonnabilité*, ou *blancheur*. Cela est d'une aussi grande évidence qu'aucune des maximes le plus généralement reçues. Toutes nos affirmations roulent donc uniquement sur des idées concrètes : ce qui est affirmer non qu'une idée abstraite est une autre idée, mais qu'une idée abstraite est jointe à une autre idée. Ces idées abstraites peuvent être de toute espèce dans les substances, mais dans tout le reste elles ne sont guère autre chose que des idées de relations. D'ailleurs, dans les substances, les plus ordinaires sont des idées de puissance; par exemple, *Un homme est blanc*, signifie que la chose qui a l'essence d'un homme a aussi en elle l'essence de blancheur, qui n'est autre chose qu'un pouvoir de produire l'idée de blancheur dans une personne dont les yeux peuvent discerner les objets ordinaires : ou, *Un homme est raisonnable*, veut dire que la même chose qui a l'essence d'un homme a aussi en elle l'essence de *raisonnabilité*, c'est-à-dire la puissance de raisonner.

2. *Ils montrent la différence de nos idées.* — Cette distinction des noms fait voir aussi la différence de nos idées, car si nous y prenons garde, nous trouverons que *nos idées simples ont toutes des noms abtraits aussi bien que de concrets*, dont l'un (pour parler en grammairien) est un substantif, et l'autre un adjectif, comme *blancheur*, *blanc*, *douceur*, *doux*. Il en est de même à l'égard de nos idées des modes et des *relations*, comme *justice*, *juste*, *égalité*, *égal*; mais avec cette seule différence, que quelques-uns des noms concrets des relations, surtout ceux qui concernent l'homme, sont substantifs, comme *paternité*, *père*; de quoi il ne serait pas difficile de rendre raison. Quant à nos idées de substances, elles n'ont que peu de noms

(153) Cet exemple est dans l'anglais. Nos puristes blâmeront peut-être deux *mais* dans une même période, mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Il suffit qu'on voie par là que l'esprit marque par une seule particule deux rapports fort différents : et je ne sais même si, malgré les règles scrupuleuses de nos grammairiens, il n'est pas nécessaire d'employer quelquefois ces deux *mais*, pour marquer plus vivement et plus nettement ce qu'on a dans l'esprit. Cela soit dit sans décider.

(154) Une chose digne de remarque, c'est que les Latins se servaient quelquefois de *nam* en ce sens-là. *Nam quid ego dicam de patre?* dit Térence (*Andr., act.* I, sc. VI, v. 18). Il ne faut que voir l'endroit pour être convaincu qu'on ne le peut mieux traduire en français que par ces paroles : MAIS *que dirai-je de mon père?* Ce qui, pour le dire en passant, prouve d'une manière plus sensible ce que vient de dire Locke, qu'il ne faut pas chercher dans les dictionnaires la signification de ces particules, mais dans la disposition d'esprit où se trouve celui qui s'en sert.

abstraits, ou plutôt elles n'en ont absolument point. Car quoique les écoles aient introduit les noms d'*animalité*, d'*humanité*, de *corporéité*, et quelques autres; ce n'est rien en comparaison de ce nombre infini de noms de substances auxquels les scolastiques n'ont jamais été assez ridicules pour joindre des noms abstraits, et le petit nombre qu'ils ont forgé, et qu'ils ont mis dans la bouche de leurs écoliers, n'a jamais pu entrer dans l'usage ordinaire, ni être autorisé dans le monde. D'où l'on peut au moins conclure, ce me semble, que tous les hommes reconnaissent par là qu'ils n'ont point l'idée des essences réelles des substances, puisqu'ils n'ont point de noms dans leurs langues pour les exprimer, dont ils n'auraient pas manqué sans doute de se pourvoir, si le sentiment par lequel ils sont intérieurement convaincus que ces essences leur sont inconnues, ne les eût détournés d'une si frivole entreprise. Ainsi, quoiqu'ils aient assez d'idées pour distinguer l'or d'avec une pierre, et le métal d'avec le bois, ils n'oseraient pourtant se servir des mots *aureitas*; *saxeitas*, *metalleitas ligneitas* (155), et de tels autres noms, par où ils prétendraient exprimer les essences réelles de ces substances dont ils seraient convaincus qu'ils n'ont aucune idée. Et en effet, ce ne fut que la doctrine des *formes substantielles*, et la confiance téméraire de certaines personnes destituées d'une connaissance qu'ils prétendaient avoir, qui firent premièrement fabriquer et ensuite introduire les mots d'*animalité* et d'*humanité*, et autres semblables, qui cependant n'allèrent pas bien loin de leurs écoles, et n'ont jamais pu être de mise parmi les gens raisonnables. Je sais bien que le mot *humanitas* était en usage parmi les Romains, mais dans un sens bien différent; car il ne signifiait pas l'essence abstraite d'aucune substance. C'était le nom abstrait d'un *mode*, son concret étant *humanus* et non pas *homo* (156).

IX. — De l'imperfection des mots.

1. ***Nous nous servons des mots pour enregistrer nos propres pensées et pour les communiquer aux autres.*** — Il est aisé de voir par ce qui a été dit dans les paragraphes précédents, quelle imperfection il y a dans le langage, et comment la nature même des mots fait qu'il est presque inévitable que plusieurs d'entre eux n'aient une signification douteuse et incertaine. Pour découvrir en quoi consiste la perfection et l'imperfection des mots, il est nécessaire, en premier lieu, d'en considérer l'usage et la fin ; car selon qu'ils sont plus ou moins proportionnés à cette fin, ils sont plus ou moins parfaits. Dans la première partie de ce discours nous avons souvent parlé par occasion d'un *double usage* qu'ont les mots. 1° L'un est d'enregistrer, pour ainsi dire nos propres pensées; 2° l'autre de communiquer nos pensées aux autres.

2. ***Tout mot peut servir à enregistrer nos pensées.*** — Quant au premier de ces usages, qui est d'enregistrer nos propres pensées pour aider notre mémoire, qui nous fait, pour ainsi dire, parler à nous-même, toutes sortes de paroles, quelles qu'elles soient, peuvent servir à cela. Car puisque les sons sont des signes arbitraires et indifférents de quelque idée que ce soit, un homme peut employer tels mots qu'il veut pour exprimer à lui-même ses propres idées, et ces mots n'auront jamais aucune imperfection, s'il se sert toujours du même signe pour désigner la même idée ; car en ce cas il ne peut manquer d'en comprendre le sens, en quoi consiste le véritable usage et la perfection du langage.

3. ***Il y a une double communication par paroles : l'une est civile, et l'autre philosophique.*** — En second lieu, pour la communication qui se fait entre les hommes par le moyen de paroles, les mots ont aussi un double usage : l'un est *civil*, et l'autre *philosophique*.

Premièrement, par l'*usage civil* j'entends cette communication de pensées et d'idées par le secours des mots, autant qu'elle peut servir à la conversation et au commerce qui regarde les affaires et les commodités ordinaires de la vie civile, dans les différentes sociétés qui lient les hommes les uns aux autres.

En second lieu, par l'*usage philosophique* des mots, j'entends l'usage qu'on en doit faire pour donner des notions précises des choses, et pour exprimer en propositions générales des vérités certaines et indubitables sur lesquelles l'esprit peut s'appuyer, et dont il peut être satisfait dans la recherche de la vérité. Ces deux usages sont fort distincts, et l'on peut se passer dans l'un de beaucoup moins d'exactitude que dans l'autre, comme nous verrons dans la suite.

4. ***L'imperfection de mots c'est l'ambiguïté de leurs significations.*** — La principale fin du langage, dans la communication que les hommes font de leurs pensées les uns aux autres, étant d'être entendu, les mots ne sauraient bien servir à cette fin dans le discours civil ou philosophique, lorsqu'un mot n'excite pas dans l'esprit celui qui écoute la même idée qu'il signifie dans l'esprit de celui qui parle. Or, puisque les sons n'ont aucune liaison naturelle avec nos idées, mais qu'ils tirent tous leur signification de l'imposition arbitraire des hommes, ce qu'il y a de douteux et d'incertain dans leur signification (en quoi consiste l'imperfection dont nous parlons présentement) vient plutôt des idées qu'ils signifient que d'aucune capacité qu'un son ait plutôt qu'un autre de signifier aucune idée ; car à cet égard ils sont tous également parfaits.

Par conséquent, ce qui fait que certains mots ont une signification plus douteuse et

(155) Ces mots, qui sont tout à fait barbares en latin, paraîtraient de la dernière extravagance en français.

(156) C'est ainsi qu'en français, d'*humain* nous avons fait *humanité*.

plus incertaine que d'autres, c'est la différence des idées qu'ils signifient.

5. *Quelles sont les causes de leur imperfection.* — Comme les mots ne signifient rien naturellement, il faut que ceux qui veulent s'entre-communiquer leurs pensées, et lier un discours intelligible avec d'autres personnes en quelque langue que ce soit, apprennent et retiennent l'idée que chaque mot signifie ; ce qui est fort difficile à faire dans les cas suivants.

1° Lorsque les idées que les mots signifient sont extrêmement complexes, et composées d'un grand nombre d'idées jointes ensemble.

2° Lorsque les idées que ces mots signifient n'ont point de liaison naturelle les uns avec les autres, de sorte qu'il n'y a dans la nature aucune mesure fixe, ni aucun modèle pour les rectifier et les combiner.

3° Lorsque la signification d'un mot se rapporte à un modèle qu'il n'est pas aisé de connaître.

4° Lorsque la signification d'un mot, et l'essence réelle de la chose, ne sont pas exactement les mêmes.

Ce sont là des difficultés attachées à la signification de plusieurs mots qui sont intelligibles. Pour les mots qui sont tout à fait inintelligibles, comme les noms qui signifient quelque idée simple qu'on ne peut connaître faute d'organes ou des facultés propres à nous en donner la connaissance, tels que sont les noms des couleurs à l'égard d'un aveugle, ou les sons à l'égard d'un sourd, il n'est pas nécessaire d'en parler en cet endroit.

Dans tous ces cas, dis-je, nous trouverons de l'imperfection dans les mots, ce que j'expliquerai plus au long en considérant les mots dans leur application particulière aux différentes sortes d'idées que nous avons dans l'esprit : car, si nous y prenons garde, nous trouverons que *les noms de* modes mixtes *sont les plus sujets à être douteux et imparfaits dans leurs significations pour les deux premières raisons ; et les noms des* substances *pour les deux dernières.*

6. *Les noms des modes mixtes sont douteux.* — Je dis premièrement que les noms des *modes mixtes* sont la plupart sujets à une grande incertitude, et à une grande obscurité dans leurs significations.

En premier lieu, à cause de l'extrême composition de ces sortes d'idées complexes. Pour faire que les modes servent au but d'un entretien mutuel, il faut, comme il a été dit, qu'ils excitent exactement la même idée dans celui qui écoute, que celle qu'ils signifient dans l'esprit de celui qui parle. Sans quoi les hommes qui parlent ensemble ne font que se remplir la tête de vains sons, sans pouvoir se communiquer par là leurs pensées, et se peindre, pour ainsi dire, leurs idées les uns aux autres, ce qui est le but du discours et du langage. Mais lorsqu'un mot signifie une idée fort complexe, composée de différentes parties qui sont composées elles-mêmes de plusieurs autres, il n'est pas facile aux hommes de former et de retenir cette idée avec une telle exactitude qu'ils fassent signifier au nom qu'on lui donne dans l'usage ordinaire, la même idée précise, sans la moindre variation. De là vient que les noms des idées fort complexes, comme sont pour la plupart les termes de morale, ont rarement la même signification précise dans l'esprit de deux différentes personnes, parce que l'idée complexe d'un homme convient rarement avec celle d'un autre, et qu'elle diffère souvent de celle qu'il a lui-même en divers temps, de celle, par exemple, qu'il avait hier et qu'il aura demain.

7. En second lieu, les noms des *modes mixtes* sont fort équivoques, parce qu'ils n'ont, pour la plupart, aucun modèle dans la nature, sur lequel les hommes puissent en rectifier et régler la signification. Ce sont des amas d'idées mises ensemble, comme il plaît à l'esprit, qui les forme par rapport au but qu'il se propose dans le discours et à ses propres notions, par où il n'a pas en vue de copier aucune chose qui existe actuellement, mais de nommer et de ranger les choses selon qu'elles se trouvent conformes aux archétypes ou modèles qu'il a faits lui-même. Celui qui le premier a mis en usage les mots *brusquer*, *débrutaliser*, *dépicquer* (158), etc., a joint ensemble, comme il l'a jugé à propos, les idées qu'il a fait signifier à ces mots : et ce qui arrive à l'égard de quelques nouveaux noms de *modes* qui commencent présentement à être introduits dans une langue, est arrivé à l'égard des vieux mots de cette espèce, lorsqu'ils ont commencé d'être mis en usage. Il en est de ces derniers comme des premiers. D'où il suit que les noms qui signifient des collections d'idées que l'esprit forme à plaisir, doivent être nécessairement d'une signification douteuse, lorsque ces collections ne peuvent se trouver nulle par constamment unies dans la nature, et qu'on ne peut montrer aucuns modèles par où l'on puisse les rectifier. Ainsi, l'on ne saurait jamais connaître par les choses mêmes ce qu'emporte le mot de *meurtre* ou de *sacrilége*, etc. Il y a plusieurs parties de ces idées complexes qui ne paraissent point dans l'action même : l'intention de l'esprit, ou le rapport aux choses saintes, qui font partie du *meurtre* ou du *sacrilége*, n'ont pas une liaison nécessaire avec l'action extérieure et visible de celui qui commet l'un ou l'autre de ces crimes : et l'action de tirer à soi la détente du mousquet par où l'on commet un meurtre, et qui est peut-être la seule action visible, n'a point de liaison naturelle avec les autres idées qui composent cette idée complexe, nommée *meurtre*, lesquelles tirent uniquement leur union et leur combinaison de l'entendement qui les assemble sous un seul

(158) Ce sont des termes nouveaux dans la langue ; et par cela même qu'ils ne sont pas fort en usage, ils n'en sont peut-être que plus propres à faire sentir le raisonnement de Locke en cet endroit.

nom. Mais comme il fait cet assemblage sans règle ou modèle, il faut nécessairement que la signification du nom qui désigne de telles collections arbitraires se trouve souvent différente dans l'esprit de différentes personnes qui ont à peine aucun modèle fixe sur lequel ils règlent eux-mêmes leurs notions dans ces sortes d'idées arbitraires.

8. ***La propriété du langage ne suffit pas pour remédier à cet inconvénient.*** — L'on peut supposer à la vérité que l'usage commun qui règle la propriété du langage nous est de quelque secours en cette rencontre pour fixer la signification des mots ; et l'on ne peut nier qu'il ne la fixe jusqu'à un certain point. Il est, dis-je, hors de doute que l'usage commun règle assez bien le sens des mots pour la conversation ordinaire. Mais comme personne n'a droit d'établir la signification précise des mots, ni de déterminer à quelles idées chacun doit les attacher, l'usage ordinaire ne suffit pas pour nous autoriser à les adapter à des discours philosophiques : car à peine y a-t-il un nom d'aucune idée fort complexe (pour ne pas parler des autres) qui dans l'usage ordinaire n'ait une signification fort vague, et qui, sans devenir impropre, ne puisse être fait signe d'idées fort différentes. D'ailleurs, la règle et la mesure de la propriété des termes n'étant déterminée nulle part, on a souvent occasion de disputer si, suivant la propriété du langage, on peut employer un mot d'une telle ou telle manière. Et de tout cela il suit fort visiblement que les noms de ces sortes d'idées fort complexes sont naturellement sujets à cette imperfection d'avoir un signification douteuse et incertaine; et que, même dans l'esprit de ceux qui désirent sincèrement de s'entendre l'un l'autre, ils ne signifient pas toujours la même idée dans celui qui parle et dans celui qui écoute. Quoique les noms de *gloire* et de *gratitude* soient les mêmes dans la bouche de tout Français qui parle la langue de son pays, cependant l'idée complexe que chacun a dans l'esprit, ou qu'il prétend signifier par l'un de ces noms, est apparemment fort différente dans l'usage qu'en font bien des gens qui parlent cette même langue.

9. ***La manière dont on apprend les noms des modes mixtes contribue encore à leur incertitude.*** — D'ailleurs, la manière dont on apprend ordinairement les noms des *modes mixtes* ne contribue pas peu à rendre leur signification douteuse. Car si nous prenons la peine de considérer comment les enfants apprennent les langues, nous trouverons que, pour leur faire entendre ce que signifient les noms des idées simples et des substances, on leur montre ordinairemont la chose dont on veut qu'ils aient l'idée, et qu'on leur dit plusieurs fois le nom qui en est le signe, *blanc, doux, lait, sucre, chien, chat*, etc. Mais pour ce qui est des *modes mixtes*, et surtout les plus importants, je veux dire ceux qui expriment des idées de morale, d'ordinaire les enfants apprennent premièrement les sons, et pour savoir ensuite quelles idées complexes sont signifiées par ces sons-là, ou ils en sont redevables à d'autres qui les leur expliquent, ou (ce qui arrive le plus souvent) on s'en remet à leur sagacité et à leurs propres observations. Et comme ils ne s'appliquent pas beaucoup à rechercher la véritable et précise signification des noms, il arrive que ces termes de morale ne sont guère autre chose que de simples sons dans la bouche de la plupart des hommes; ou s'ils ont quelque signification, c'est pour l'ordinaire une signification fort vague et fort indéterminée, et par conséquent très obscure et très-confuse. Ceux-là même qui ont été les plus exacts à déterminer le sens qu'ils donnent à leurs notions, ont pourtant bien de la peine à éviter l'inconvénient de leur faire signifier des idées complexes différentes de celles que d'autres personnes habiles attachent à ces mêmes noms. Où trouver, par exemple, un discours de controverse, ou un entretien familier sur l'*honneur*, la *foi*, la *grâce*, la *religion*, l'*Eglise*, etc., où il ne soit pas facile de remarquer les différentes notions que les hommes ont de ces choses; ce qui ne veut dire autre chose, sinon qu'ils ne conviennent point sur la signification de ces mots, et que les idées complexes qu'ils ont dans l'esprit et qu'ils leur font signifier, ne sont pas les mêmes ; de sorte que toutes les disputes qui suivent de là ne roulent en effet que sur la signification d'un son. Aussi voyons-nous, en conséquence de cela, qu'il n'y a point de fin aux interprétations des lois divines ou humaines : un commentaire produit un autre commentaire : une explication fournit la matière à de nouvelles explications; et l'on ne cesse jamais de limiter, de distinguer, et de changer la signification de ces termes de morale. Comme les hommes forment eux-mêmes ces idées, ils peuvent les multiplier à l'infini, parce que qu'ils ont toujours le pouvoir de les former. Combien y a-t-il de gens qui, fort satisfaits à la première lecture, de la manière dont ils entendaient un texte de l'Ecriture ou une certaine clause dans le Code, en ont tout à fait perdu l'intelligence en considérant les commentateurs, dont les explications n'ont servi qu'à leur faire avoir des doutes, ou à augmenter ceux qu'ils avaient déjà, et à répandre des ténèbres sur le passage en question ! Je ne dis pas cela pour donner à entendre que je croie les commentaires inutiles, mais seulement pour faire voir combien les noms des *modes mixtes* sont naturellement incertains dans la bouche même de ceux qui voulaient et pouvaient parler aussi clairement que la langue était capable d'exprimer leurs pensées.

10. ***C'est ce qui rend les anciens auteurs inévitablement obscurs.*** — Il serait inutile de faire remarquer quelle obscurité doit avoir été inévitablement répandue par ce moyen dans les écrits des hommes qui ont vécu dans des temps reculés et en différents pays. Car le grand nombre de volumes que de savants hommes ont écrits pour éclaircir ces ouvrages, ne prouve que trop quelle pénétration, quelle force de raisonnement est nécessaire pour découvrir le véritable sens des *anciens*

auteurs. Mais comme il n'y a point d'ouvrages dont il importe extrêmement que nous nous mettions fort en peine de pénétrer le sens, excepté ceux qui contiennent ou des vérités que nous devons croire, ou des lois auxquelles nous devons obéir, et que nous ne pouvons mal expliquer ou transgresser sans tomber dans de fâcheux inconvénients, nous sommes en droit de ne pas nous tourmenter beaucoup à pénétrer le sens des autres auteurs qui n'écrivent que leurs propres opinions ; car nous ne sommes pas plus obligés de nous instruire de ces opinions, qu'ils le sont de savoir les nôtres. Comme notre bonheur ou notre malheur ne dépend point de leurs décrets, nous pouvons ignorer leurs notions sans courir aucun danger. Si donc en lisant leurs écrits nous voyons qu'ils n'emploient pas les mots avec toute la clarté et la netteté requise, nous pouvons fort bien les mettre à quartier sans leur faire aucun tort, et dire en nous-mêmes :

Pourquoi se fatiguer à pouvoir te comprendre,
Si tu ne veux te faire entendre (159)?

11. Si la signification des noms des *modes mixtes* est incertaine, parce qu'il n'y a point de modèles réels, existants dans la nature, auxquels ces idées puissent être rapportées, et par où elles puissent être réglées, les noms des substances sont équivoques par une raison toute contraire, je veux dire à cause que les idées qu'ils signifient sont supposées conformes à la réalité des choses, et qu'*elles sont rapportées à des modèles formés par la nature*. Dans nos idées des substances nous n'avons pas la liberté, comme dans des modes mixtes, de faire telles combinaisons que nous jugeons à propos, pour être des signes caractéristiques par lesquels nous puissions ranger et nommer les choses. Dans les idées des substances nous sommes obligés de suivre la nature, de conformer nos idées complexes à des existences réelles, et de régler la signification de leurs noms sur les choses mêmes, si nous voulons que les noms que nous leur donnons en soient des signes, et servent à les exprimer. A la vérité, nous avons en cette occasion des modèles à suivre, mais des modèles qui rendront la signification de leurs noms fort incertaine; car les noms doivent avoir un sens fort incertain et fort divers, lorsque les idées qu'ils signifient se rapportent à des modèles hors de nous, *qu'on ne peut absolument point connaître*, *ou qu'on ne peut connaître que d'une manière imparfaite et incertaine*.

12. *Les noms des substances se rapportent premièrement à des essences réelles qui ne peuvent être connues, secondement à des qualités qui coexistent dans les substances et qu'on ne connaît qu'imparfaitement.* — Les noms des substances ont dans l'usage ordinaire un double rapport, comme on l'a déjà montré.

Premièrement, on suppose quelquefois qu'ils signifient la constitution réelle des choses, et qu'ainsi leur signification s'accorde avec cette constitution, d'où découlent toutes leurs propriétés, et à quoi elles aboutissent toutes. Mais cette constitution réelle, ou (comme on l'appelle communément) cette essence nous étant entièrement inconnue, tout son qu'on emploie pour l'exprimer doit être fort incertain dans cet usage, de sorte qu'il nous sera impossible, par exemple, de savoir quelles choses sont ou doivent être appelées *cheval* ou *antimoine*, si nous employons ces mots pour signifier des essences réelles, dont nous n'avons absolument aucune idée. Comme dans cette supposition l'on rapporte les noms des substances à des modèles qui ne peuvent être connus, leurs significations ne sauraient être réglées et déterminées par ces modèles.

13. En second lieu, ce que les noms des substances signifient immédiatement, n'étant autre chose que les *idées simples* qu'on trouve *coexister* dans les substances, ces idées, en tant que réunies dans les différentes espèces des choses, sont les véritables modèles auxquels leurs noms se rapportent, et par lesquels on peut le mieux rectifier leurs significations. Mais c'est à quoi ces archétypes ne serviront pourtant pas si bien, qu'ils puissent exempter ces noms d'avoir des significations fort différentes et fort incertaines; parce que ces idées simples qui coexistent et sont unies dans le même sujet, étant en très-grand nombre, et ayant tous un égal droit d'entrer dans l'idée complexe et spécifique que le nom spécifique doit désigner, il arrive qu'encore que les hommes aient dessein de considérer le même sujet, ils s'en forment pourtant des idées fort différentes : ce qui fait que le nom qu'ils emploient pour l'exprimer a infailliblement différentes significations en différentes personnes. Les qualités qui composent ces idées complexes, étant pour la plupart des puissances par rapport aux changements qu'elles sont capables de produire dans les autres corps, ou de recevoir des autres corps, sont presque infinies. Qui considérera combien de divers changements est capable de recevoir l'un des plus bas métaux quel qu'il soit, seulement par la différente application du feu, et combien plus il en reçoit entre les mains d'un chimiste par l'application d'autres corps, ne trouvera nullement étrange de m'entendre dire qu'il n'est pas aisé de rassembler les propriétés de quelque sorte de corps que ce soit, et de les connaître exactement par les différentes recherches où nos facultés peuvent nous conduire. Comme donc ces propriétés sont du moins en si grand nombre que nul homme ne peut en connaître le nombre précis et défini, diverses personnes font différentes découvertes selon la diversité qui se trouve dans l'habitude, l'attention et les moyens qu'elles emploient à manier les corps qui en sont le sujet : et par conséquent ces personnes ne peuvent qu'avoir différentes idées de la même *substance*, et rendre la signifi-

(159) « Si non vis intelligi, debes negligi. »

cation de son nom commune, fort diverse et fort incertaine. Car les idées complexes des substances étant composées d'idées simples qu'on suppose *coexister* dans la nature, chacun a droit de renfermer dans son idée complexe les qualités qu'il a trouvées jointes ensemble. En effet, quoique dans la substance que nous nommons *or*, l'un se contente d'y comprendre la couleur et la pesanteur; un autre se figure que la capacité d'être dissous dans l'*eau régale* doit être aussi nécessairement jointe à cette couleur, dans l'idée qu'il a de l'*or*; un troisième croit être en droit d'y faire entrer la fusibilité, parce que la capacité d'être dissous dans l'*eau régale* est aussi une qualité aussi constamment unie à la couleur et à la pesanteur de l'or, que la fusibilité ou quelque autre qualité que ce soit : d'autres y mettent la *ductilité*, la *fixité*, etc., selon qu'ils ont appris par tradition ou par expérience que ces propriétés se rencontrent dans cette substance. Qui de tous ceux-là a établi la vraie signification du mot *or*, ou qui choisira-t-on pour la déterminer? Chacun a son modèle dans la nature, auquel il en appelle; et c'est avec raison qu'il croit avoir autant de droit de renfermer dans son idée complexe signifiée par le mot *or*, les qualités que l'expérience lui a fait voir ensemble, qu'un autre qui n'a pas si bien examiné la chose en a de les exclure de son idée, ou un troisième d'y en mettre d'autres qu'il y a trouvées après de nouvelles expériences. Car l'union naturelle de ces qualités étant un véritable fondement pour les unir dans une seule idée complexe, l'on n'a aucun sujet de dire que l'une de ces qualités doive être admise ou rejetée plutôt que l'autre. D'où il s'ensuivra toujours inévitablement que les idées complexes des substances seront fort différentes dans l'esprit des gens qui se servent des mêmes noms pour les exprimer, et que la signification de ces noms sera, par conséquent, fort incertaine.

14. Outre cela, à peine y a-t-il une chose existante qui par quelqu'une de ses idées simples n'ait de la convenance avec un plus grand ou un plus petit nombre d'autres êtres particuliers. Qui déterminera, dans ce cas, quelles sont les idées qui doivent constituer la collection précise qui est signifiée par le nom spécifique? Ou qui a droit de définir quelles qualités communes et visibles doivent être exclues de la signification du nom de quelque substance, ou quelles plus secrètes et plus particulières y doivent entrer? Toutes choses qui, considérées ensemble, ne manquent guère, ou plutôt jamais, de produire dans les noms des substances cette variété et cette ambiguïté de signification qui cause tant d'incertitude, de disputes et d'erreurs, lorsqu'on vient à les employer à un usage philosophique.

15. *Malgré cette imperfection, ces noms peuvent servir dans la conversation ordinaire, mais non pas dans des discours philosophiques.* — A la vérité, dans le commerce civil et dans la conversation ordinaire, les noms généraux des substances, déterminés dans leur signification vulgaire par quelques qualités qui se présentent d'elles-mêmes (comme par la figure extérieure, dans les choses qui viennent par une propagation séminale et connue, et dans la plupart des autres substances par la couleur jointe à quelques autres qualités sensibles), ces noms, dis-je, sont assez bons pour désigner les choses dont les hommes veulent entretenir les autres : aussi conçoit-on d'ordinaire assez bien quelles substances sont signifiées par le mot *or* ou *pomme*, pour pouvoir les distinguer l'une de l'autre. Mais dans des recherches et des controverses philosophiques, où il faut établir des vérités générales et tirer des conséquences de certaines positions déterminées, on trouvera dans ce cas que la signification précise des noms des substances n'est pas seulement bien établie, mais qu'il est même bien difficile qu'elle le soit. Par exemple, celui qui fera entrer dans son idée complexe de l'or la malléabilité, ou un certain degré de *fixité*, peut faire des propositions touchant l'or, et en déduire des conséquences qui découleront véritablement et clairement de cette signification particulière du mot *or*, mais qui sont telles pourtant qu'un autre homme ne peut jamais être obligé d'admettre, ni être convaincu de leur vérité, s'il ne regarde point la malléabilité, ou le même degré de *fixité*, comme une partie de cette idée complexe que le mot *or* signifie dans le sens qu'il l'emploie.

16. *Exemple remarquable sur cela.* — C'est là une imperfection naturelle et presque inévitablement attachée à presque tous les noms des substances dans toutes sortes de langues : ce que les hommes reconnaîtront sans peine toutes les fois que, renonçant aux notions confuses ou indéterminées, ils viendront à des recherches plus exactes et plus précises, car alors ils verront combien ces mots sont douteux et obscurs dans leur signification qui, dans l'usage ordinaire, paraissait fort claire et fort expresse. Je me trouvai un jour dans une assemblée de médecins habiles et pleins d'esprit, où l'on vint à examiner par hasard si quelque *liqueur* passait à travers les filaments des nerfs : les sentiments furent partagés, et la dispute dura assez longtemps, chacun proposant de part et d'autre différents arguments pour appuyer son opinion. Comme je me suis mis dans l'esprit depuis longtemps qu'il pourrait bien être que la plus grande partie des disputes roulent plutôt sur la signification des mots que sur une différence réelle qui se trouve dans la manière de concevoir les choses, je m'avisai de demander à ces Messieurs, qu'avant que de pousser plus loin cette dispute, ils voulussent premièrement examiner et établir entre eux ce que signifiait le mot *liqueur*. Ils furent d'abord un peu surpris de cette proposition; et s'ils eussent été moins polis, ils l'auraient peut-être regardée avec mépris comme frivole et extravagante, puisqu'il n'y avait personne dans cette assemblée qui ne crût entendre parfaitement ce que signifiait le mot de *liqueur*, qui, je crois, n'est pas

effectivement un des noms des substances le plus embarrassé. Quoi qu'il en soit, ils eurent la complaisance de céder à mes instances; et ils trouvèrent enfin, après avoir examiné la chose, que la signification de ce mot n'était pas si déterminée ni si certaine qu'ils l'avaient toujours cru jusqu'alors, et qu'au contraire chacun d'eux le faisait signe d'une différente idée complexe. Ils virent par là que le fort de leur dispute roulait sur la signification de ce terme, et qu'ils convenaient tous à peu près de la même chose, savoir que quelque matière fluide et subtile passait à travers les conduits des nerfs, quoiqu'il ne fût pas si facile de déterminer si cette matière devait porter le nom de liqueur ou non, ce qui bien considéré par chacun d'eux fut jugé indigne d'être un sujet de dispute.

17. *Exemple tiré du mot* or. — J'aurai peut-être occasion de faire remarquer ailleurs que c'est de là que dépend la plus grande partie des disputes où les hommes s'engagent avec tant de chaleur. Contentons-nous de considérer un peu plus exactement l'exemple du mot *or* que nous avons proposé ci-dessus, et nous verrons combien il est difficile d'en déterminer précisément la signification. Je crois que tout le monde s'accorde à lui faire signifier un corps d'un certain jaune brillant; et comme c'est l'idée à laquelle les enfants ont attaché ce nom-là, l'endroit de la queue d'un paon qui a cette couleur jaune, est proprement *or* à leur égard. D'autres trouvant la *fusibilité* jointe à cette couleur jaune dans certaines parties de matière, en font une idée complexe à laquelle ils donnent le nom d'or pour désigner une sorte de substance, et par là excluent du privilége d'être or tous ces corps d'un jaune brillant que le feu peut réduire en cendres, et n'admettent dans cette espèce, ou ne comprennent sous le nom d'*or* que les substances qui, ayant cette couleur jaune, sont fondues par le feu, au lieu d'être réduites en cendres. Un autre par la même raison ajoute la *pesanteur*, qui, étant une qualité aussi étroitement unie à cette couleur que la fusibilité, a un égal droit, selon lui, d'être jointe à l'idée de cette substance, et d'être renfermée dans le nom qu'on lui donne; d'où il conclut que l'autre idée qui ne contient qu'un corps d'une telle couleur et d'une telle fusibilité est imparfaite; et ainsi de tout le reste : en quoi personne ne peut donner aucune raison pourquoi quelques-unes des qualités inséparables qui sont toujours unies dans la nature, devraient entrer dans l'essence nominale, et d'autres en devraient être exclues; ou pourquoi le mot *or*, qui signifie cette sorte de corps dont est composé l'anneau que j'ai au doigt, devrait déterminer cette espèce par sa couleur, par son poids et par sa fusibilité plutôt que par sa couleur, par son poids et par sa capacité d'être dissous dans l'*eau régale*; puisque cette dernière propriété d'être dissous dans cette liqueur en est aussi inséparable que la propriété d'être fondu par le feu : propriétés qui ne sont toutes deux qu'un rapport que cette substance a avec deux autres corps qui ont la puissance d'opérer différemment sur elle. Car de quel droit la fusibilité vient-elle à être partie de l'essence signifiée par le mot *or*, pendant que cette capacité d'être dissous dans l'eau régale n'en est qu'une propriété? Ou bien, pourquoi sa couleur fait-elle partie de son essence, tandis que sa malléabilité n'est regardée que comme une propriété? Je veux dire par là que, toutes ces choses n'étant que des propriétés qui dépendent de la constitution réelle de ce corps, et ces propriétés n'étant autre chose que des puissances *actives* ou *passives* par rapport à d'autres corps, personne n'a le droit de fixer la signification du mot *or*, en tant qu'il se rapporte à un tel corps existant dans la nature; personne, dis-je, ne peut la fixer à une certaine collection d'idées qu'on peut trouver dans ce corps, plutôt qu'à une autre. D'où il suit que la signification de ce mot doit être nécessairement fort incertaine, puisque différentes personnes observent différentes propriétés dans la même substance, comme il a été dit; et je crois pouvoir ajouter que personne ne les découvre toutes. Ce qui fait que nous n'avons que des descriptions fort imparfaites des choses, et que la signification des mots est très-incertaine.

18. *Les noms des idées simples sont les moins douteux.* — De tout ce qu'on vient de dire, il est aisé de conclure ce qui a été remarqué ci-dessus, *Que les noms des idées simples sont le moins sujets à équivoque*, et cela pour les raisons suivantes. La première, parce que chacune des idées qu'ils signifient n'étant qu'une simple perception, on les forme plus aisément, et on les conserve plus distinctement que celles qui sont plus complexes; et par conséquent elles sont moins sujettes à cette incertitude qui accompagne ordinairement les idées complexes des *substances* et des *modes mixtes*, dans lesquelles on ne convient pas si facilement du nombre précis des *idées simples* dont elles sont composées, qu'on ne retient pas non plus si bien. La seconde raison pourquoi l'on est moins sujet à se méprendre dans les noms des idées simples, c'est qu'ils ne se rapportent à nulle autre essence qu'à la perception même que les choses produisent en nous et que ces noms signifient immédiatement; lequel rapport est au contraire la véritable cause pourquoi la signification des noms des substances est naturellement si perplexe, et donne occasion à tant de disputes. Ceux qui n'abusent pas des termes pour tromper les autres ou pour se tromper eux-mêmes, se méprennent rarement, dans une langue qui leur est connue, sur l'usage et la signification des noms des idées simples. *Blanc*, *doux*, *jaune*, *amer*, sont des mots dont le sens se présente si naturellement, que quiconque l'ignore et veut s'en instruire le comprend aussitôt d'une manière précise, ou l'aperçoit sans beaucoup de peine. Mais il n'est pas si aisé de savoir quelle collection d'idées simples est désignée au juste par les termes de *modestie* ou de *frugalité*, selon qu'ils sont employés par une autre personne. Et quoique nous soyons por-

tés à croire que nous comprenons assez bien ce qu'on entend par *or* ou par *fer*, cependant il s'en faut bien que nous connaissions exactement l'idée complexe dont d'autres hommes se servent pour en être les signes; c'est fort rarement, à mon avis, qu'ils signifient précisément la même collection d'idées dans l'esprit de celui qui parle, et de celui qui écoute. Ce qui ne peut que produire des mécomptes et des disputes, lorsque ces mots sont employés dans des discours où les hommes font des propositions générales, et voudraient établir dans leur esprit des vérités universelles, et considérer les conséquences qui en découlent.

19. *Après les noms des idées simples, ceux des modes simples sont*, par la même règle, *le moins sujets à être ambigus*, et surtout ceux des figures et des nombres dont on a des idées si claires et si distinctes. Car qui jamais a mal pris le sens de *sept* ou d'un *triangle*, s'il a eu dessein de comprendre ce que c'est? Et en général on peut dire qu'en chaque espèce les noms des idées les moins composées sont les moins douteux.

20. *Les noms les plus douteux sont ceux des* modes mixtes *fort complexes, et des* substances. — C'est pourquoi les *modes mixtes* qui ne sont composés que d'un petit nombre d'idées simples les plus communes ont ordinairement des noms dont la signification n'est pas fort incertaine. Mais les noms de *modes mixtes* qui contiennent un grand nombre d'idées simples, ont communément des significations fort douteuses et fort indéterminées, comme nous l'avons déjà montré. Les noms des substances qu'on attache à des idées qui ne sont ni des essences réelles ni des représentations exactes des modèles auxquels elles se rapportent, sont encore sujets à une plus grande incertitude, surtout quand nous les employons à un usage philosophique.

21. *Pourquoi l'on rejette cette imperfection sur les mots.* — Comme la plus grande confusion qui se trouve dans les noms des substances procède pour l'ordinaire du défaut de connaissance et de l'incapacité où nous sommes de découvrir leurs constitutions réelles, on pourra s'étonner, avec quelque apparence de raison, que j'attache cette imperfection aux mots, plutôt que de la mettre sur le compte de notre entendement. Et cette objection paraît si juste, que je me crois obligé de dire pourquoi j'ai suivi cette méthode. J'avoue donc que, lorsque je commençai cet ouvrage, et longtemps après, il ne me vint nullement dans l'esprit qu'il fût nécessaire de faire aucune réflexion sur les mots pour traiter cette matière. Mais quand j'eus parcouru l'origine et la composition de nos idées, et que je commençai à examiner l'étendue et la certitude de nos connaissances, je trouvai qu'elles ont une liaison si étroite avec nos paroles, qu'à moins qu'on n'eût considéré auparavant avec exactitude quelle est la force des mots, et comment ils signifient les choses, on ne saurait guère parler clairement et raisonnablement de la connaissance, qui, roulant uniquement sur la vérité, est toujours renfermée dans des propositions. Et quoiqu'elle se termine aux choses, je m'aperçus que c'était principalement par l'invention des mots, qui par cette raison me semblaient à peine capables d'être séparés de nos connaissances générales. Il est du moins certain qu'ils s'interposent de telle manière entre notre esprit et la vérité que l'entendement veut contempler et comprendre, que, semblables au milieu par où passent les rayons des objets visibles, ils répandent souvent des nuages sur nos yeux, et imposent à notre entendement par le moyen de ce qu'ils ont d'obscur et de confus. Si nous considérons que la plupart des illusions que les hommes se font à eux-mêmes aussi bien qu'aux autres, que la plupart des méprises qui se trouvent dans leurs notions et dans leurs disputes viennent des mots et de leur signification incertaine ou mal entendue, nous aurons tout sujet de croire que ce défaut n'est pas un petit obstacle à la vraie et solide connaissance. D'où je conclus qu'il est d'autant plus nécessaire que nous soyons soigneusement avertis, que, bien loin qu'on ait regardé cela comme un inconvénient, l'art d'augmenter cet inconvénient a fait la plus considérable partie de l'étude des hommes, et a passé pour érudition et pour subtilité d'esprit, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Mais je suis tenté de croire que, si l'on examinait plus à fond les imperfections du langage considéré comme l'instrument de nos connaissances, la plus grande partie des disputes tomberaient d'elles-mêmes, et que le chemin de la connaissance, et peut-être de la paix, serait beaucoup plus ouvert aux hommes qu'il n'est encore.

22. *Cette incertitude des mots nous devrait apprendre à être modérés, quand il s'agit d'imposer aux autres le sens que nous attribuons aux anciens auteurs.* — Une chose au moins dont je suis assuré, c'est que dans toutes les langues la signification des mots dépendant extrêmement des pensées, des notions et des idées de celui qui les emploie, elle doit être inévitablement très-incertaine dans l'esprit de bien des gens du même pays et qui parlent la même langue. Cela est si visible dans les auteurs grecs, que quiconque prendra la peine de feuilleter leurs écrits, trouvera dans presque chacun d'eux un langage différent, quoiqu'il voie partout les mêmes mots. Que si à cette difficulté naturelle qui se rencontre dans chaque pays, nous ajoutons celles que doit produire la différence des pays, et l'éloignement des temps dans lesquels ceux qui ont parlé et écrit ont eu différentes notions, divers tempéraments, différentes coutumes, allusions et figures de langage, etc., chacune desquelles choses avait quelque influence sur la signification des mots, quoique présentement elles nous soient tout à fait inconnues; la raison nous obligera à avoir de l'indulgence et de la charité les uns pour les autres à l'égard des interprétations ou des faux sens que les uns ou les autres donnent à ces anciens écrits, puisque encore

qu'il nous importe beaucoup de les bien entendre, ils renferment d'inévitables difficultés, attachées au langage, qui, excepté les noms des *idées simples* et quelques autres fort communs, ne saurait faire connaître d'une manière claire et déterminée le sens et l'intention de celui qui parle, à celui qui écoute, sans de continuelles définitions des termes. Et dans les discours de religion, de droit et de morale, où les matières sont d'une plus haute importance, on trouvera aussi de plus grandes difficultés (160).

§ VI.—*La parole est l'instrument principal du développement des facultés de l'âme. — La raison humaine reçoit un corps dans la parole. — Notre pensée dans l'état présent s'appuie sur les signes sensibles.*

. . . . « Au-dessus de la sphère obscure des pensées sourdes, des désirs vagues et des mouvements instinctifs, Dieu veut développer en moi la raison et la liberté; car il faut que la Trinité créée, son image se forme tout entière en moi.

« Or la sphère obscure des instincts, ma racine, mon commencement, se forme en moi sans moi. Mais il faut que j'agisse aussi, et que j'achève avec lui, et par lui. La raison et la liberté ne sauraient vivre en moi sans moi. Je ne puis être raisonnable sans le savoir, ni libre sans le vouloir. C'est à moi maintenant de veiller et d'agir, de suivre, par mon effort, ce qui est commencé, de puiser la séve dans ma source, de l'élever, de la distribuer. C'est à moi, suivant le sens profond du mot évangélique, c'est à moi maintenant de faire valoir le talent que Dieu me confie.

« Mais ici même, Dieu ne me laisse pas seul : non-seulement il me donne tout mon commencement, et cet attrait du désirable et de l'intelligible qui ne cesse de pousser et à l'intelligence et à l'amour; non-seulement il commence le développement de ces deux choses par la puissante excitation de la nature visible, au sein de laquelle il me crée; non-seulement il ne cesse de me vivifier par sa parole continuée, qui m'exhorte sans cesse à croître à son image, c'est-à-dire à produire mon verbe et mon amour; mais, pour la partie même du travail qu'il me laisse, il me donne, pour m'aider, un instrument, ou plutôt un organe, dont l'homme ne connaît pas encore toute la valeur.

« Dieu fait ici pour mon âme ce qu'il avait fait pour mon corps. Pour m'apprendre à passer de la vie sourde, impersonnelle, à la vie claire, active et personnelle, il m'offre d'avance la forme le plan, le point d'appui, l'instrument principal de la vie personnelle.

« Dans mon corps, la sphère centrale qui nourrit tout, comme racine et comme source, est séparée de l'autre sphère qui perçoit et agit, par un réseau puissant, réseau plus solide que la pierre, qui donne au corps entier sa forme; réseau mobile et articulé, merveilleux mécanisme qui permet et appuie le mouvement, en même temps qu'il en détermine les formes générales et les limites extrêmes. Cette forme, ce mécanisme, qui est de pierre, qui est comme quelque chose d'étranger au corps, qui est plutôt le contenant du corps que le corps même, c'est le squelette.

« Eh bien, Dieu fait à l'âme un don correspondant. Il lui donne quelque chose qui est comme étranger à l'âme et à l'esprit, qui n'est point sa substance, qui est comme un revêtement, un contenant, une armure, un réseau, un instrument, quelque chose qui sépare les deux sphères, la sphère de la vie sourde et celle de la vie claire; qui est le point d'appui de la vie claire; qui détermine sa forme générale, mais qui est en même temps flexible, mobile, articulé, pour appuyer les mouvements de la raison, tout en déterminant les formes générales de ces mouvements. Et ce squelette de la pensée, c'est la parole.

« Il y a dans l'âme une foule d'éclairs, et aussi une foule d'émotions, qui la traversent, l'illuminent et la meuvent avec une telle rapidité, qu'elle en perd facilement le souvenir. La parole fixe ces éclairs et ces émotions, et les tourne en lumière continue, ou en états de l'âme, si la volonté s'y applique.

« Avant donc d'analyser les trois puissances de l'âme, avant surtout d'étudier en détail l'intelligence et la raison, et puis la volonté, la liberté, l'amour, il nous faut parler amplement de ce grand don que Dieu fait à chaque homme venant en ce monde; la parole, cet organe qui aide l'âme à développer son verbe et son amour, à partir de la source implicite : la parole, ce moyen de communication avec notre famille humaine; la parole, cette forme de notre verbe, cet organe de son mouvement et de son action, cette espèce de monde intérieur, intermédiaire entre le monde extérieur et l'âme même, monde intérieur déjà formé à l'image de l'esprit humain, et à l'image de la nature, dès lors aussi à l'image de Dieu!

« Nous abordons un sujet très-nouveau, très-inconnu. Entrons-y avec modestie, avec souplesse d'esprit, avec cette docilité intellectuelle, et ce désir du vrai, qui demande et obtient, qui cherche et trouve.

« Pourquoi y a-t-il des mots et un langage articulé? Pourquoi la raison humaine a-t-elle un corps? C'est une question analogue à cette autre : Pourquoi y a-t-il de la matière?

« La matière, dit saint Thomas d'Aquin, sert à l'esprit comme appui, comme signe et comme excitation (*subveniendo, illuminando, continendo*). Dans tout cet univers, œuvre et parole de Dieu, où l'esprit est le sens, et la matière le signe, la matière manifeste, contient, soutient le sens, et sert à Dieu comme d'instrument et de moyen d'éducation pour développer l'esprit, l'esprit *qui n'était pas*, et qui n'est d'abord qu'en puissance. L'esprit dans l'enfance, dit saint Paul, en parlant de la loi, est d'abord soumis en esclave aux éléments visibles de ce monde, ses

(160) *Observation.* — Le lecteur intelligent rectifiera facilement ce qu'il y a çà et là d'erroné dans ce curieux paragraphe.

tuteurs et ses excitateurs (*Galat.* IV, 1-6). Il est soumis à ces tuteurs jusqu'au temps marqué par le Père ; puis il domine ces éléments qui l'ont élevé.

« Tout cela est applicable au corps de la pensée, à la parole. Évitons bien ici les abstractions. Voyons la vie telle qu'elle est sous nos yeux. Comment se développe la raison dans chaque homme venant en ce monde? Elle se développe sous l'influence de la parole. Voilà le fait.

« Comment cet esprit se développe-t-il sous l'influence physique du son des mots, ou par la vue des signes? Voilà le mystère.

« C'est à peu de chose près le mystère de la génération. Comment l'homme, en effet, se développe-t-il dans le sein de sa mère, sous l'influence de conditions et d'impressions physiques?

« On comprend que, dans aucun des deux cas, la matière n'agit seule. Outre cette matière, ce signe, cette sensation, il y a, pour éveiller la vie de l'homme, ou celle de sa pensée, il y a l'homme déjà vivant. De plus, il y a Dieu. Néanmoins, nous le voyons, l'éveil de la pensée, l'éveil de l'homme entier est attaché à la présence de cette matière, de ce signe, de cette sensation.

« Dans le fait donc, la raison de chaque homme s'éveille par la donnée de la parole, telle qu'elle existe dans l'humanité. La forme de la raison est d'abord imposée du dehors à chaque homme, et entre en lui par les sens et par la mémoire.

« Comment l'esprit, raisonnable en puissance, s'empare-t-il de ce signe sensible pour passer de la puissance à l'acte? Comment se fait la première conception du sens d'un mot? Là même est le mystère.

« Sous l'influence de Dieu qui parle intérieurement dans la lumière de la raison (161), et au dehors dans le spectacle de la nature; sous l'influence de l'homme qui parle; sous l'influence enfin du son qui frappe l'oreille, l'âme de l'homme nouveau-né donne, en elle, la vie et l'esprit à un mot. Tout est fait. Cette vie demeure dans l'âme et se développe, sous l'influence renouvelée de la parole survenant du dehors. Nous le voyons sans le comprendre.

« Et voici ce que nous voyons encore, dans cet étrange et merveilleux spectacle. C'est que la forme de la raison commune est d'abord donnée du dehors à chacun. Une sorte de raison toute faite est imposée d'abord à la raison individuelle qui cherche à naître; une forme de pensée fixe, arrêtée, nécessaire, que cet esprit ne changera pas, pas plus qu'il ne changera sa constitution corporelle, s'offre comme point d'appui, comme milieu, comme aliment, comme vêtement, comme instrument, comme modèle et comme plan, à cette force pensante qui veut agir: le langage s'offre à l'esprit venant en ce monde, comme le monde physique s'offre au corps.

« D'où nous devons tirer aussitôt une importante conclusion. C'est que l'un des motifs providentiels de l'existence du langage, ce corps de la raison commune, est celui-ci : La raison de l'humanité a un corps, afin de s'imposer d'abord physiquement, nécessairement, avant tout développement de la liberté et de l'originalité de chaque esprit; de même que la liberté des mouvements propres du corps de l'homme est limitée et dirigée par la nature et la constitution de ses organes et de ses sens. Il en doit être ainsi, si le but de Dieu, dans l'œuvre de la création, est d'unir tous les hommes dans une même société et dans un même esprit. Qu'on se représente en effet, par une étrange supposition, chaque âme, venant en ce monde, douée de la puissance de se créer en liberté son propre corps. Quelles formes bizarres et chétives! Que de monstres, et en tout cas, quelle insaisissable et irréductible diversité! De même, que deviendrait l'esprit humain, si chaque esprit se créait sa parole? Voici que l'égoïsme, la petitesse, la partialité des esprits nous divisent à ce point, que bien difficilement deux hommes parviennent à s'entendre entièrement, malgré cette énorme puissance d'union et de communauté déposée dans le corps universel de la parole humaine, et imposée d'abord à tous. Que deviendrait l'humanité si chaque homme pouvait librement créer le corps de sa pensée! Malgré les formes communes nécessaires qui, dans ces langages individuels, résulteraient des lois essentielles de la pensée et de la raison, l'humanité ne serait qu'une poussière d'esprits-nains, et resterait éternellement bien au-dessous des derniers degrés de l'état sauvage, tel qu'il est sous nos yeux.

« Mais cette supposition elle-même est impossible. Loin de créer son corps, la pensée de chaque homme ne s'éveille d'abord, ne se développe ensuite, ne se maintient en acte que par ce corps. C'est ce que nous allons étudier de plus près.

« Il est clair d'abord que, sans le secours de la parole, chaque homme serait privé de la pensée d'autrui. Cela seul réduirait à peu près à rien la pensée de chacun. Réduisez chaque homme à lui-même, pour le développement et le soutien de sa vie corporelle, vous ne comprenez plus, ni qu'il puisse commencer à vivre, ni même, en supposant qu'il ait pu commencer, qu'il puisse contituer. N'en est-il pas de même pour la pensée? Et, de plus, la pensée est-elle possible sans la parole, dans l'intérieur de chaque esprit?

« Il y a beaucoup de vrai dans cette comparaison hardie de M. de Bonald : *Les mots sont à notre esprit ce que le tain est à une glace. Sans le tain nos yeux ne verraient pas dans le verre les images des objets; ils ne s'y verraient pas eux-mêmes. Sans les mots, notre esprit n'apercevrait pas lui-même; et l'idée, quoique présente, passerait en quelque sorte*

(161) *Quod aliquid..... sciatur, est ex lumine rationis, divinitus interius indito,* QUO IN NOBIS LOQUITUR DEUS. S. Thom., Verit. q. 11, art. 1.

à travers l'esprit sans laisser de trace, comme sans le tain qui la retient, l'image des objets traverserait le verre sans s'y réfléchir. » (*Recherches philos.* chap. 8.) Belle image empruntée à saint François de Sales, qui nous montre, dans le monde divin de la foi la plus haute raison de la nécessité de la parole. Le Verbe, dit-il, est la lumière du monde, et c'est par lui que nous devons être éclairés. Méditons donc le Verbe fait homme dans ses paroles et ses actions ; *car, croyez-moi, nous ne saurions aller à Dieu le Père que par cette porte : car tout ainsi que la glace d'un miroir ne saurait arrêter notre vue, si elle n'était enduite d'étain ou de plomb par derrière, aussi la Divinité ne pourrait être bien contemplée par nous, en ce bas monde, si elle ne se fût jointe à l'humanité sacrée du Sauveur.* (*Introd. à la vie dévote*, II° part., ch. 1er.) Ainsi la pensée pure, sans le signe sensible des mots, nous serait comme imperceptible. Bossuet dit la même chose. Il se demande, comme chose douteuse, *s'il peut y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible. Il n'est pas incroyable*, répond-il, *que cela puisse être, durant certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation..... Mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement. Or, l'expérience fait voir qu'il se mêle toujours, ou presque toujours, à ces opérations quelque chose de sensible, dont même il se sert pour s'élever aux objets les plus intellectuels.* » (*Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 3.)

« Ceci rentre dans cette importante assertion de saint Thomas d'Aquin (Ia, quæst. 84, a. 7 c), que, dans l'état présent, l'homme ne peut rien concevoir sans s'appuyer sur quelque signe ou quelque image.

« C'est un fait d'observation quotidienne que les mots, dans l'esprit, fixent, arrêtent, rassemblent, portent et conduisent la pensée. Essayez de voir votre esprit, vos idées; regardez bien : tant qu'il n'y a pas de mots sous ce regard intellectuel, vous n'apercevez rien, et dès que vous voyez, il y a des mots.

« Il en est ainsi habituellement, mais en est-il ainsi nécessairement. Est-il donc absolument vrai qu'en aucun cas on ne peut penser sans parler? Nous l'ignorons. Peut-être est-il certains moments, certains états de l'âme, où l'acte pur d'intelligence est possible sans la parole. Peut-être, quand le Verbe de Dieu lui-même réside surnaturellement dans nos âmes, peut-être donne-t-il alors parfois à notre faible verbe une consistance, une sorte de subsistance qui le rend capable de voir et d'être vu.

« Quoi qu'il en soit, avant d'entrer plus profondément dans le détail et l'étude régulière de ce sujet si vaste et si nouveau, il nous paraît utile d'en parler encore par voie de digression libre.

« Le mot est, pour la pensée, ce que le corps est pour notre âme. Bossuet disait du corps : *Soutien nécessaire, ami dangereux, avec lequel je ne puis avoir ni guerre, ni paix, parce qu'à chaque instant il faut s'accorder, et à chaque instant il faut rompre.* (*Ubi supra.*)

« On peut en dire autant des mots. Pas d'éducation de l'esprit sans la parole. D'ordinaire, la pensée, la raison ne se développent pas plus sans la donnée extérieure du langage, que l'âme sans le corps. Le langage est donné d'abord. Les mots, prononcés par un autre qui pense pour nous, frappent d'abord nos oreilles matériellement. Peu à peu l'esprit s'y prend, s'y attache et s'y développe.

« Quand un esprit est destiné à un degré plus ou moins grand de développement original, il doit passer par la crise des mots et par la guerre contre la parole articulée. Il vient un temps où il repousse les mots, les froisse, les brise, s'en dégage, varie leur sens, les emploie dans le sens qu'il veut, en rejette les données, les nie, se fait sceptique à leur égard.. Jusqu'ici il n'a rien gagné. C'est un effort vers la liberté, mais un effort manqué n'est rien. Il faut, sous l'influence de la vie, reconstruire ces débris, édifier tous ces éléments en un vivant et utile mécanisme, ou plutôt il ne faut rien briser dans ce roide système de pensée. Il ne faut point rejeter cette sorte de raison toute faite que nous a donnée le langage, mais il faut tout analyser, et refaire la synthèse du tout sous l'influence actuelle de la vie. Il en faut pénétrer l'ensemble et chaque détail ; et j'ajoute qu'il en faut être pénétré de telle manière, que l'ensemble de notre parole articulée et intérieure soit entièrement conforme à la vie de notre pensée, se déploie, se meuve avec elle, soit flexible par elle. Il faut, d'un autre côté, que notre pensée vivante en soit tellement pénétrée à notre tour, que la forme totale et complète du langage humain soit en nous. Il faut que la parole articulée, et tous ses éléments, tous ses détails et tous ses mots, fassent tellement partie de notre esprit, que tout cela soit souple sous tous nos mouvements, et que tout cela vive, se nourrisse, se colore et s'imprègne de l'âme et de la pensée. Il faut que l'esprit, à son tour, ayant su s'abstenir de donner une forme arbitraire à sa parole, en la façonnant de main d'homme, l'ait laissée librement croître en lui, par l'opération intérieure de la vie, selon sa nature propre et la nature des choses, et sur un plan inconnu à lui-même. Alors, appuyé sur ce merveilleux mécanisme d'une force énorme et d'une incomparable délicatesse, il marche, bondit, s'élance, plane, est debout : merveilles auxquelles il n'atteindra jamais, s'il n'est maître de sa parole, s'il ne s'est incarné dans les mots, si la parole ne s'est transformée en lui, et ne s'y est d'ailleurs développée dans sa forme parfaite et dans la plénitude de ses lois propres.

« Seulement, et comme on le voit, il y a deux degrés de l'assimilation de la parole à la pensée. Il y a des esprits en qui l'opération est imparfaite. Les mots leur sont des instruments, des membres dont ils disposent;

ils ont pénétré leurs mots de leur vie propre, donné à l'ensemble de leur parole une forme vivante, mobile et naturelle. Mais ce n'est pas la forme entière de la parole humaine, la pleine stature de l'homme, l'esprit humain total; tout n'est pas développé; beaucoup trop de parties sont restées implicites. De plus, la parole n'est bien pénétrée par la vie que du côté qui regarde l'individu. Ces esprits occupent le centre de leur parole, qui est leur enveloppe, cuirasse, armure mobile, par conséquent encore un peu coquille; qui prend sans doute leurs mouvements, et reflète assez bien de la lumière qui vient d'eux, mais non pas celle qui arrive du dehors : ils voient clair en eux-mêmes, dans leurs propres pensées, mais très-peu hors d'eux-mêmes, très-peu dans la pensée d'autrui, très-peu dans la pensée universelle : ils se voient et se mirent dans les mots, mais ils ne savent pas y voir Dieu, ni l'homme entier.

« Viennent, au-dessus de ce degré, ceux qui ont pénétré leur parole de part en part, des deux côtés, du côté qui nous regarde nous-mêmes, et du côté qui regarde ce qui n'est pas nous; qui ont laissé se développer en eux leur parole, non pas seulement selon leur vie propre, mais selon la vie de l'ensemble, de l'âme entière, de toute l'humanité, de tout l'univers et de Dieu.

« Tous les hommes d'esprit incrédules, qui pensent et parlent pertinemment, dont la raison est constituée, qui ont une tête, dont l'avis compte pour un, qui voient clair dans leur propre pensée, sont dans le degré qui précède; il n'y a, dans le plus haut degré, que les âmes ramenées à Dieu, les âmes véritablement poétiques, et qui ont de l'amour; âmes dans lesquelles on peut dire, selon le mot de Joubert, que non-seulement il y fait clair, mais encore qu'il y fait chaud.

« Dans ce degré, les mots sont entièrement domptés. Toute la parole humaine est pénétrée de part en part; les mots sont transparents; à travers eux passe la pensée pour sortir; à travers eux passe, pour entrer, la pensée d'autrui, celle de l'humanité, celle de Dieu, comme l'œil laisse passer le regard et entrer la lumière. Les mots sont devenus des foyers et des réflecteurs de lumière, non-seulement pour la lumière qui est en nous, mais encore pour la lumière d'autrui. La parole s'est développée à la fois selon la vie individuelle, et selon la vie universelle. Elle est devenue un conducteur en qui l'esprit individuel, l'esprit du genre humain, et l'esprit de Dieu communiquent. » (*De la connaissance de l'âme*, par A. Gratry, prêtre de l'Orat. de l'Immaculée-Conception, t. I, p. 114 et suiv. *Voy.* encore les admirables chapitres qui suivent celui qu'on vient de lire.)

§ VII. — *Est-ce la raison qui forme le langage, ou le langage qui forme la raison ?*

« Partant de la raison, le rationalisme se renferme dans la raison. D'après lui, chaque homme trouve en lui-même, dans son propre fonds, tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre le but de sa nature morale. Eveillées par le spectacle de l'univers, mises en jeu par une énergie purement intérieure et indépendante de toute action sociale, ses facultés natives se développent d'elles-mêmes; elles s'élèvent par un progrès spontané et continu à la connaissance de toutes les vérités qui sont faites pour l'homme. Aucun homme ne peut nous apprendre que ce que nous aurions pu connaître sans lui et par nous-mêmes; nous n'avons pas besoin de maîtres; chacun de nous est son maître à lui-même ; chacun de nous commence sa propre éducation intellectuelle, préside à ses développements, et la conduit à sa perfection naturelle, sans dépendre à cet effet d'aucune instruction extérieure. Les secours de la société peuvent être utiles en ce qu'ils hâtent ou étendent l'exercice de nos facultés natives, mais ils ne sont pas indispensables ; l'enseignement n'est pas une nécessité, une loi de notre nature morale ; à cet égard notre raison jouit d'une indépendance illimitée. *Quand je serais né dans une île déserte*, dit J.-J. Rousseau, *quand je n'aurais point vu d'autre homme que moi,... si j'exerce ma raison, si je la cultive, si j'use bien des facultés immédiates que Dieu me donne, j'apprendrais de moi-même à le connaître, à l'aimer, à aimer ses œuvres, à vouloir le bien qu'il veut, et à remplir, pour lui plaire, tous mes devoirs sur la terre. Qu'est-ce que tout le savoir des hommes m'apprendra de plus?* (*Emile*, livre IV ; OEuvres, tome IX, p. 146, éd. de Genève.) Pourrait-on formuler avec plus de netteté l'esprit général et les principes du rationalisme ? Et ne comprend-on pas à l'instant M. Cousin résumant les idées de toute l'école dans ces mots si significatifs : *La philosophie est la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités ?* (*Cours d'Hist. de la Phil.* Introduction, 1re leçon.)

« Or, comment renverser ce système ? Telle est la question que nous nous sommes proposée. Est-ce que la raison de chaque homme est réellement et par nature indépendante de toute instruction sociale, comme l'affirme le rationalisme ; ou bien l'enseignement social entre-t-il pour quelque chose dans la formation de la raison, est-il la *condition* nécessaire de son développement primitif ? Avons-nous besoin d'un maître qui nous conduise à l'*usage* de la raison, ou bien la nature nous a-t-elle affranchis de toute tutelle, et, comme l'assure Rousseau, est-ce de nous-mêmes que nous apprenons tout ce que nous devons savoir ? Voilà ce que nous nous sommes demandé avant tout : c'est ce problème que nous avons posé en premier lieu, et que nous avons tâché de résoudre, à l'aide, pensons-nous, des seuls procédés véritablement philosophiques.

« Nos lecteurs connaissent toute notre pensée sur ce grave sujet. Nous admettons les idées innées avec Descartes, qui dans les temps modernes a été regardé comme le patron, quelquefois même comme l'inventeur du système des idées innées. Nous les admettons surtout avec Leibnitz, qui, selon

nous, a dit le dernier mot de la science sur l'*innéité* des vérités de principe. Nous ne plaçons donc pas en dehors de l'homme le principe de sa vie intellectuelle et morale ; nous ne réduisons pas sa raison à n'être qu'une capacité vide, qu'une faculté inerte et passive, puisque nous reconnaissons que la raison porte en elle-même et dans son propre fonds le principe et la cause immanente de tous ses actes, puisque nous déclarons formellement que toute action part du fonds même de l'être qui agit. Mais, appuyés sur l'analogie la plus complète et sur des faits généraux et constants, nous affirmons que la raison, qui porte en elle le principe et la cause de tous ses actes, dans les idées et l'énergie qu'elle a reçues du Créateur, ne porte pas dans son fonds toutes les *conditions* de son développement. Nous disons que dans son exercice elle est, comme toutes les forces, soumise à une loi différente d'elle-même, et que, pour arriver à la perfection qui est le but de sa nature, elle dépend de l'instruction sociale. La nécessité de l'enseignement social comme condition du développement de la raison, et l'impossibilité naturelle pour toute intelligence humaine de mettre en jeu et d'exercer ses facultés natives sans être placée sous l'influence d'une intelligence déjà formée, voilà la doctrine à laquelle nous tenons avant tout, nous pourrions dire, uniquement. Nous attachons à cette doctrine une souveraine importance, et comme philosophe, parce qu'elle nous paraît jeter un grand jour sur la nature et la science de la raison, et comme chrétien, parce que, si elle est fondée, elle fera à jamais disparaître les systèmes aussi arbitraires qu'audacieux du rationalisme, et qu'elle amènera inévitablement la ruine du rationalisme lui-même, du moins tel qu'il se formule aujourd'hui dans la science. Et qu'on ne croie pas que nous exagérons ; car, comme nous aurons un jour l'occasion de le montrer en détail, l'école rationaliste reconnaît d'une part que son principe fondamental n'est autre que la pleine et entière indépendance de la raison, et d'autre part, comme elle ne manque jamais de se donner pour la raison et la philosophie elle-même, elle avoue que, si la dépendance originaire de la raison à l'égard de la société est démontrée, c'en est fait à la fois de toute philosophie et de toute raison.

« Nous croyons donc que tout homme qui arrive à l'usage de la raison doit ce résultat non pas à sa raison seule, mais aussi aux rapports que la société établit entre son intelligence native et d'autres intelligences déjà formées par le plein exercice de leurs facultés ; et tous les faits nous prouvent que l'impossibilité d'être mis en contact avec d'autres intelligences par le moyen de l'enseignement retient l'individu dans une perpétuelle enfance.

« Mais à ce propos on peut soulever cette seconde question : Par quels moyens naturels la raison de l'enfant est-elle mise en rapport avec la société? Comment la société communique-t-elle avec l'individu ? Est-ce par le moyen des cris inarticulés, ou bien par le moyen du geste, ou bien par la parole proprement dite, ou bien par tous ces moyens réunis ; ou bien enfin suffit-il, pour être conduit à l'usage de la raison et de la parole, de voir un visage humain ? Opinion du reste qui exclut formellement la nécessité de l'éducation sociale.

« Evidemment ceci est une nouvelle question, distincte au moins de cette autre : L'enseignement social lui-même est-il nécessaire à la raison de l'individu ? Demander si l'instruction sociale est nécessaire, ou bien quels sont les moyens nécessaires, c'est-à-dire, naturels de l'instruction sociale, ce sont assurément des questions différentes. Quant à nous, la question une fois posée de cette manière, nous croirions avoir tout gagné contre le rationalisme, si nous parvenions à bien établir la nécessité de l'enseignement social pour la première formation de la raison, et nous serions assez indifférent sur la nature et la valeur relative des moyens que la société emploie pour éveiller la raison naissante de l'enfant. C'est à tel point que, si cette dernière question a pour nous quelque intérêt, ce n'est que pour autant qu'elle se rattache à la première ou qu'elle se confond avec elle.

« Cependant, comme ce problème a son importance, surtout comme il a souvent été mal proposé, nous dirons quelle est notre opinion à ce sujet, et nous exposerons brièvement nos idées sur le fond de la question, sans vouloir nous dissimuler à nous-même ou cacher à nos lecteurs les difficultés de détail qu'elle présente encore aujourd'hui.

« Voici donc comme nous croyons pouvoir poser la question : *En principe, la raison forme-t-elle le langage, ou le langage forme-t-il la raison ?*

« C'est, comme on le voit, une question d'origine que nous proposons ; c'est une question rigoureusement générale ; c'est, en un mot, une question de principe. Otez tout langage articulé, prenez l'homme au moment où jamais il n'a entendu la parole, avant qu'il en soupçonne même l'existence : est-ce que sa raison créera la langue ? Est-ce que sa raison sera formée indépendamment de tout langage préalablement entendu, et, dans cette hypothèse, créera-t-elle spontanément la langue, expression naturelle de la raison ?

« Il y a deux solutions possibles à ce problème, et, ce nous semble, il n'y en a que deux. On peut dire qu'en principe général c'est la raison, la raison formée, en plein exercice, qui précède la parole, et que, par conséquent, c'est la raison qui crée la langue. Ou bien l'on peut soutenir qu'avant d'avoir entendu parler, l'homme n'a pas l'usage de sa raison, et qu'ainsi, bien loin que la raison crée la langue, la raison ne se forme, ne se développe que sous l'influence de la langue. En un mot : la raison crée la parole ; la parole forme la raison : telles sont, lorsqu'on se place au point de vue général, les deux seules

réponses à donner au problème proposé plus haut.

« Si la raison crée la parole, qu'est-ce qui forme la raison ? Voilà ce qu'il faut se demander avant tout. Et ici encore on ne peut donner que deux réponses contraires. On doit reconnaître que la raison ne se forme que sous l'influence de l'enseignement social : c'est la thèse que nous avons soutenue ; ou bien il faut affirmer que la raison se forme elle-même par une impulsion purement intérieure et spontanée, sans qu'elle dépende en aucune manière de l'instruction sociale : c'est la thèse de Rousseau et de la plupart des rationalistes. Mais quant à ceux qui défendent cette dernière opinion, nous les engagerons, au nom de la science et de la vérité, à sortir enfin de la voie des hypothèses et des affirmations gratuites. Nous leur demanderons des preuves, des preuves de fait ; nous leur demanderons surtout qu'ils expliquent clairement les faits nombreux et constants qui prouvent que l'homme, avant toute éducation sociale, n'est jamais qu'un grand enfant.

« Si, contrairement à cette dernière hypothèse, l'on soutient qu'en principe général le langage forme la raison, n'est-il pas évident que l'on se place toujours hors de la thèse, lorsque, pour combattre cette opinion, qui est la nôtre, on nous oppose un homme sauvage, qui, quoique sauvage, vit pourtant en société, et qui parle une langue, celle de la société où il vit, et qu'il a apprise au berceau ? C'est précisément comme quand il s'agit de l'origine de nos connaissances : pour prouver que la raison ne dépend en aucune façon de l'enseignement social, on nous cite Socrate, Platon et d'autres, comme si la voix de leur mère n'avait pas retenti à leurs oreilles dès leur plus tendre enfance, et comme si la société n'avait pas, par une instruction de tous les instants, fécondé les germes natifs déposés dans leur intelligence ! N'est-ce pas cette manière de procéder qui éternise les discussions, parce que, détournant toujours l'esprit de l'objet même qu'il s'agit de considérer, elle l'empêche de jamais voir clair dans la question, et l'égare dans le champ sans limites des hypothèses ? Ce qu'il faudrait prouver d'abord, c'est que le sauvage, qu'on prend pour exemple, a développé spontanément sa raison, sans aucun secours de l'enseignement social. Ce qu'il faudrait prouver ensuite, c'est que ce sauvage avec sa raison ainsi formée spontanément a créé la langue dont il se sert, sans l'avoir entendue d'avance, sans l'avoir apprise, et sans avoir jamais entendu les hommes se parler. Or ici nous ne craignons pas d'affirmer que jamais on n'entreprendra de prouver cette thèse, parce qu'elle ne peut se prouver et que ceci est évident.

« On nous dira que le sauvage ou tout autre homme peut pourtant inventer et invente en effet des mots nouveaux, des expressions inconnues et inusitées jusque-là. Soit : nous ne voulons nullement le contester. Cependant, disons-le, le sauvage n'invente pas, il oublie. Mais enfin celui qui invente un mot, que ce soit un sauvage ou un homme civilisé, a-t-il ou n'a-t-il pas, au moment qu'il invente des mots, une langue qu'il parle depuis son enfance ? A-t-il ou n'a-t-il pas une raison formée, assez du moins pour qu'il soit homme, pour qu'il soit un être moral ? Voilà la question. Et d'où a-t-il l'usage de sa raison ? Et d'où a-t-il sa langue ? C'est à cela qu'il faut répondre. Car personne ne conteste qu'un homme qui jouit de la raison et qui parle peut inventer des mots nouveaux, dont au reste il trouve le type et le modèle dans la langue même qui lui est familière. Nous voyons que cela se fait tous les jours, sans qu'aucun de nous songe à dire que ceux qui inventent ces mots ont inventé leur langue. Si donc, pour résoudre la question de l'origine première de la raison et de la parole, on s'obstine à prendre pour exemple un homme qui déjà jouit de la raison et qui parle une langue, sans vouloir s'enquérir comment il est parvenu au premier usage de la raison et de la parole, on se condamne à ne jamais faire un seul pas dans la question. Et si, pour démontrer que l'instruction sociale n'est nullement indispensable pour le développement primitif de la raison et de la faculté de parler, on choisit un homme élevé dans la société, et parlant la langue de la société où il est né, on renverse toutes les lois d'une discussion scientifique, et l'on abuse étrangement de la logique et du raisonnement.

« Tout le monde voit du premier coup d'œil que la question de la formation de la raison, présentée de cette manière, se confondrait, pour ainsi dire, avec la question de l'origine de nos connaissances. C'est même pour cela que De Bonald s'est tant occupé du langage et de son origine. Son but constant a été toujours de démontrer contre le rationalisme la dépendance de la raison à l'égard de l'enseignement social dans l'acquisition de ses premières connaissances morales. Or, remarquant que la société parle surtout pour enseigner, il s'est attaché à prouver la nécessité de la parole pour penser. En effet, on ne saurait le dire trop clairement, il est impossible de résoudre philosophiquement le problème de la formation originaire du langage, sans résoudre en même temps celui de la formation de la raison ; puisque, comme nous l'avons prouvé, si en principe la raison crée la langue, il faut de toute nécessité soutenir que la raison se forme elle-même spontanément, et qu'au contraire, si la raison pour entrer en exercice dépend de l'enseignement social, il est démontré que la raison ne crée pas la langue ; car la société parle à l'individu avant que l'individu ait aucun usage de sa raison, ni aucune idée du langage.

« Nous sommes ainsi amenés tout naturellement à cette dernière question : Si le langage forme la raison, qui est-ce qui crée la langue ? Si les faits prouvent qu'il n'y a aucun usage de la raison là où il n'y a pas de langage articulé, quel est l'auteur de la première parole par laquelle a été formée la première raison ? Quel est le véritable créateur

de la première langue ? Dieu, Dieu seul ; voilà l'unique réponse possible à cette question. Et faut-il s'en étonner ? N'est-ce pas ici une question d'origine ? et quand il s'agit d'origines, est-il possible de rien expliquer sans Dieu ? Est-ce que Dieu n'est pas en tête de tout ? Les rationalistes eux-mêmes ont-ils le moyen d'expliquer le monde, son existence et ses lois, sans remonter jusqu'au suprême Auteur de l'univers ? Connaissent-ils le secret d'expliquer l'homme physique et moral sans l'intervention du Créateur ? Mais les philosophes chrétiens surtout, comment pourraient-ils écarter Dieu de la question qui nous occupe ? Et après avoir affirmé, comme ils le doivent et comme ils le font unanimement, que l'homme est sorti *parfait* de mains de Dieu, c'est-à-dire, jouissant du plein usage de sa raison et parlant une langue conforme à la perfection de sa nature, comment pourront-ils contester que Dieu soit le premier auteur du langage, comme il est le premier auteur de la raison, et comment se hasarderont-ils à affirmer en *principe général* que c'est l'homme qui a créé sa langue et qui a formé sa raison ?

« Jusqu'à présent nous n'avons guère fait que préparer le terrain : il nous reste maintenant à bâtir ; c'est-à-dire, il nous faut prouver qu'en principe c'est le langage qui forme la raison, et par conséquent qu'il n'y a pas d'usage de la raison là où l'on n'a pas pu apprendre la langue. Ici nous serons fidèle à la méthode que nous avons suivie, parce que c'est la seule fertile en résultats positifs, nous avons presque dit, palpables. Nous citerons des faits, des faits avérés, incontestables, et nous en tirerons les conséquences qui s'ensuivent rigoureusement.

« Nous pourrions d'abord rappeler un fait, le plus constant et le plus général de tous, celui que nous avons déjà exposé assez longuement, et qui suffirait pour convaincre les hommes réfléchis ; nous pourrions montrer l'homme naissant dans la société de ses semblables, et dès son berceau entendant retentir à ses oreilles la voix de sa mère, qui lui apprend cette langue que le bon sens du genre humain a appelée *langue maternelle*. Mais nous laissons cette preuve assez claire d'elle-même, et nous nous bornons aux seuls faits qui prouvent que tout homme qui n'entend pas parler ne parle point.

« *Le Père Jérôme Xavier, neveu de l'apôtre des Indes (c'était le fils de son frère), qui en* 1594 *se trouvait en qualité de missionnaire dans l'empire du grand Mogol, avait contracté des rapports assez intimes avec le fier empereur Akebar : c'est ainsi que le prince se faisait nommer lui-même, et ce nom signifie « qui n'est inférieur à personne. » Le missionnaire rapporte que, dans une des conversations familières qu'il eut avec le monarque, et où il ne manquait pas de le porter à embrasser la vraie religion, ce prince, pour s'excuser en quelque sorte, et lui prouver qu'il n'était point indifférent pour une démarche de cette importance, lui raconta de sa propre bouche cette anecdote remarquable et curieuse : « Il y avait déjà un certain nombre d'années qu'il fit réunir des enfants qui étaient encore à la mamelle et dans le plus tendre âge au nombre de trente ; il les confia à des nourrices, à qui il fit défense, sous peine de la vie, d'articuler jamais en leur présence une seule syllabe : il les fit confiner dans un appartement isolé. Pour s'assurer davantage de l'exécution de ses ordres, et prendre encore de plus grandes précautions, le despote confia la surveillance des nourrices mêmes à des gardes affidées, qu'il obligea au même silence et sous la même peine. Son intention et son but étaient de choisir et de regarder comme véritable la religion du peuple dont ces enfants parleraient le langage. Ils étaient déjà parvenus à l'âge où l'enfance touche à la jeunesse, et où les facultés et les organes de l'homme ont acquis pour l'ordinaire leur parfait développement : quelle fut la surprise du monarque ! il questionne ces enfants ; pas une syllabe de réponse. Il renouvelle les interrogations à plusieurs reprises : il s'aperçoit à leur air stupide qu'ils n'ont pas même l'idée de la parole, bien loin de comprendre ou de parler un langage. Toute l'expression de leur pensée, pour ainsi dire toute matérielle, se réduit à quelques gestes informes, qui n'étaient qu'une imitation grossière de ceux de leurs nourrices, et qui se bornaient à demander les besoins de la vie animale. » C'est le judicieux et savant Père Jouvency qui rapporte cette anecdote dans la cinquième partie de l'Histoire de la Compagnie de Jésus, liv.* XVIII, *n°* 14 : *c'est seulement de cette cinquième partie qu'il est l'auteur : elle est écrite avec une clarté, une élégance, une pureté de style rares parmi les modernes latinistes, et surtout avec les précautions de la critique la plus sévère et la plus éclairée et sur les documents les plus indubitables.* » (VRINDTS, *Nouvel essai sur la certitude*, chap. 6, p. 38 et suiv.)

« Que manque-t-il à ce fait ? Est-il controuvé ? Est-il exagéré dans ses circonstances par quelque philosophe ami des doctrines que nous défendons ? Est-il peu concluant ? Ou plutôt par ce seul fait la question n'est-elle pas décidée ? Ici en effet se trouvent réunies toutes les circonstances voulues pour démontrer la nécessité de l'éducation d'abord, et ensuite l'impossibilité naturelle d'avoir une langue avant d'avoir entendu parler. Ces enfants étaient au nombre de trente, bien constitués, et vivant en société, si la société était une simple juxtaposition d'individus humains et non pas une réunion d'intelligences : il y avait là sans doute assez de faces humaines pour provoquer dans ces individus le développement de leur raison et l'exercice de leur faculté de parler, si la vue seule d'un visage humain suffisait à cet effet. Et pourtant ils ne parlaient pas, *ils n'avaient pas l'idée du langage, et toute l'expression de leur pensée, pour ainsi dire toute matérielle, se réduisait à quelques gestes informes, qui n'étaient qu'une imitation grossière de ceux de leurs nourrices, et qui se bornaient à demander les besoins de la vie animale.* Aussi, nous le demandons à

tout homme de bonne foi, un philosophe qui aurait connaisance de ce fait pourrait-il se résoudre à n'en tenir aucun compte dans ses recherches sur la formation de la raison et de la parole ? Et s'il se hasardait à passer outre, ne s'exposerait-il pas à contredire la nature, dont les faits sont la voie la plus claire et la moins suspecte ?

« Un second fait non moins décisif est celui que nous fournit l'histoire de Mlle Leblanc. Comme nous avons rapporté ailleurs les principales circonstances de ce fait, nous nous bonerons à quelques observations qu'il est important de ne pas perdre de vue. Remarquons d'abord que Mlle Leblanc était dans toute la force de l'âge, parfaitement constituée, et que tous les organes des sens avaient chez elle cette vigueur et cette subtilité que l'on retrouve chez tous les sauvages. Du côté des organes rien ne lui manquait donc de ce qu'il faut pour articuler des paroles. En second lieu, elle avait naturellement de l'esprit; car après son instruction, qui fut conduite assez rapidement, elle montra une intelligence plus qu'ordinaire. Rien ne lui manquait donc du côté de ses facultés intellectuelles. En troisième lieu, elle avait une compagne ; rien ne s'opposait donc à ce qu'il s'établît entre ces deux sauvages une communication à l'aide du langage articulé : même si la vue d'un visage humain suffit pour inspirer l'idée du langage et conduire à l'exercice de la faculté naturelle de parler, il semble que nos deux sauvages auraient dû nécessairement avoir l'usage de la parole. Enfin, et c'est ce qui doit peut-être frapper le plus les hommes réfléchis, elle formait un cri effrayant de la gorge, et elle savait imiter le cri de quelques animaux ; elle connaissait donc la valeur et les combinaisons des sons. Cependant elle ne savait pas en articuler un seul, elle ne parlait pas. *Mais, sitôt qu'elle entend les hommes se parler, elle a bientôt appris la manière d'exprimer comme eux ses pensées.* N'est-il donc pas évident, comme le dit encore L. Racine, que l'histoire de Mlle Leblanc *nous fait connaître l'état où nous serions tous tant que nous sommes, si nous avions été comme elle privés en naissant de toute société* (162).

« Encore un mot sur Gaspar Hauser, l'enfant de Nuremberg. Il paraît qu'il avait quatre ans lorsqu'il fut renfermé dans son cachot; il en avait seize lorsqu'il fut rendu à la société de ses semblables. Un homme le servait dans sa prison; mais toujours il gardait un profond silence. Ce n'est que quand ses bourreaux furent décidés à mettre fin à sa captivité, que cet homme commença à parler à son prisonnier. Cette parole humaine fut pour le pauvre enfant une espèce de révélation d'un monde inconnu. Le son de cette voix s'imprima avec tant de force dans son oreille, qu'il aurait reconnu la voix de son gardien entre mille autres: ainsi l'assurait-il lui-même plus tard. Comme probablement on avait hâte de se débarrasser du malheureux prisonnier, il était resté à peu près muet. Aussi, lorsqu'il fut interrogé les premiers jours de sa délivrance, pour toute réponse, il pleurait : seulement il prononçait quelques mots isolés qu'il avait appris depuis peu de son gardien, et qu'il répétait au hasard à toutes les questions qui lui étaient adressées. Tel était G. Hauser à l'âge de seize ans. Mais n'oublions pas qu'à peine entré dans la société, il en apprit la langue avec une facilité extraordinaire, et qu'il donna les preuves les moins équivoques d'un esprit distingué et d'une intelligence peu commune.

« Nous pourrions multiplier nos citations, mais il nous paraît que ces faits sont plus que suffisants. Appuyé sur une expérience qui n'a jamais été démentie, nous nous croyons autorisé à conclure que l'homme ne parle que parce qu'il a entendu parler, et que tout individu qui n'a pas entendu parler ne parle pas ; ou bien *en principe ce n'est pas la raison qui crée la langue, mais c'est la langue qui forme la raison*. Après cela, qu'on nous oppose une foule d'arguments spécieux qui semblent prouver la *possibilité logique* de créer la langue; que, se plaçant en dehors de tous les faits et de toute observation possible, l'on construise des hypothèses plus ou moins ingénieuses sur l'origine du langage ; que l'on se rattache aux opinions également hypothétiques de Condillac, ou de Rousseau, ou de Damiron, ou de De Gérando, ou de tout autre, nous nous bornerons toujours à dire: Répondez d'abord aux faits ; expliquez-nous les faits ; surtout montrez-nous un homme, un seul, ce n'est pas trop, qui, sans avoir jamais entendu parler, ait un langage articulé, un homme qui ait une langue qu'il n'a pas apprise ; et alors nous modifierons nos raisonnements, et nous reviendrons sur nos pas, pour soumettre nos preuves à un nouvel examen plus rigoureux que jamais. Mais s'il vous est absolument impossible de nous montrer un tel homme, parce qu'il n'existe pas et n'a jamais existé, et si, pour prouver que l'homme n'apprend pourtant pas à parler, vous nous opposez un sauvage qui dès son berceau a appris la langue de sa mère, cette langue qu'elle-même a apprise de ses pères, comme ceux-ci l'ont apprise de leurs ancêtres, nous répondrons toujours, et évidemment avec justice, que vous ne touchez pas à la question, et que, contre toutes les lois de la logique, vous commencez par supposer l'existence du fait même dont vous voulez avec nous rechercher la cause et l'explication.

« C'est donc la société qui préside aux premiers développements de la raison dans l'individu ; c'est l'éducation sociale qui éveille l'intelligence, et c'est elle encore qui nous conduit tous à l'usage de la parole. Pour pouvoir parler et jouir de sa raison, les idées innées, les facultés natives ne suffisent pas ; il faut de plus un maître ; et ce maître qui

(162) Racine ici ne fait qu'obéir au bon sens naturel en refusant de voir une *société humaine* dans l'espèce de communauté de vie qui avait uni Mlle Leblanc et sa compagne.

nous instruit, ce moniteur qui nous guide, c'est la société. Mais qu'il nous soit permis de bien expliquer nos idées sur l'enseignement social que nous regardons comme l'indispensable condition du développement originaire de l'intelligence. En effet certaines personnes se forment sur cette matière des opinions tellement singulières, elles nous en attribuent de si étranges, et elles travestissent si complétement nos doctrines, qu'il faut bien nous résigner à donner sur tout cela des éclaircissements fastidieux pour les bons esprits. Quand on parle de l'éducation sociale et de sa nécessité pour l'usage de la raison et de la parole, faut-il peut-être se figurer la société comme un pédagogue placé à côté de son élève, et procédant dans son enseignement pas à pas, avec méthode et comme par système? Faut-il se représenter la mère exerçant de propos délibéré son enfant à prononcer des syllabes, des mots, des phrases, comme on l'a fait pour nous lorsque nous avons été placés sur les bancs? Faut-il se la représenter encore expliquant plus tard à son enfant et l'une après l'autre les grandes vérités de l'ordre moral, et les imprimant une à une dans son esprit, comme on le fait, par exemple, dans l'explication méthodique d'une science ou du catéchisme? Enfin, quand il s'agit du premier homme et de son instruction, est-il nécessaire d'imaginer Dieu parlant extérieurement à sa créature, et l'instruisant lentement et, pour ainsi dire, par degrés? Qu'on nous pardonne ces questions: toutes naïves qu'elles paraissent, elles sont devenues nécessaires, et saint Augustin lui-même, que nous ne faisons guère que copier dans tout ceci, s'est cru obligé d'y répondre (163). Or la réponse est simple; car la société n'est pas un maître d'école, et si elle est notre premier précepteur, saint Augustin nous avertit qu'elle n'a pas la même méthode que ceux qu'on nous donne plus tard. L'éducation sociale commence à notre berceau, et n'a d'autre méthode que l'impulsion de la nature humaine et les habitudes qui en découlent spontanément. Elle est, pour ainsi dire, ce qu'est pour chacun de nous un commerce intime et continuel avec une personne instruite et vertueuse, ou ignorante et dépravée: elle consiste principalement dans l'exemple, ou plutôt elle est l'ensemble des différentes influences que ce commerce exerce sur tout notre être. A peine entré dans la vie, l'enfant passe dans les bras de sa mère, qui le couvre de caresses, qui lui parle sa langue, et qui cherche à communiquer avec lui par tous les moyens qu'inspirent la tendresse et l'industrie d'une mère. L'enfant voit, il entend, il sent, comme le comporte sa faible et délicate nature. Insensiblement tout se développe en lui: il devient plus capable d'attention; il voit mieux, il entend plus distinctement, il sent d'une manière moins vague et moins confuse, et alors aussi ses rapports avec ceux qui l'entourent se multiplient et deviennent plus intelligents. Plus en état de profiter de tout ce qu'il sent, son intelligence, qu'il tient de Dieu et qui s'éveille de plus en plus, lui permet de remarquer bientôt comment les personnes au milieu desquelles il grandit désignent par des mots les objets qui frappent ses yeux, et lui-même s'exerce à bégayer d'abord et à prononcer ensuite d'une manière plus ferme les expressions qu'a conservées sa mémoire. C'est le grand pas qui déjà l'introduit dans la société humaine. Excitée et soutenue par les mêmes moyens extérieurs, son intelligence native s'élève plus haut encore. Il voit, par exemple, il entend prier; il remarque sur les traits de sa mère une expression inaccoutumée; il pense à ce qui le frappe, car sa pensée s'étend chaque jour; il interroge avec toute la curiosité de l'enfance, et insensiblement il apprend à connaître, comme le peut sa raison naissante, un Maître placé au-dessus des hommes et de tous les objets qui l'entourent. *Invenimus autem, Domine, homines rogantes te; et didicimus ab eis, sentientes te, ut poteramus, esse magnum aliquem, qui posses, etiam non apparens sensibus nostris, exaudire nos et subvenire nobis. Nam puer cœpi rogare te auxilium et refugium meum; et in tuam invocationem rumpebam nodos linguæ meæ; et rogabam te parvus, non parvo affectu, ne in schola vapularem.* (S. August. *loc. cit.*) Voilà l'opinion de saint Augustin, et voilà la nature! C'est bien ainsi en effet que nous avons appris à parler; conduits par notre raison et par les lois naturelles qui la gouvernent, sans le vouloir et sans le savoir, nous avons appris la langue de notre mère, qui nous l'a enseignée sans réflexion

(163) Nous citons en entier ce passage admirable, que nous avons renoncé à traduire, crainte de le gâter.

« Non enim eram infans qui non farer, sed jam puer loquens eram. Et memini hoc; *et unde loqui didicerim post adverti*. Non enim docebant me majores homines, præbentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinæ, sicut paulo post litteras; sed ego ipse mente quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis, et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati meæ pareretur; nec valerem quæ volebam omnia, nec quibus volebam omnibus, præsonabam memoria; cum ipsi appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur, tanquam verbis naturalibus omnium gentium, quæ fiunt vultu et nutu oculorum, cæterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi, in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis, locis suis posita et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque voluntates edomito in eis signis ore, per hæc enuntiabam. Sic cum his inter quos eram voluntatum enuntiandarum signa communicavi, et vitæ humanæ procellosam societatem altius ingressus sum, pendens ex parentum auctoritate nutuque majorum. » (S. August. *Confess.*, lib. I, cap. 8.)

Cette doctrine de saint Augustin est précisément la nôtre; nous ne saurions exprimer avec plus de netteté notre propre opinion sur la formation du langage dans l'individu,

et sans dessein, comme elle l'avait apprise elle-même. C'est ainsi que peu à peu et par degrés nous avons appris à connaître Dieu, à nous connaître nous-mêmes et les devoirs de notre nature morale, parce que nous avons vécu au milieu de ceux qui connaissaient tout cela, et que leurs paroles, leurs actions, toute leur conduite éveillant et excitant notre intelligence, l'ont aidée à mettre en jeu les admirables puissances qu'elle a reçues du Créateur. Et si l'on veut remonter jusqu'au premier père du genre humain, dans l'intention de rechercher si ce que nous appelons la loi de la raison se retrouve au berceau de la raison, nous dirons avec De Bonald, et, croyons-nous, conformément à nos Livres saints : *Soit que l'homme ait été créé parlant, soit que la connaissance du langage lui ait été inspirée postérieurement à sa naissance, il a eu des paroles aussitôt que des pensées, et des pensées aussitôt que des paroles ; et ces pensées, émanées de l'Intelligence suprême avec la parole, n'ont pu être que des pensées d'ordre, de vérité, de raison, et de toutes les connaissances nécessaires à l'homme et à la société.* » (*Recherches philos.* chap. 2, p. 116, éd. de Gand.) — M. l'abbé LONAY, curé de Liège (Belgique).

§ VIII. — *Nature du lien qui unit la parole à la pensée.*

« De tous les rapports qui peuvent unir ensemble deux choses distinctes et différentes, il n'en est pas de plus familier à tout le monde que celui qui unit la parole à la pensée. Il s'établit dès l'enfance, et nous en faisons un usage continuel. Ce rapport sert non-seulement à manifester la pensée, mais encore à toutes les opérations de l'esprit ; et il entre tellement dans nos habitudes, qu'on s'attache peu à s'en rendre compte ; aussi est-il, en général, un de ceux qui sont le moins bien exactement appréciés. Ce qu'en ont dit la plupart des métaphysiciens, est ou erroné ou incomplet.

« Les uns se bornent à présenter la parole comme signe de la pensée, fonction qu'elle remplit effectivement ; mais toute théorie qui s'arrête là est nécessairement incomplète ; car les rapports de la parole à la pensée sont bien plus étendus, plus importants, et surtout plus intimes, que ceux du signe en général à la chose signifiée.

« Les autres, et notamment Condillac (*Langue des calculs*), veulent que tous les mots exprimant des idées générales ne soient que de pures dénominations, sous lesquelles il ne se trouverait point d'idées proprement dites ; ce qui réduirait tout le travail de l'esprit à n'opérer que sur des mots, à peu près comme l'algébriste n'opère que sur des signes dont il néglige la valeur ; car toutes les opérations de l'esprit, roulant sur des idées générales, ne peuvent se faire qu'au moyen de dénominations générales ; et dès lors, toute vérité deviendra purement nominale, puisqu'elle se trouvera réduite à des rapports de signes, et non d'idées ; il n'y a de vérité proprement dite, pour l'esprit humain, que les vérités générales, comme nous le démontrerons en traitant de la raison. D'autres, appréciant mieux le caractère de la parole, paraissent lui accorder, et à elle seule, le pouvoir de créer, pour ainsi dire, les idées, du moins les idées intellectuelles, et de les introduire dans l'esprit ; quoiqu'il semble évident que la parole n'est rien pour l'intelligence, qu'autant qu'elle est déjà attachée à la pensée, ce qui suppose la pensée antérieure à la parole.

« Personne ne doute que la parole ne soit un signe de la pensée ; mais ce signe est d'une nature toute particulière. Il a des caractères propres qu'il est nécessaire d'assigner, pour apprécier exactement la parole, lors même qu'elle ne serait considérée que comme signe.

« De plus la parole est autre chose que le signe de la pensée. Elle en est l'expression, elle en est le corps, ce qui la distingue plus spécialement encore de tous les signes : et ce n'est qu'en la considérant sous ce double point de vue, et surtout sous le dernier, qu'on pourra l'apprécier, et se rendre compte de tous les phénomènes de l'intelligence, dans lesquels elle joue un si grand rôle.

« En considérant la parole comme signe de la pensée, on trouvera que ce signe est d'une espèce toute particulière. Ses caractères propres sont tels, qu'il remplace tous les autres, et qu'il ne peut être remplacé.

« En parlant des signes de la pensée, les métaphysiciens les distinguent en signes naturels et artificiels, et ils placent la parole parmi ces derniers. C'est à la faculté dont l'homme est doué, d'attacher des idées, non pas spécialement à la parole, mais à des signes artificiels de quelque espèce qu'ils soient, qu'ils attribuent sa supériorité sur les animaux. S'il en était ainsi, on pourrait en inférer que si l'homme se sert plus généralement de la parole pour en faire le signe de la pensée, c'est uniquement parce qu'il a trouvé cet usage tout établi et très-commode ; car d'ailleurs, il aurait pu s'en passer, en y substituant un système de signes de son choix. Or, dans cette manière de ranger la parole parmi les signes artificiels, sans en faire une classe à part, il y a sinon erreur, du moins observation bien imparfaite.

« 1° Un signe artificiel, autre que la parole, sera toujours loin d'arriver à ce degré de précision auquel s'élève celle-ci, lorsqu'on a contracté l'habitude de s'en servir. La parole, en effet, se compose d'un très-petit nombre d'éléments, susceptibles d'un nombre infini de combinaisons, toutes faciles à distinguer ; tandis que dans les autres signes, la multiplicité des éléments ne peut qu'entraîner la confusion.

« On n'opposera pas sans doute la précision de l'écriture ; car, comme nous le verrons plus tard, si elle est signe de la pensée c'est parce qu'elle est signe ou copie de la parole ; parole proprement dite, transmise par les yeux, comme la parole articulée est transmise par les oreilles.

« On n'opposera pas non plus la pantomime ; car, à quelque degré de perfection que cet art se soit élevé, qui oserait affirmer que

parmi le grand nombre de témoins de ce genre de spectacle, il s'en trouvera deux qui s'accordent parfaitement sur la traduction de ce qu'on a voulu dire? Peut-on, en effet, par le langage d'action exprimer toutes les idées possibles, avec leurs nuances, leurs modifications, les combinaisons dont elles sont susceptibles, et tous les rapports qu'elles peuvent avoir entre elles? et si cet art enfin a acquis quelque degré de précision, n'est-ce pas toujours à la parole qu'il doit rapporter ses succès?

« 2° La parole accompagnée de toutes les connaissances qui la rendent propre à devenir signe de toutes les idées, est toujours à notre disposition. C'est un signe que nous créons, que nous modifions à volonté, et que nous pouvons rendre sensible à tous les instants.

« 3° Dans le repos de tous les organes, en l'absence de tout objet extérieur, dans le silence de la réflexion, de la méditation, la parole nous sert à nous entretenir avec nous-même, comme nous le verrons en traitant de la parole intérieure. Quel autre signe pourrait la remplacer et produire le même effet?

« 4° La parole est-elle bien un signe artificiel de la pensée? N'en est-elle pas, au contraire, le signe naturel, comme le cri est le signe de la douleur, et le rire, de la joie; en un mot, comme tout ce que les métaphysiciens appellent signes naturels? Mais afin d'éviter toute équivoque, tâchons de nous entendre sur le mot *naturel* que nous opposons à *artificiel*.

« Par naturel, ou nature d'une être, on entend la manière dont il est formé, la manière dont il est est né, *natus*, car c'est là l'étymologie du mot. Mais il est un grand nombre d'êtres, tous ceux dont la destinée est de recevoir un plus ou moins grand développement, qui ne portent, en naissant, qu'une partie de ce qui, dans la suite, doit constituer leur nature, Le reste y est en germe pour se développer, dans les circonstances par où il doit passer. Mais si, parmi ces circonstances, il s'en trouve qui contrarient plus ou moins ce développement, l'être sera privé d'une portion de ce qui devrait constituer sa nature. Ainsi, dès sa naissance un arbre porte en lui tout ce qui est nécessaire à la production d'un fruit, c'est là sa nature; mais si le sol, la température de l'atmosphère, contrarient cette nature, si le caprice lui retranche constamment les branches à fruit, pour ne laisser pousser que le bois, il manquera nécessairement d'une partie de ce qui constitue un arbre de son espèce. De même à la nature de l'homme appartient, non-seulement tout ce qui résulterait en lui du développement de son corps, tel qu'il aurait eu lieu s'il eût vécu isolément, mais encore tout ce qui résulte du développement de son intelligence, tel qu'il s'opère dans la société de ses semblables, où il doit remplir sa destination. Supposez l'homme privé de cette société, et de tout ce qui en dérive nécessairement, il manquera d'une portion de ce qui constitue sa nature; ce ne sera plus l'homme, l'animal raisonnable, l'intelligence servie par des organes; car comment qu'on veuille le définir, toujours est-il que l'intelligence fait partie de sa nature; qu'il ne serait plus l'homme s'il en était privé : et comme l'intelligence ne se développe que dans la société, et au moyen de la parole, il s'ensuit que l'état social est l'état naturel de l'homme, et que la parole, lien indispensable de l'ordre social, hors duquel l'individu ne peut se développer et devenir homme, lui est également naturelle; non qu'il la possède, ou qu'il puisse la posséder sans l'apprendre; mais parce que, doué des moyens de l'apprendre avec facilité, prédisposé à s'en servir pour former son intelligence, qui ne peut se développer que par ce moyen, s'il n'en fait le signe de la pensée, il est privé d'une partie de ce qui constitue l'homme, et sa nature est altérée.

« La parole, signe, expression et corps de la pensée, est une des lois fondamentales de la nature de l'homme. Comment confondre un signe de cette importance, avec ce qu'on appelle signe artificiel? Entre la parole et tous les autres signes possibles de la pensée, il y a l'infini, parce qu'il y a une différence réelle de nature. Comme signe, la parole, et la parole seule fait tellement partie de la nature de l'homme, qu'on pourrait tout aussi bien l'appeler animal parlant, qu'animal raisonnable; car nous verrons bientôt que la parole manifeste la raison, comme le corps manifeste l'âme. Nous n'avons pas besoin d'avertir, je pense, que par le mot *parole* nous n'entendons pas seulement l'articulation, mais l'articulation expression de la pensée.

« Nous devons ajouter que la parole, comme signe de la pensée, se distingue des autres signes appelés naturels, en ce qu'il ne peut être contrefait. Suivant la manière dont on veut paraître affecté, on peut contrefaire les signes de la joie ou de la douleur; mais si on exprime des opinions ou des croyances qu'on n'a pas, on ne peut au moins exprimer des idées, de quelque nature qu'elles soient, qu'autant qu'elles sont actuellement présentes à l'esprit. La parole est un signe certain d'intelligence, et de l'intelligence actuelle de ce qu'on dit. Si elle ne remplit cette condition, elle cesse d'avoir un sens, ce n'est plus la parole expression de la pensée, et moyen de communication entre les hommes.

« Nous avons ajouté qu'elle était plus que le signe de la pensée, qu'elle en était l'expression et le corps.

« L'*expression* : qu'un orateur nous attache, nous charme, nous éclaire, nous entraîne par ses discours, on dit qu'il s'exprime avec facilité, avec clarté, avec précision, avec élégance, etc., etc. On dit : une expression bien choisie, une expression heureuse, une idée bien exprimée. Dans cette façon de parler, la parole est-elle seulement considérée comme signe de la pensée?

« Un signe proprement dit indique la chose signifiée, mais il ne la porte pas avec lui, il ne la montre pas. La fumée est signe de feu, elle en indique l'existence. L'odeur

est signe de la proximité d'un corps odorant, le son, d'un corps sonore ; mais ni la fumée, ni l'odeur, ni le son ne montrent les corps dont ils sont une émanation. La parole, non-seulement indique la pensée, mais elle la tire, pour ainsi dire, de l'intérieur de celui qui parle, pour la manifester au dehors, la montrer et nous en rendre participants. C'est ce qu'indique le mot *exprimer*, *tirer de*, *en pressant*, mettre au dehors, produire.

« Il semble que la parole est en nous, où elle s'imprègne de la pensée, et en sort, l'emportant tout entière avec elle, afin qu'elle soit saisie par tous ceux qui l'entendent. Effet admirable que la parole seule peut produire, parce qu'elle est le corps de la pensée ; quoiqu'elle soit de nature différente, elle devient, par l'union qu'elle contracte avec elle, ce que, dans l'homme, le corps est à l'âme. C'est l'union de la pensée à la parole, modification d'une nature différente, qui constitue l'intelligence, comme l'union de l'âme avec le corps, substance également de nature différente, constitue l'homme. C'est sous ce dernier point de vue que nous allons examiner la parole. De tous ceux qu'elle présente à l'observation, c'est sans doute le plus mystérieux ; mais c'est aussi le plus admirable, le plus propre à nous dévoiler la nature du langage, ses caractères spécifiques, surtout le rôle important qu'il joue, et les fonctions diverses qu'il remplit dans l'intelligence humaine.

« Nous avons dit et démontré que l'homme est un composé de deux substances de nature différente, l'âme et le corps. Et cette différence est telle, que nous ne pouvons saisir aucune analogie, aucun rapport de nature entre les modifications de l'une et les modifications de l'autre. Cependant elles sont unies, par un lien, à la vérité incompréhensible, mais de la réalité duquel il ne nous est pas possible de douter. Si d'une part la raison nous démontre la diversité et l'opposition de leur nature, de l'autre le sentiment nous prouve l'intimité de leur union. L'effet principal de cette union, dont tous les autres effets ne sont que des conséquences, est de fondre ces deux substances dans une existence tellement commune, que nous ne saurions, non-seulement les diviser, mais même les distinguer.

« Or, en y faisant attention, nous trouverons qu'il en est de l'intelligence de l'homme comme de l'homme lui-même. L'intelligence se compose de deux modifications de nature opposée, entre lesquelles nous ne trouvons rien de commun, qui ne nous présentent aucune analogie ; et cependant, une fois que l'habitude les a unies, le lien qui les attache l'une à l'autre devient en tout semblable à celui qui unit l'âme et le corps, et produit exactement les mêmes effets.

« Par l'union de la pensée à la parole, deux modifications de nature différente sont fondues en une seule et même modification. La pensée se fond dans la parole, la parole s'imprègne de la pensée, et le résultat de cette fusion les prive l'une et l'autre d'une existence propre et indépendante, pour les faire jouir d'une existence commune. Elles ne font plus alors qu'une seule modification, composée de deux parties inséparables, que nous ne pouvons même plus distinguer l'une de l'autre. Cette union donne la vie à une modification matérielle et inerte de sa nature, et un corps sensible et pour ainsi dire palpable à une modification purement intellectuelle ; car, privée de ce corps dont elle se revêt, la pensée, non-seulement ne pourrait être saisie par les sens, mais elle échapperait au sentiment lui-même.

« Si nous comparons l'union de la pensée à la parole, à l'union de l'âme avec le corps, phénomènes aussi mystérieux et aussi admirables l'un que l'autre, nous serons frappés de la parfaite analogie, de la ressemblance absolue qui se trouve entre eux ; et si nous écoutons le sentiment qui accompagne toujours, soit l'émission, soit l'audition de la parole, il nous sera facile d'y trouver une notion exacte et précise du caractère propre de la parole, et le moyen de nous rendre compte de tous les phénomènes de l'intelligence.

« 1° L'essence constitutive de l'homme consiste dans l'union de l'âme avec le corps ; l'essence constitutive de l'intelligence consiste dans l'union de la pensée avec la parole. La vérité de cette assertion sera mieux sentie, lorsque, en étudiant les effets de cette union, nous verrons que l'intelligence sans parole serait et demeurerait nulle.

« 2° L'union de l'âme avec le corps est indissoluble tant que dure la vie. L'union de la pensée avec la parole est aussi indissoluble : car la parole ne peut se présenter qu'accompagnée de la pensée, et la pensée ne peut nous être sensible sans la parole à laquelle elle est attachée.

« 3° C'est l'union de l'âme avec le corps qui fait la vie de ce dernier, c'est la pensée qui donne la vie à la parole : la séparation de l'âme entraîne la mort du corps ; la parole, séparée de la pensée, n'est plus qu'un son, une sensation pure, une modification morte, c'est-à-dire sans vie intellectuelle

« 4° L'âme participe à tout ce qui est du corps, le corps à tout ce qui est de l'âme ; de même la pensée participe à tout ce qui est de la parole qui l'exprime, et la parole à tout ce qui est de la pensée qui l'anime.

« 5° Les modifications de l'âme ont leur principe dans les modifications du corps, et les mouvements du corps dans la volonté de l'âme ; de même les modifications de la pensée ont leur principe dans l'emploi de la parole, et les mouvements de la parole dans les mouvements de la pensée. Toute modification de la parole en apporte nécessairement dans la pensée, et toute modification de la pensée en nécessite une dans la parole.

« 6° Le corps est la seule manifestation possible de l'âme, et la parole est la seule manifestation possible de la pensée.

« L'âme et la pensée n'ont rien de sensible : ni l'une ni l'autre ne peuvent agir sur les organes de nos semblables, ni par conséquent leur être manifestées, qu'autant qu'elles sont

parmi le grand nombre de témoins de ce genre de spectacle, il s'en trouvera deux qui s'accordent parfaitement sur la traduction de ce qu'on a voulu dire? Peut-on, en effet, par le langage d'action exprimer toutes les idées possibles, avec leurs nuances, leurs modifications, les combinaisons dont elles sont susceptibles, et tous les rapports qu'elles peuvent avoir entre elles? et si cet art enfin a acquis quelque degré de précision, n'est-ce pas toujours à la parole qu'il doit rapporter ses succès?

« 2° La parole accompagnée de toutes les connaissances qui la rendent propre à devenir signe de toutes les idées, est toujours à notre disposition. C'est un signe que nous créons, que nous modifions à volonté, et que nous pouvons rendre sensible à tous les instants.

« 3° Dans le repos de tous les organes, en l'absence de tout objet extérieur, dans le silence de la réflexion, de la méditation, la parole nous sert à nous entretenir avec nous-même, comme nous le verrons en traitant de la parole intérieure. Quel autre signe pourrait la remplacer et produire le même effet?

« 4° La parole est-elle bien un signe artificiel de la pensée? N'en est-elle pas, au contraire, le signe naturel, comme le cri est le signe de la douleur, et le rire, de la joie; en un mot, comme tout ce que les métaphysiciens appellent signes naturels? Mais afin d'éviter toute équivoque, tâchons de nous entendre sur le mot *naturel* que nous opposons à *artificiel*.

« Par naturel, ou nature d'une être, on entend la manière dont il est formé, la manière dont il est est né, *natus*, car c'est là l'étymologie du mot. Mais il est un grand nombre d'êtres, tous ceux dont la destinée est de recevoir un plus ou moins grand développement, qui ne portent, en naissant, qu'une partie de ce qui, dans la suite, doit constituer leur nature. Le reste y est en germe pour se développer, dans les circonstances par où il doit passer. Mais si, parmi ces circonstances, il s'en trouve qui contrarient plus ou moins ce développement, l'être sera privé d'une portion de ce qui devrait constituer sa nature. Ainsi, dès sa naissance un arbre porte en lui tout ce qui est nécessaire à la production d'un fruit, c'est là sa nature; mais si le sol, la température de l'atmosphère, contrarient cette nature, si le caprice lui retranche constamment les branches à fruit, pour ne laisser pousser que le bois, il manquera nécessairement d'une partie de ce qui constitue un arbre de son espèce. De même à la nature de l'homme appartient, non-seulement tout ce qui résulterait en lui du développement de son corps, tel qu'il aurait eu lieu s'il eût vécu isolément, mais encore tout ce qui résulte du développement de son intelligence, tel qu'il s'opère dans la société de ses semblables, où il doit remplir sa destination. Supposez l'homme privé de cette société, et de tout ce qui en dérive nécessairement, il manquera d'une portion de ce qui constitue sa nature; ce ne sera plus l'homme, l'animal raisonnable, l'intelligence servie par des organes; car comment qu'on veuille le définir, toujours est-il que l'intelligence fait partie de sa nature; qu'il ne serait plus l'homme s'il en était privé : et comme l'intelligence ne se développe que dans la société, et au moyen de la parole, il s'ensuit que l'état social est l'état naturel de l'homme, et que la parole, lien indispensable de l'ordre social, hors duquel l'individu ne peut se développer et devenir homme, lui est également naturelle; non qu'il la possède, ou qu'il puisse la posséder sans l'apprendre; mais parce que, doué des moyens de l'apprendre avec facilité, prédisposé à s'en servir pour former son intelligence, qui ne peut se développer que par ce moyen, s'il n'en fait le signe de la pensée, il est privé d'une partie de ce qui constitue l'homme, et sa nature est altérée.

« La parole, signe, expression et corps de la pensée, est une des lois fondamentales de la nature de l'homme. Comment confondre un signe de cette importance, avec ce qu'on appelle signe artificiel? Entre la parole et tous les autres signes possibles de la pensée, il y a l'infini, parce qu'il y a une différence réelle de nature. Comme signe, la parole, et la parole seule fait tellement partie de la nature de l'homme, qu'on pourrait tout aussi bien l'appeler animal parlant, qu'animal raisonnable; car nous verrons bientôt que la parole manifeste la raison, comme le corps manifeste l'âme. Nous n'avons pas besoin d'avertir, je pense, que par le mot *parole* nous n'entendons pas seulement l'articulation, mais l'articulation expression de la pensée.

« Nous devons ajouter que la parole, comme signe de la pensée, se distingue des autres signes appelés naturels, en ce qu'il ne peut être contrefait. Suivant la manière dont on veut paraître affecté, on peut contrefaire les signes de la joie ou de la douleur; mais si on exprime des opinions ou des croyances qu'on n'a pas, on ne peut au moins exprimer des idées, de quelque nature qu'elles soient, qu'autant qu'elles sont actuellement présentes à l'esprit. La parole est un signe certain d'intelligence, et de l'intelligence actuelle de ce qu'on dit. Si elle ne remplit cette condition, elle cesse d'avoir un sens, ce n'est plus la parole expression de la pensée, et moyen de communication entre les hommes.

« Nous avons ajouté qu'elle était plus que le signe de la pensée, qu'elle en était l'expression et le corps.

« L'*expression:* qu'un orateur nous attache, nous charme, nous éclaire, nous entraîne par ses discours, on dit qu'il s'exprime avec facilité, avec clarté, avec précision, avec élégance, etc., etc. On dit : une expression bien choisie, une expression heureuse, une idée bien exprimée. Dans cette façon de parler, la parole est-elle seulement considérée comme signe de la pensée?

« Un signe proprement dit indique la chose signifiée, mais il ne la porte pas avec lui, il ne la montre pas. La fumée est signe de feu, elle en indique l'existence. L'odeur

est signe de la proximité d'un corps odorant, le son, d'un corps sonore ; mais ni la fumée, ni l'odeur, ni le son ne montrent les corps dont ils sont une émanation. La parole, non-seulement indique la pensée, mais elle la tire, pour ainsi dire, de l'intérieur de celui qui parle, pour la manifester au dehors, la montrer et nous en rendre participants. C'est ce qu'indique le mot *exprimer*, *tirer de*, *en pressant*, mettre au dehors, produire.

« Il semble que la parole est en nous, où elle s'imprègne de la pensée, et en sort, l'emportant tout entière avec elle, afin qu'elle soit saisie par tous ceux qui l'entendent. Effet admirable que la parole seule peut produire, parce qu'elle est le corps de la pensée ; quoiqu'elle soit de nature différente, elle devient, par l'union qu'elle contracte avec elle, ce que, dans l'homme, le corps est à l'âme. C'est l'union de la pensée à la parole, modification d'une nature différente, qui constitue l'intelligence, comme l'union de l'âme avec le corps, substance également de nature différente, constitue l'homme. C'est sous ce dernier point de vue que nous allons examiner la parole. De tous ceux qu'elle présente à l'observation, c'est sans doute le plus mystérieux ; mais c'est aussi le plus admirable, le plus propre à nous dévoiler la nature du langage, ses caractères spécifiques, surtout le rôle important qu'il joue, et les fonctions diverses qu'il remplit dans l'intelligence humaine.

« Nous avons dit et démontré que l'homme est un composé de deux substances de nature différente, l'âme et le corps. Et cette différence est telle, que nous ne pouvons saisir aucune analogie, aucun rapport de nature entre les modifications de l'une et les modifications de l'autre. Cependant elles sont unies, par un lien, à la vérité incompréhensible, mais de la réalité duquel il ne nous est pas possible de douter. Si d'une part la raison nous démontre la diversité et l'opposition de leur nature, de l'autre le sentiment nous prouve l'intimité de leur union. L'effet principal de cette union, dont tous les autres effets ne sont que des conséquences, est de fondre ces deux substances dans une existence tellement commune, que nous ne saurions, non-seulement les diviser, mais même les distinguer.

« Or, en y faisant attention, nous trouverons qu'il en est de l'intelligence de l'homme comme de l'homme lui-même. L'intelligence se compose de deux modifications de nature opposée, entre lesquelles nous ne trouvons rien de commun, qui ne nous présentent aucune analogie ; et cependant, une fois que l'habitude les a unies, le lien qui les attache l'une à l'autre devient en tout semblable à celui qui unit l'âme et le corps, et produit exactement les mêmes effets.

« Par l'union de la pensée à la parole, deux modifications de nature différente sont fondues en une seule et même modification. La pensée se fond dans la parole, la parole s'imprègne de la pensée, et le résultat de cette fusion les prive l'une et l'autre d'une existence propre et indépendante, pour les faire jouir d'une existence commune. Elles ne font plus alors qu'une seule modification, composée de deux parties inséparables, que nous ne pouvons même plus distinguer l'une de l'autre. Cette union donne la vie à une modification matérielle et inerte de sa nature, et un corps sensible et pour ainsi dire palpable à une modification purement intellectuelle ; car, privée de ce corps dont elle se revêt, la pensée, non-seulement ne pourrait être saisie par les sens, mais elle échapperait au sentiment lui-même.

« Si nous comparons l'union de la pensée à la parole, à l'union de l'âme avec le corps, phénomènes aussi mystérieux et aussi admirables l'un que l'autre, nous serons frappés de la parfaite analogie, de la ressemblance absolue qui se trouve entre eux ; et si nous écoutons le sentiment qui accompagne toujours, soit l'émission, soit l'audition de la parole, il nous sera facile d'y trouver une notion exacte et précise du caractère propre de la parole, et le moyen de nous rendre compte de tous les phénomènes de l'intelligence.

« 1° L'essence constitutive de l'homme consiste dans l'union de l'âme avec le corps ; l'essence constitutive de l'intelligence consiste dans l'union de la pensée avec la parole. La vérité de cette assertion sera mieux sentie, lorsque, en étudiant les effets de cette union, nous verrons que l'intelligence sans parole serait et demeurerait nulle.

« 2° L'union de l'âme avec le corps est indissoluble tant que dure la vie. L'union de la pensée avec la parole est aussi indissoluble : car la parole ne peut se présenter qu'accompagnée de la pensée, et la pensée ne peut nous être sensible sans la parole à laquelle elle est attachée.

« 3° C'est l'union de l'âme avec le corps qui fait la vie de ce dernier, c'est la pensée qui donne la vie à la parole : la séparation de l'âme entraîne la mort du corps ; la parole, séparée de la pensée, n'est plus qu'un son, une sensation pure, une modification morte, c'est-à-dire sans vie intellectuelle

« 4° L'âme participe à tout ce qui est du corps, le corps à tout ce qui est de l'âme ; de même la pensée participe à tout ce qui est de la parole qui l'exprime, et la parole à tout ce qui est de la pensée qui l'anime.

« 5° Les modifications de l'âme ont leur principe dans les modifications du corps, et les mouvements du corps dans la volonté de l'âme ; de même les modifications de la pensée ont leur principe dans l'emploi de la parole, et les mouvements de la parole dans les mouvements de la pensée. Toute modification de la parole en apporte nécessairement dans la pensée, et toute modification de la pensée en nécessite une dans la parole.

« 6° Le corps est la seule manifestation possible de l'âme, et la parole est la seule manifestation possible de la pensée.

« L'âme et la pensée n'ont rien de sensible : ni l'une ni l'autre ne peuvent agir sur les organes de nos semblables, ni par conséquent leur être manifestées, qu'autant qu'elles sont

réunies à quelque chose de matériel que les organes puissent saisir. C'est sous ce point de vue particulier que beaucoup de métaphysiciens se sont contentés de considérer la parole; aussi nous nous permettrons de faire quelques observations à cet égard.

« D'abord la parole n'est pas le seul moyen par lequel nous puissions communiquer avec nos semblables, et leur manifester notre pensée. Il est, en effet, un certain nombre d'idées que nous manifestons sans elle; mais il faut remarquer que ces idées sont en très-petit nombre, les moins importantes pour l'intelligence, et la manifestation en est toujours imparfaite.

« En second lieu, ce n'est pas dans la parole que se trouve le premier moyen de manifestation de la pensée; il faut que quelque autre le précède, sans quoi nous n'apprendrions jamais à parler, c'est-à-dire à attacher la pensée à la parole. Cette assertion, évidente par elle-même, a été rendue plus sensible encore par ce que nous avons dit de la manière dont nous entrons en possession du langage : mais la parole une fois acquise, tous les autres moyens de manifestation de la pensée disparaissent, ils sont négligés, nous ne nous en servons plus, ou, si nous les employons par hasard, ce n'est plus que comme traduction de la parole, et quelquefois comme ses auxiliaires, par exemple, lorsque nous ajoutons le geste pour peindre plus vivement les objets sensibles, ou que nous modifions le ton pour mieux exprimer les affections du cœur. En analysant les fonctions diverses que la parole remplit, dès qu'une fois elle est devenue signe, expression et corps de la pensée, nous aurons à faire quelques observations de la plus haute importance sur ce moyen de manifestation de la pensée, et sur les effets qu'elle produit. Continuons notre parallèle.

« 7° C'est par le corps que l'âme se manifeste à elle-même, et elle ne se sent que par les divers sentiments qui lui viennent du corps; c'est par la parole que la pensée se manifeste à l'intelligence, et c'est du sentiment de la parole que le sentiment de la pensée vient à l'âme. Ceci paraît un double paradoxe; mais ce n'en est pas moins une vérité, que nous reconnaîtrons si nous nous examinons avec attention.

« L'âme se sent par le corps et dans le corps; c'est au corps qu'elle rapporte tous les sentiments qu'elle éprouve, et c'est au corps tout entier qu'est rapporté le sentiment d'existence lui-même. Il est tellement fondu dans le sentiment d'existence du corps, que ces deux sentiments n'en font qu'un, que nous ne saurions diviser, et dans lequel il nous est impossible de distinguer deux éléments différents. Si la raison le reconnaît comme double, c'est parce qu'il nous avertit de deux existences distinctes en soi, mais fondues en une seule, comme nous l'avons reconnu et constaté, en parlant de l'union de l'âme avec le corps, de la nature et des effets de cette union.

« De même, c'est par la parole et dans la parole que nous sentons la pensée. Le sentiment de la pensée et celui de la parole sont tellement fondus l'un dans l'autre, que le sentiment de la pensée est, en même temps, le sentiment de la parole, et réciproquement. L'un et l'autre ne sont qu'un sentiment unique; et, si dans ce sentiment unique nous en reconnaissons deux, ce n'est pas parce que nous pouvons les distinguer, c'est que nous le trouvons, quoique unique, destiné à nous avertir de deux modifications de nature différente; d'où il résulte que ces deux modifications, unies en nous par un sentiment commun, ne sont qu'une seule et même modification, que la pensée est réellement dans la parole, et que la parole est proprement pensée.

« C'est sans doute l'analogie de cette double union qui se trouve dans l'homme entre l'âme et le corps d'une part, et la pensée et la parole de l'autre, qui a inspiré à un écrivain de notre époque (PORTALIS, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique*) l'expression ingénieuse par laquelle il caractérise si bien la parole, lorsqu'il dit : qu'elle est une véritable *incarnation de la pensée*. La parole, en effet, est la partie matérielle, et pour ainsi dire charnelle de l'intelligence, comme le corps est la partie matérielle et charnelle de l'homme. Au moment de sa création, l'âme est incarnée par son union avec le corps, et la pensée à sa formation est en quelque sorte incarnée par sa fusion dans la parole.

« Nous voyons là une dernière analogie qui n'est pas moins réelle, quoique nous ne puissions pas rigoureusement la démontrer, puisque nous ne savons rien de l'état de l'âme avant son union avec le corps; mais en admettant ce qu'il y a de plus probable, et qu'une saine philosophie ne peut s'empêcher de regarder comme certain, c'est-à-dire que l'âme est créée au moment où les organes sont assez développés pour remplir les fonctions qui doivent lui donner le sentiment de son existence, et qu'elle est unie au corps au moment de sa création : *Creando infunditur, infundendo creatur*, comme a dit saint Thomas, parlant alors en philosophe et non en théologien, pour peu qu'on y fasse attention, on reconnaîtra qu'il en est absolument de même de la pensée s'unissant à la parole. Ce n'est peut-être pas rigoureusement vrai de toute pensée sans distinction : il faut excepter, en effet, les premières idées nécessaires à l'acquisition de la parole; il faut excepter encore un assez grand nombre d'idées sensibles, que forme l'attention avant que nous leur ayons donné les noms qui doivent les fixer dans l'esprit; mais, à cela près, il est vrai de dire que toutes les idées intellectuelles, toutes les opinions, toutes les croyances, dont la réunion constitue l'intelligence et en détermine le développement, s'attachent à la parole qui les exprime dès le moment où elles sont formées, et où les mots eux-mêmes, élaborés par le travail qui les a formées, sont prêts à les recevoir, à s'en pénétrer, et à en devenir l'expression et le corps, en telle sorte que l'on peut également dire d'elles : *Formando infunduntur, infundendo formantur.*

« Cette union de deux modifications de nature différente, et par laquelle chacune participe à la nature de l'autre, est sans doute un phénomène inexplicable; mais la réalité en est si clairement démontrée par le sentiment, qu'il est impossible de la contester. Nous remarquerons cependant qu'il ne faut pas s'étonner que la modification principale de l'homme, que la propriété qui fait le fond de son essence, et qui, à elle seule, le distingue de tous les êtres qui nous sont connus, participe à la nature de l'être auquel elle appartient, et nous présente le même mystère.

« Ce n'est que par l'union des deux substances, fondues en une existence commune, qui constituent l'homme, que nous pouvons expliquer tous les phénomènes qu'il présente à nos observations et en rendre raison. C'est par ce moyen qu'on comprend les modifications qu'il éprouve, les effets qu'il produit, l'influence que l'organisation exerce sur l'âme, et celle que l'âme, à son tour, exerce sur l'organisation.

« De même cette union de la pensée à la parole, fondues par là en une seule modification, nous fournit le moyen d'expliquer l'intelligence, et de rendre raison de tous les phénomènes qu'on observe en elle. Elle sert encore à expliquer l'influence immense de la parole sur la pensée, et de la pensée sur la parole. Il faut croire que c'est pour avoir négligé de les considérer l'une et l'autre sous ce point de vue, que les manières diverses dont on a parlé de l'intelligence manquent souvent de vérité et de clarté. » (CARDAILLAC, *Etudes élém. de philos.*)

§ IX. — *Influence de la parole sur la formation, le développement et l'usage de la mémoire.*

« Ce que nous avons dit de la nature du rapport qui s'établit entre la pensée et la parole, prouve évidemment que les fonctions que la parole doit remplir relativement à l'intelligence, ne se bornent pas à la manifestation extérieure de la pensée, et que, dans les mouvements de celle-ci, elle joue un rôle très-important. Et comme l'intelligence tout entière se trouve dans la mémoire; que les vérités, les connaissances acquises ne constituent l'intelligence de celui qui les possède qu'autant qu'elles sont gravées dans sa mémoire, c'est dans l'influence que la parole exerce sur la mémoire qu'il faut chercher celle qu'elle exerce sur l'intelligence.

« Nous avons considéré la mémoire sous deux points de vue : comme passive, avons-nous dit, elle est la collection de toutes les connaissances qui lui sont confiées, et susceptibles d'être rappelées par toute espèce de circonstances; et comme active, elle est le pouvoir dont nous sommes doués de puiser à volonté dans le dépôt des connaissances que la mémoire passive nous conserve, et de choisir parmi toutes les idées qui nous sont présentées, et par conséquent à notre disposition, celles dont il nous plaît de nous occuper spécialement, et dans l'ordre qui nous convient. Or, sous ce double point de vue, nous trouvons que la parole fournit un secours immense à la mémoire, et que pour un grand nombre d'idées, et les plus importantes surtout, elle lui est absolument nécessaire.

« La mémoire passive, qui n'est que l'intelligence considérée sous un point de vue particulier, nous est donnée pour nous diriger dans nos jugements et dans nos actes ultérieurs. Elle remplit cette tâche au moyen des vérités qu'elle conserve. Il fallait pour cela que toutes les circonstances qui appellent, pour ainsi dire, ces jugements et ces actes, réveillassent en nous simultanément toutes les idées qui nous sont nécessaires pour nous déterminer. C'est en effet ce qui arrive. Nous avons vu que toutes les circonstances de la vie tendent à réveiller ou à nous rendre présentes un nombre infini d'idées, dont la plus grande partie ne nous est pas sensible. Mais afin que, dans cet état d'inaperçues, et ne faisant pas conscience d'elles-mêmes, elles produisent l'effet auquel elles sont destinées, il faut qu'elles soient distinctes, précises et déterminées. Or, elles ne peuvent être réveillées en nous avec ces qualités, qu'autant qu'elles se sont gravées dans la mémoire avec ces mêmes qualités, établies et conservées dans ses habitudes. Si elles en sont privées lorsqu'elles s'y établissent, ou qu'elles s'effacent pendant que les idées qu'elles accompagnaient sont conservées, ces idées en seront nécessairement privées lorsque les divers mouvements de la pensée les reproduiront.

« Il faut, pour établir dans la mémoire les idées que nous formons, une attention soutenue et souvent répétée. Elles s'y conservent si, de temps en temps, nous nous en occupons spécialement, ce qui suppose qu'elles nous sont rendues sensibles. Or, il est évident qu'en attachant à la parole les idées qu'on pourrait absolument former, et même rappeler sans elle d'une manière sensible, telles que les idées des objets qui nous entourent, nous les reproduirons toujours, ainsi que leur souvenir, d'une manière plus exacte, plus précise et plus distincte, au moyen du nom que nous aurons donné aux objets qu'elles représentent. Qui n'a maintes fois remarqué, par une expérience qui se renouvelle à chaque instant, avec quelle facilité nous rappelons le souvenir distinct et précis des objets auxquels nous avons donné un nom, tandis que nous ne rappelons qu'avec peine, et toujours d'une manière confuse, ceux que nous n'avons pas nommés? De là, sans doute, l'empressement que nous mettons à demander le nom des choses qui nous intéressent, et cette indifférence marquée pour le nom de celles qui ne nous intéressent pas. Et par la même raison encore, si parmi plusieurs objets rangés sous une dénomination commune, il en est un qui nous intéresse par ses qualités individuelles, nous nous empressons de le distinguer des autres en lui donnant un nom propre; tandis que nous nous contentons d'un nom commun pour ceux que nous ne considérons que par les

rapports généraux qui les rangent dans leur classe.

Or, si nous prenons ces précautions pour conserver les idées des objets qui nous sont les plus familiers, qui agissent sur nous le plus fréquemment, pour les abstractions qu'on fait le plus facilement, telles que celles des sons, des couleurs, etc., pour les rapports les plus simples et les plus immédiats; à plus forte raison faut-il les prendre pour les objets qui nous sont moins familiers, tels que les abstractions difficiles, les rapports les plus composés et les plus éloignés; et pour ceux-ci, ce serait une erreur de croire qu'on peut les rappeler par le souvenir seul, puisque souvent la vue même des termes ne nous les découvre pas immédiatement.

De tout ce que nous venons de faire remarquer, nous pouvons conclure que, s'il est même quelques idées qui peuvent absolument se former, s'établir et se conserver dans la mémoire, et être rappelées sans le secours de la parole, ces mêmes idées seront formées plus facilement, plus solidement établies, mieux conservées, et rappelées d'une manière plus distincte et plus précise, si au moment de leur formation nous les avons revêtues de la parole; car alors, en passant dans les habitudes de la mémoire, elles s'y conserveront avec toutes ces qualités, pour se reproduire de même toutes les fois qu'elles seront rendues sensibles par les divers mouvements de la pensée.

« Mais s'il est des idées qui puissent se former sans la parole, s'établir dans la mémoire, s'y conserver et se reproduire distinctement; il en est un bien plus grand nombre, et les plus importantes surtout, qui ne peuvent se former sans elle; telles sont, les idées générales de toute espèce, les idées abstraites, les idées composées, les opinions, les croyances, les vérités. Les unes et les autres ne peuvent se former, s'établir et se conserver qu'au moyen des mots auxquels elles sont attachées. Si nous classons les êtres, si nous faisons des nomenclatures, quel qu'en soit l'objet, nous donnons des noms aux genres et aux espèces, et par conséquent nous attachons à ces noms les idées représentatives de ces genres et de ces espèces. Si vous effacez les noms communs, toutes les sciences de nomenclature s'évanouissent. Si le botaniste, par exemple, perd le souvenir des noms des classes, genres, espèces, familles et variétés, toute sa science lui échappe et ne lui laisse qu'un chaos, dans lequel il lui est impossible de se reconnaître. Il en est de même de toutes les sciences de la même nature.

« Que deviennent les abstractions si on efface les noms donnés aux qualités et aux rapports abstraits? Ne seront-elles pas dans l'esprit, si tant est qu'elles puissent s'y établir et s'y fixer, une véritable fantasmagorie, où on ne trouvera rien de constant, de précis et de déterminé? Que deviennent les idées intellectuelles et morales dépouillées de la parole qui leur donne un corps? Que deviennent surtout les opinions, les croyances, les vérités, séparées des propositions qui les expriment? Ne faut-il pas que les termes, entre lesquels le rapport constitutif de la vérité est affirmé, nous soient rendus présents, et séparés l'un de l'autre? et peuvent-ils se présenter et être rendus sensibles dans cet état, sans le secours de la parole qui les distingue, lorsque la nature de l'objet et l'affirmation elle-même tendent à les confondre? Il est évident que les idées de cette espèce ne peuvent se former, s'introduire et se graver dans la mémoire qu'au moyen de la parole.

« Il est évident encore que la parole est nécessaire pour les y conserver; car l'expérience nous démontre que toutes les idées, celles mêmes qui paraissent y être gravées le plus profondément, qui y sont le plus fréquemment et le plus constamment réveillées par toutes les circonstances, et semblent exercer la plus grande influence sur la direction de notre conduite, s'effacent peu à peu de l'esprit, y perdent leur précision, finissent même par disparaître tout à fait, si la parole ne vient de temps en temps les rendre sensibles. Si dans cet état de choses nous continuons à agir de la même manière, ce n'est plus, pour ainsi dire, que machinalement et sous la direction de l'habitude: nous faisons, parce que nous avons fait, sans savoir ce que nous aurions à répondre si on nous demandait pourquoi nous faisons. Or, d'après ce que nous avons dit du rapport existant entre la pensée et la parole, et de la nature du lien qui les unit en les fondant l'une dans l'autre, il est clair que les idées ne peuvent être rendues sensibles que par la parole; qu'elles ne peuvent être conservées dans la mémoire, avec le degré de précision et d'exactitude que la parole leur a donné en les formant, que par la parole qui les y a introduites.

« Cela posé, nous conclurons que toute la force, toute l'étendue de la mémoire passive résulte du secours que la parole lui fournit par son union avec la pensée; qu'elle se forme, se développe, s'agrandit et produit les effets auxquels elle est destinée, au moyen du secours que lui donne la parole; que si elle en était privée, elle se bornerait nécessairement au souvenir très-imparfait des objets sensibles les plus familiers, de leurs rapports les plus simples et particulièrement de ceux qui seraient relatifs aux premiers besoins; car il est probable que tous les autres nous échapperaient. Et si on compare ce que serait une mémoire ainsi formée à ce qu'elle devient par le secours de la parole, on comprendra combien est immense tout ce que la mémoire passive, ou l'intelligence reçoit de cette incorporation de la pensée dans la parole. De tout ce que nous venons de dire, il suit encore, et par une conséquence nécessaire, que c'est aussi dans la parole que se trouve toute la puissance de la mémoire active.

« Dans l'analyse que nous avons faite de la mémoire active, nous avons trouvé, qu'il était toujours en notre pouvoir de choisir à volonté, parmi la foule immense d'idées habituelles, constamment entretenues présentes à l'esprit

par toutes les circonstances du moment, celles dont il nous plaisait de nous occuper plus spécialement, et cela en les rendant plus distinctement sensibles par une attention particulière. Or, pour nous convaincre que cet effet n'est produit que par l'artifice de la parole, recherchons quelles sont les fins diverses vers lesquelles nous tendons par ce travail, les opérations que nous avons à faire pour atteindre ces fins, et la manière dont nous faisons ces opérations.

« Nous éprouvons le besoin de confirmer et d'entretenir dans les habitudes de la mémoire toutes les idées et les connaissances que nous avons acquises ;

« De décomposer nos idées pour en vérifier les éléments, et particulièrement pour découvrir ceux qui servent de fondement aux rapports que nous sentons, ou que nous voyons ;

« De réunir en une seule conception un plus ou moins grand nombre d'idées, et particulièrement lorsque nous voyons ou que nous sentons entre elles certains rapports ;

« De mieux préciser ou de vérifier nos idées, nos opinions et nos croyances ;

« De constater la légitimité de ces opinions, de ces croyances ;

« De parvenir à de nouvelles vérités, que nous font pressentir celles que nous possédons déjà ;

« Enfin, nous sentons le besoin de vérifier et de constater les motifs souvent inaperçus de nos actes divers.

« Pour satisfaire à tous ces besoins qui se renouvellent à tous les instants, pour soutenir sans relâche l'activité de l'intelligence, qui est tout entière dans l'exercice de la mémoire active, nous analysons, nous comparons pour affirmer, nous raisonnons, nous délibérons. Or, le sentiment nous fait connaître que toutes ces opérations s'exécutent au moyen de la parole; et l'expérience nous démontre que nous ne pouvons les exécuter que par elle.

« Interrogeons le sentiment, et suivons avec exactitude tous les travaux de l'esprit dans la réflexion, la méditation, l'étude; nous trouverons qu'une idée ne nous est jamais sensible qu'accompagnée du sentiment de la parole. Dans l'analyse, nous ne saisissons que les éléments que nous nommons, et dans l'ordre suivant lequel nous les nommons. Il en est de même des éléments que nous faisons entrer dans la composition; et les compositions elles-mêmes ne sont fixées dans notre esprit qu'autant qu'elles sont nommées.

« Nos jugements, nos opinions, nos croyances, en un mot toutes les vérités que nous avons admises ne nous sont sensibles, et nous ne pouvons nous en rendre compte, que par l'énoncé des propositions qui les expriment.

« Nous ne revenons sur les raisonnements qui nous ont conduits à ces vérités, nous ne faisons de nouveaux raisonnements pour parvenir à de nouvelles vérités, qu'en énonçant par autant de propositions les jugements qui sont les éléments de ces raisonnements, et les principes des vérités qui s'en déduisent. Et tous les jugements, sans distinction, qui ne sont pas ainsi exprimés par des propositions, nous échappent.

« Les vérités elles-mêmes, déduites de ces raisonnements, rendus sensibles par les propositions, nous échappent également si elles ne sont prononcées.

« Enfin, dans la vérification des divers motifs qui ont influé sur nos déterminations et nos actes, tous ceux que nous négligeons d'énoncer par la parole nous échappent, et ne peuvent entrer dans le compte que nous voulons nous rendre de la délibération.

« Ainsi, dans notre état actuel, et d'après les habitudes que nous avons contractées, ce n'est qu'au moyen de la parole que s'exécutent les diverses opérations qui constituent la réflexion, la méditation, en un mot tous les travaux de l'esprit. De plus, l'expérience prouve de la manière la plus évidente, que l'usage de la parole n'est pas le résultat unique de l'habitude. Le secours que nous en retirons est tellement nécessaire, que les diverses opérations que nous venons d'indiquer nous seraient impossibles si nous en étions privés.

« Pour nous convaincre de cette vérité, essayons de faire quelques-unes de ces opérations sans employer la parole, et nous verrons bientôt qu'il n'est aucun effort d'attention qui puisse nous en rendre capables.

« C'est une suite nécessaire de la nature de l'intelligence, qui se compose de la réunion de deux modifications fondues en une seule, la pensée et la parole, comme l'être auquel elle appartient se compose de la réunion de deux substances, fondues en une existence commune, l'âme et le corps.

« Ainsi, on peut conclure de ce qui précède, que l'intelligence humaine resterait renfermée dans d'étroites limites, si elle était privée des moyens que la parole lui fournit pour se développer et s'agrandir; que c'est uniquement par la parole que nous ajoutons de nouvelles idées à celles que nous possédons déjà; et que, de même qu'elle a été notre premier moyen d'instruction, lorsque nous nous formions à son usage, elle est encore, et surtout depuis qu'elle nous est devenue familière, notre unique moyen d'acquérir de nouvelles connaissances.

« Ce n'est, en effet, qu'en formant de nouvelles idées, en les confiant à la mémoire que nous nous instruisons. Or, que nous recevions de nos semblables ces nouvelles idées, que nous les prenions dans des leçons écrites, ou que nous les tirions de notre propre fonds, il est évident que ce ne peut être qu'au moyen de la parole.

« D'abord, ce n'est que par la parole que les leçons peuvent nous être données; et elles ne peuvent nous instruire qu'autant que nous répétons, au moyen de la parole, les opérations qui nous sont indiquées. Ce n'est que par la parole que nous confions à la mémoire les idées qui nous sont enseignées, surtout si nous voulons leur donner le degré de clar-

té et de précision qui leur est nécessaire pour devenir véritables connaissances. Ce n'est encore que par la parole qu'elles s'y conservent; la parole est donc absolument nécessaire à ce genre d'instruction.

« Elle l'est également à l'instruction que nous tirons de notre propre fonds.

« Par notre travail personnel, nous ne pouvons acquérir de nouvelles idées, ou ajouter aux connaissances que nous avons déjà, que de deux manières: ou par l'observation d'objets que nous ne connaissons pas, ou que nous connaissons mal, ou bien par la réflexion sur des connaissances que nous possédons déjà, dont l'étude spéciale nous découvre entre elles des rapports que nous n'avions pas aperçus, et dans les vérités que nous connaissons, des conséquences que nous n'avions pas déduites, parce qu'elles ne s'étaient pas présentées à nous. Or, d'après ce que nous avons établi, il est évident que, de ces deux opérations de nature différente, la première serait sans résultat utile, et la seconde impossible, si elles étaient l'une et l'autre privées du secours de la parole.

« La première serait sans résultat utile. *Que j'arrive*, dit un métaphysicien moderne dans un ouvrage dont j'ai oublié le titre, et dans lequel il combat la doctrine que nous cherchons à établir : ***que j'arrive dans un pays où je trouve des arbres et des animaux inconnus, aurai-je besoin d'en savoir le nom pour les observer, les distinguer les uns des autres, et de tous ceux que je connais déjà?*** Non, sans doute ; mais si, à mesure que vous les observez, vous ne les nommez pas ; si, à mesure que vous les analysez, pour en connaître les qualités, les propriétés, les formes et les rapports divers qui les constituent, vous ne nommez ni qualités, ni propriétés, ni formes, ni rapports ; si, à mesure que vous observez des ressemblances et des différences, vous ne les classez pas; si vous ne nommez ni les genres ni les espèces, que pensez-vous retenir de toutes vos observations? Tout au plus un souvenir bien vague et bien confus d'une foule d'objets qui ne ressemblent en rien à ceux que vous connaissez déjà, et vous ne pourrez rendre compte, ni à vous, ni aux autres, de ce que vous aurez vu et observé.

« Si le souvenir des objets qui vous sont connus n'est à votre disposition, comme vous ne pouvez en douter, que parce qu'ils sont nommés, et que de leur nom vous avez fait l'expression de l'idée qui les représente dans votre esprit, vous ne pourrez que par une opération semblable tirer de vos nouvelles observations la connaissance des choses qui en auront été l'objet. Ce n'est que par ce moyen que vous en graverez dans la mémoire, avec leur nom, un souvenir assez distinct, assez précis, pour être considéré comme une véritable connaissance.

« Ainsi, l'observation elle-même, celle de toutes les opérations intellectuelles qui paraît la plus indépendante de la parole, qui seule peut s'effectuer sans elle, ne saurait cependant produire de résultat utile, d'idée proprement dite, de connaissance réelle, qu'autant qu'elle est aidée de la parole.

« La nécessité absolue de la parole au développement progressif de l'intelligence, à la formation de nouvelles idées, de nouvelles connaissances, à la découverte de nouvelles vérités, est bien plus sensible encore, lorsqu'on l'applique aux travaux de l'esprit seul, à la réflexion, à la méditation source si féconde d'instruction, pour ceux qui en ont pris l'habitude, et véritable cause de la supériorité de certains esprits.

« Tout ce que nous avons dit prouve évidemment, que la réflexion et la méditation ne sont autre chose que l'emploi soutenu, et plus ou moins bien dirigé, de la mémoire active, qui non-seulement ne peut être dirigée d'une manière régulière et utile, mais même entrer en exercice sans le secours de la parole.

« Ainsi, diriger nos souvenirs ; parmi cette foule d'idées que, par suite de l'habitude, nos circonstances réveillent en nous, et tiennent continuellement à notre disposition, choisir celles dont nous voulons nous occuper; les analyser, les combiner, les enchaîner, les déduire les unes des autres, réfléchir, méditer; rien de tout cela ne peut se faire qu'au moyen de la parole; car, qu'est ce que réfléchir, méditer, si ce n'est se parler à soi-même? Et comme nous ne pouvons parler à nos semblables qu'au moyen de la parole, ce n'est de même qu'au moyen de la parole que nous pouvons nous parler à nous-mêmes. C'est par la parole extérieure que nous rendons compte de nos idées à nos semblables, et c'est par la parole intérieure que nous nous en rendons compte à nous-mêmes. Privez-nous des moyens d'articuler, et nous sommes incapables de manifester nos sentiments, nos affections, nos idées, nos opinions, nos croyances, nos pensées de toute espèce. Privés de la parole intérieure, nous ne pouvons ni réfléchir, ni méditer. De même encore que, par la parole extérieure, nous exerçons une espèce d'empire absolu sur les idées de nos semblables, puisque, par ce moyen, nous pouvons, à volonté, les réveiller en eux, dans l'ordre qu'il nous plaît; par la parole intérieure, nous exerçons le même empire sur les nôtres, que nous nous rendons sensibles à volonté, et dans l'ordre qu'ils nous plaît de choisir. Ceci nous conduit à examiner l'empire que nous exerçons sur nos idées, la manière dont nous l'exerçons, et en particulier la nature de cette arme, qui devient si puissante dans la main de ceux qui savent s'en servir, je veux dire la parole intérieure. » (Cardaillac, *op. cit.*)

§ X. — *Empire que la parole nous donne sur nos idées. — Parole intérieure.*

« L'homme, dit un de nos plus judicieux métaphysiciens (l'auteur des *Leçons de philosophie*), ne peut rien sur ses sensations, sur ses sentiments, qu'il reçoit passivement. Il ne peut ni se les donner, indépendamment des circonstances auxquelles ils sont attachés par les lois de son être, ni s'y soustraire

lorsque ces lois les produisent. Il ne peut que les modifier; encore n'est-ce pas en agissant directement sur eux, mais bien sur les circonstances qui les produisent; tandis qu'il exerce un empire à peu près absolu sur ses idées : il les appelle, il les écarte, il les analyse et les combine suivant le besoin et comme il lui plaît.

« Ce pouvoir, si nécessaire au développement de l'intelligence, et que nous exerçons sans interruption, est une suite de la nature de la mémoire active, car il n'est que l'emploi continuel de cette faculté. Mais, du secours immense que la mémoire active retire de la parole, puisque ce n'est que par elle qu'elle peut s'exercer, il suit évidemment que c'est à la parole seule que l'homme doit l'empire qu'il exerce sur ses idées. Et c'est ainsi que l'entend le métaphysicien qui nous fournit cette réflexion, lorsqu'il dit : *Toute la force de l'intelligence réside dans l'artifice du langage.*

« Or, pour bien apprécier la nature de l'intelligence, des facultés qui la forment, et des opérations qui servent à son développement, il ne suffit pas de savoir que ces opérations ne lui sont possibles qu'au moyen de la parole, il faut savoir encore comment elles sont exécutées par la parole; comment le pouvoir que nous avons d'articuler des mots devenus expression et corps de la pensée, est pour nous un moyen de faire subir à nos idées toutes les combinaisons et transformations dont nous avons besoin; et ce n'est que par là que cette observation peut être utile.

« Un esprit peu réfléchi, en considérant la facilité avec laquelle nous articulons des mots pour exprimer nos pensées, ne doit rien voir là qui ne lui paraisse simple et naturel; cependant, si on examine ce phénomène avec attention pour s'en rendre un compte exact, on y trouve quelque chose d'incompréhensible, on dirait même de contradictoire.

« Nous disons, en effet, que nous ne pouvons rendre nos idées sensibles qu'au moyen de la parole; mais une idée spéciale n'est pas réveillée par toute espèce d'articulation, il faut faire un choix, n'articuler que le mot qui l'exprime, et pour rendre sensible une série d'idées, il faut émettre une série déterminée de sons. Or, qui nous dirige dans ce choix? il semble que ce ne peut être que les idées; ainsi ce sont elles qui dirigent l'articulation, tandis que, dans notre théorie, c'est l'ordre de la parole qui semble devoir diriger le mouvement des idées.

« D'une autre part, si, comme c'est assez évident, nous n'avons aucun pouvoir sur nos sensations, puisqu'elles ne sauraient être produites que par l'ébranlement de l'organe qui leur est propre (et cet ébranlement ne dépend pas de notre volonté; car en vain voudrai-je voir, si je suis dans les ténèbres, entendre, si rien n'agite l'air autour de moi, etc.), nous ne pouvons pas en avoir non plus sur le souvenir de nos sensations, puisque ce souvenir résulte d'un mouvement analogue du même organe. L'expérience prouve, en effet, que nous sommes à peu près dénués du pouvoir de rappeler à volonté le souvenir de nos sensations, et si nous y réussissons quelquefois, c'est toujours avec effort et d'une manière fort imparfaite. Or, la parole intérieure n'est que le souvenir de la sensation que produit la parole extérieure. Comment se fait-il, qu'en opposition avec les souvenirs de toutes nos autres sensations, il soit toujours clair, exact, précis et déterminé, et surtout, qu'il soit autant à notre disposition que la parole extérieure, effet de l'empire absolu que nous exerçons sur nos organes locomoteurs?

« Il est fort important d'examiner ces questions : la solution de la première nous fera mieux comprendre la nature de la mémoire, véritable richesse de l'intelligence, et celle de ses habitudes; en quoi consiste le savoir réel, et la différence importante, qui en général n'est pas assez remarquée, entre *savoir* et *comprendre*. La seconde nous donnera le véritable sens de cette expression, si souvent employée par les métaphysiciens, *se parler à soi-même ;* expression dont tout le monde se sert, mais dont on ne se fait pas toujours une idée très-exacte. Nous poserons donc ainsi la première question : quelle est la cause qui nous dirige dans le choix de la série d'articulations que nous sommes obligés de prononcer pour réveiller en nous, et rendre sensible à nous et aux autres, une série d'idées déterminée?

« Pour répondre à cette question, nous remarquerons d'abord : que l'homme, ayant une fois acquis la parole dont il se sert pour tous les travaux de l'esprit, est doué de ce qu'on pourrait appeler deux espèces de mémoire, car elles paraissent de nature différente, savoir : la mémoire des mots, et la mémoire des choses, ou mieux des idées. Comme il n'est personne qui ne soit pourvu de ces deux espèces de mémoire dans diverses proportions, il n'est personne non plus qui ne comprenne cette distinction : l'une est uniquement mémoire, elle peut même souvent être séparée du savoir; l'autre est en même temps et mémoire et savoir.

« Personne n'ignore ce qu'on entend par apprendre par cœur : c'est entendre, lire, relire et répéter plus ou moins souvent une série de mots, une pièce de vers ou un discours, afin de les graver dans sa mémoire de manière à les réciter avec facilité, dans le même ordre qu'on les a appris. Il est évident que dans cette série de mots, et par suite de l'habitude qu'une fréquente répétition a établie, chaque mot appelle, et dans le souvenir, et dans l'organe, le mot qui le suit, et ainsi successivement jusqu'à la fin.

« On conçoit encore que cette mémoire peut s'exercer tout aussi bien sur une série de mots que l'on ne comprend pas, que sur une série que l'on comprend. Dans le premier cas, cette mémoire n'apporte rien dans l'intelligence, tandis que, dans le second, elle lui fournit ou rappelle toutes les idées exprimées dans le discours. Il est de fait qu'on peut apprendre de la sorte une série de mots

dont on n'a aucune intelligence; et il est de fait aussi que l'intelligence de ce qu'on étudie en facilite l'acquisition. On conserve, on rappelle, on redit plus exactement, par la mémoire des mots, ce que l'on comprend que ce que l'on ne comprend pas.

« Il est bon de faire ici une réflexion, à la vérité étrangère à notre sujet, mais fort utile, dans son application, à ceux qui sont obligés de réciter en public. Je dis réciter, car elle n'a pas de rapport à l'improvisation. C'est qu'en étudiant pour dire en public, il faut apprendre de manière à n'avoir jamais besoin de l'intelligence des mots pour les rappeler. L'attention, alors affranchie de ce travail, se porte sur la manière de les prononcer, et le débit prend le caractère qui convient aux idées que l'on exprime. Dans l'usage que nous faisons de cette espèce de mémoire, on voit que ce sont les mots qui nous conduisent aux idées, et que l'ordre des mots déjà déterminé, détermine celui des idées qu'ils rappellent.

« Mais il en est tout autrement de la mémoire des idées. Ce sont les idées qui rappellent les mots, et l'ordre qu'elles observent détermine celui dans lequel les mots se succèdent dans le discours. C'est là ce qui restera réellement incompréhensible, tant qu'on ne se sera pas fait une idée exacte des habitudes actives, et de leurs effets merveilleux; ou qu'on négligera d'en faire l'application aux habitudes actives de la mémoire, qui sont tout à fait de même nature.

« Si nous rappelons ce qui a été dit de la nature des habitudes actives, de la manière dont elles se forment, et des effets qu'elles produisent, nous trouverons entre elles et les habitudes actives de la mémoire une parfaite parité, et on sera obligé de convenir que, si l'accroissement prodigieux des forces et de l'adresse physiques de l'homme résulte des premières, c'est dans les dernières que se trouve toute la force de l'intelligence.

« Nous avons reconnu que la fréquente répétition des mêmes actes forme, établit et conserve les habitudes actives.

« C'est aussi en nous occupant fréquemment des mêmes idées, que se forment, s'établissent et se conservent les habitudes de la mémoire.

« Mais ce qu'il importe d'examiner, ce sont les effets qu'elles produisent lorsqu'elles sont une fois confirmées. Ils se montrent à découvert dans tous les mouvements des organes locomoteurs, et dans la manière dont ils remplissent leur destination. La volonté les met en mouvement, et sans avoir besoin de s'en occuper davantage, ce mouvement prend et suit les diverses directions successives nécessaires aux diverses parties successives des effets qu'elle veut produire. L'attention paraît abandonner, non-seulement ces directions diverses, mais aussi les diverses parties successives des effets, en telle sorte, qu'un acte léger d'attention suffit pour coordonner avec elles les directions succcessives du mouvement. C'est une expérience de tous les instants; nous la constatons dans tous nos actes; car les mouvements divers des organes locomoteurs se passent sous nos yeux, et nous voyons en même temps les effets qu'ils produisent.

« Il en est de même du mouvement de l'organe vocal; il prononce et articule dans un ordre déterminé les mots qui expriment les idées, soit que nous voulions les communiquer aux autres, ou nous les rendre sensibles à nous-mêmes. Tout notre travail consiste à donner à cet organe, dès l'origine, les habitudes nécessaires à l'articulation; ces habitudes une fois contractées, la volonté seule d'articuler un mot ou une série de mots imprimera la direction nécessaire; mais lorsque le langage est devenu expression et corps de la pensée, il suffit de la volonté d'exprimer pour les autres, ou de nous rendre sensibles à nous-mêmes une série d'idées; et comme ces idées nous sont présentes et d'une manière distincte, quoique non sensibles, par le plus léger acte d'attention, joint à la volonté de les exprimer, le mouvement qu'elle imprime à l'organe vocal se coordonne, dans les directions successives qu'il prend, avec l'ordre dans lequel nous voulons les exprimer; et l'on voit qu'il y a parité absolue entre les habitudes actives physiques, et les habitudes actives de la mémoire. A la vérité nous ne sentons pas distinctement les idées que nous voulons exprimer; nous n'en sentons ni le détail, ni l'ordre dans lequel elles se trouvent dans notre esprit, ni celui dans lequel nous voulons les manifester. Mais nous ne sentons pas davantage les idées partielles de l'effet que nous voulons produire, ni l'ordre dans lequel les diverses parties de l'effet doivent se succéder.

« Suivons cette comparaison, des effets à produire au moyen des organes locomoteurs, et que nous produisons avec tant de facilité, de précision et d'exactitude, et des effets que nous produisons pareillement, au moyen de l'organe vocal, pour exprimer nos idées.

« Voulons-nous produire un acte; nous n'en avons que l'idée totale, composée d'un nombre plus ou moins considérable d'idées élémentaires, qui ne sont senties que comme une masse dans laquelle rien n'est démêlé ni distinct; quant aux minutieuses idées de détail, relatives aux mouvements successifs propres à le produire, nous ne les sentons pas distinctement, nous ne sentons que la volonté de l'exécuter; ce qui suppose celle d'en produire successivement les diverses parties, et dans un ordre déterminé dont nous n'avons pas non plus le sentiment distinct.

« Si nous ne pouvons douter, que les idées partielles de l'effet que nous voulons produire, ne nous soient réellement présentes et distinctes, quoique non senties, et que ce ne soient elles qui, dans cet état de non senties, dirigent les mouvements successifs qui se coordonnent avec elles; nous ne pouvons pas douter non plus, que les idées que nous voulons exprimer ne nous soient présentes, quoique non senties, qu'elles ne soient distinctes dans cet état d'inaperçues, et que

ce ne soient elles qui, dans cet état, dirigent les mouvements de l'organe vocal destinés à les rendre sensibles par l'articulation des mots qui en sont le corps ; mouvements qui se coordonnent avec elles, comme les mouvements de la main se coordonnent avec les idées relatives au détail des effets que nous voulons produire. Nous faisons sur l'organe vocal, qui se promène, si je puis ainsi m'exprimer, sur les diverses articulations, ce que fait la volonté du musicien sur la main, qui se promène sur les touches du clavier de son instrument.

« On conçoit alors qu'en opposition avec la mémoire des mots, dans l'exercice de laquelle les mots appellent et réveillent les idées ; dans la mémoire des choses, ce sont les idées déjà présentes à l'esprit qui appellent les mots, et qui, en les appelant, reçoivent le caractère de dominantes et vivement sensibles, qu'elles n'ont point en l'absence de la parole qui seule peut les leur donner.

« On conçoit aussi que, dans l'exercice de la mémoire des mots, l'ordre des idées rendu sensible par la parole reste toujours le même, parce que l'ordre des mots qui les expriment et les rendent sensibles est toujours le même ; tandis que, dans l'usage et dans l'exercice de la mémoire des choses et des idées, l'ordre dans lequel elles se reproduisent est variable. Ces idées qui appellent les mots étant plus nombreuses et leurs combinaisons fort multipliées, peuvent être présentées de mille manières différentes, parmi lesquelles nous choisissons l'ordre qui nous paraît le plus propre à faire ressortir les rapports dont nous avons besoin.

« Cette manière de considérer le jeu de la parole dans les divers exercices de la mémoire active ; cet empire absolu qu'elle nous donne le moyen d'exercer sur toutes nos idées, car elle est toujours à notre disposition ; l'emploi que nous en faisons, et dans lequel nous sommes dirigés par les idées qu'elle est destinée à nous rendre sensibles, nous met à même de comprendre toute la vérité de ce vers de Boileau :

Ce que l'on conçoit bien, etc.

« Elle nous met à même encore d'apprécier exactement le sens du mot *savoir*, qu'on confond trop souvent avec le mot *comprendre*, quoique la différence en soit très-grande ; mais avant de faire les réflexions importantes qu'appellent ces deux points de vue, arrêtons-nous un moment à la parole intérieure, et recherchons comment, n'étant que le souvenir d'une sensation, elle est cependant à notre disposition, tout aussi bien que la parole extérieure, qui, étant un acte de la volonté, est par conséquent une de ces modifications qui, par leur nature, sont sous notre dépendance absolue.

« La parole intérieure est un phénomène qui a lieu dans l'isolement, la retraite et la solitude la plus profonde, dans le silence absolu de la nature entière. Ce colloque mystérieux, dans lequel l'homme, auditeur et orateur en même temps, parle, écoute, entend, disserte, discute et prononce tout à la fois, est d'autant plus important, que, si c'est à la parole que nous devons les effets prodigieux dont nous venons de parler, et que nous avons démontré n'être produits que par elle, ce n'est qu'à ce phénomène intérieur, seul moyen de réflexion et de méditation, que nous pouvons les rapporter. C'est elle qui établit, qui confirme et conserve en nous les connaissances que nos semblables nous donnent au moyen de la parole extérieure. C'est par elle que nous faisons subir aux idées qu'elle conserve, toutes les modifications qui les rendent si fécondes ; que nous ajoutons journellement au développement de l'intelligence ; et que nous nous instruisons nous-mêmes, comme nos semblables nous instruisent par la parole extérieure.

« Pour se faire une idée précise de ce phénomène nous demanderons, 1° en quoi consiste cette parole intérieure ? 2° si elle est à notre disposition, et jusqu'à quel point ? 3° comment nous entrons en possession du pouvoir que nous exerçons sur elle, et comment certains individus étendent ce pouvoir, de manière à le rendre à peu près égal à celui qu'ils exercent sur la parole extérieure ? 4° enfin, comment l'organe qui le produit n'étant en aucune manière sous la dépendance de la volonté, nous nous en servons cependant avec la même facilité que de la parole extérieure ?

« Remarquons d'abord que tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la parole articulée et surtout du secours immense qu'elle fournit à la mémoire tant active que passive, serait inintelligible et même cesserait d'être vrai, si on n'entendait aussi bien la parole intérieure que la parole extérieure. Tout ce qu'ont dit les métaphysiciens des effets du langage, lors même qu'ils ne le considèrent que comme signe de la pensée, s'étend aussi à la parole intérieure, et n'est intelligible qu'autant qu'on lui en fait l'application. Aussi c'est avec raison qu'on s'étonne qu'ils aient parlé avec si peu de détail de ce point de vue important, qui présente tant de merveilles propres à exciter la curiosité et l'admiration ; car l'homme n'est jamais plus admirable que dans ce colloque solitaire, dont la parole intérieure est le seul instrument.

« C'est pour éviter ce reproche que nous allons traiter les questions auxquelles donne lieu ce phénomène, qui tient une si grande place dans la vie de l'homme, par le rôle qu'il joue dans tous les mouvements de la pensée. Nous nous demanderons d'abord, en quoi consiste cette parole intérieure que nous entendons si distinctement, lorsqu'une cause, quelle qu'elle soit, réveille en nous le sentiment de la pensée qui y est attachée, et dont nous nous servons, surtout pour nous parler à nous-mêmes, sans le secours de l'organe vocal ; et nous répondrons qu'elle n'est que le souvenir de la parole articulée, que nous avons entendue, et qui s'est gravée dans la mémoire de manière à pouvoir être rappelée.

« Mais ce souvenir de la parole articulée, en ce qu'il présente de spécial entre tous les souvenirs, donne lieu à plusieurs remarques. La première, c'est que tous les souvenirs, même celui des choses qui sont le plus familières, ont toujours quelque chose de vague, d'obscur et d'indéterminé. Quel est celui dont l'imagination est assez puissante pour, en l'absence d'un ami, se représenter sa figure d'une manière aussi exacte et aussi rigoureuse que s'il était présent, bien qu'il ne passe pas un jour sans le voir ? Et si nous choisissons un exemple plus simple encore, qui peut se représenter une couleur d'une manière aussi exacte et aussi distincte que lorsqu'elle est sous les yeux ? Le souvenir de la parole, au contraire, est aussi exact, aussi précis et aussi rigoureusement déterminé, que peut l'être la sensation elle-même lorsque nous l'entendons. Deux articulations, quelque analogues qu'elles soient, ne se confondent pas plus dans le souvenir que dans la sensation même. On pourrait dire plus; le souvenir est souvent plus distinct que la sensation, et nous aide quelquefois à la distinguer elle même.

« Ce souvenir accompagne toujours la sensation, et ce n'est même que par là que la parole est intelligible pour nous.

« Il faut remarquer encore que, quoique le son soit seul susceptible d'être modifié par l'articulation, le souvenir de la modification se produit en nous indépendamment du souvenir du son; aussi n'est-ce que dans l'articulation que réside toute la puissance de la parole; le son, n'en étant que le véhicule, est à l'articulation ce que la substance est aux qualités, seule chose que nous connaissions dans les corps; avec cette différence que, malgré leur existence réelle, les substances nous sont inconnues, tandis que le son nous est connu par la sensation.

« Mais dans le souvenir qui constitue la parole intérieure, le son qui en est la substance a disparu, il ne reste plus que l'articulation, capable de produire à elle seule tous les effets auxquels elle est destinée.

« Les effets de la parole intérieure sont aussi merveilleux, et identiquement les mêmes que ceux de la parole émise et portée par le son. Elle participe aux mêmes caractères, et remplit les mêmes fonctions. Expression de la pensée, elle la tire, pour ainsi dire, du sanctuaire obscur de l'intelligence, où elle était confondue dans la foule de toutes les pensées qui la composent, pour la porter à la surface, et nous la rendre sensible en lui donnant un corps qui en est l'expression, sans lequel elle échapperait au sentiment, et resterait aussi voilée pour nous, qu'elle le serait pour nos semblables, si nous n'avions le son articulé pour l'émettre au dehors. En un mot, tout ce que nous avons dit de la parole articulée peut se dire, et peut-être à meilleur droit, de ce souvenir constitutif de la parole intérieure. C'est surtout celle-ci qui fournit à la mémoire, tant active que passive, les secours immenses qu'elle reçoit de la parole.

« La seule différence que nous trouvons entre la parole prononcée et la parole intérieure, c'est que l'une est produite avec le son, et que l'autre marche sans lui. La première agit sur l'organe extérieur, par l'effet d'une cause étrangère; la seconde se produit dans le repos de l'organe, et par l'ébranlement seul de l'organe intérieur. Le sentiment de celle-ci, moins vif, moins fort, mais toujours aussi distinct, réclame cependant, afin de produire ses effets, un plus grand effort d'attention, pour nous isoler des causes qui pourraient facilement nous distraire. A cela près, il est rigoureusement vrai de dire que le caractère, la nature, les effets de la parole intérieure sont identiquement les mêmes, et chez beaucoup d'individus, plus étendus encore que ceux de la parole prononcée.

« En second lieu, dans le souvenir de la parole intérieure nous sommes, comme dans l'usage de la parole extérieure, tantôt passifs, car nous entendons sans parler, tantôt actifs et passifs en même temps, c'est à-dire que nous parlons et que nous entendons tout à la fois; mais jamais nous ne sommes uniquement actifs, car jamais nous ne parlons sans entendre. C'est de la preuve de ce fait que résultera la réponse à la seconde question que nous nous sommes faite sur la parole intérieure, savoir : si elle est aussi bien à notre disposition, et de la même manière, que la parole extérieure, qui étant un véritable acte de nous, effet d'un mouvement volontaire de l'organe vocal, reste sous la dépendance entière de la volonté.

« Nous disons : qu'il nous arrive quelquefois d'être purement passifs dans l'usage de la parole intérieure.

« 1° Lorsque nous entendons et surtout lorsque nous écoutons les autres parler, à la sensation qu'ils produisent en nous, se joint le souvenir des mêmes paroles, déjà entendues et devenues pour nous expression, corps de pensée; souvenir ou parole intérieure si ingénieusement appelée l'écho de la parole extérieure, par lequel seul nous recevons l'instruction.

« 2° Lorsque nous lisons, les caractères divers que nous parcourons des yeux ne portent pas avec eux l'idée du son; mais ils sont pour l'esprit une espèce de représentation de l'articulation, qui en réveille le souvenir aussi distinct que si les mots étaient distinctement prononcés. De là l'expression, *parler aux yeux*. L'écriture n'est que la parole mise sous les yeux; ce qui est vrai uniquement parce qu'elle réveille et fait entendre la parole intérieure qui nous instruit. Ainsi dans la lecture la parole intérieure est reçue passivement.

« 3° Nous sommes encore passifs dans l'usage de la parole intérieure, toutes les fois qu'indépendamment de notre volonté, les circonstances ou les idées qui nous occupent actuellement éveillent en nous d'autres idées assez vivement pour qu'elles nous soient distinctement sensibles, et par conséquent, accompagnées du sentiment de la parole qui en fait le corps. A qui n'arrive-t-il pas d'être

poursuivi, obsédé même par des idées qu'aucun effort ne peut repousser, et qui se présentent toujours accompagnées de leur expression intérieure.

« Dans cette circonstance et dans une infinité d'autres nous sommes purement auditeurs, sans qu'il y ait à notre portée d'autre orateur que les causes extérieures ou intérieures qui réveillent les idées malgré nous.

« En disant qu'alors nous sommes purement passifs, je ne prétends pas nier l'activité réelle qui résulte de la circonstance, ni l'attention que nous donnons à cette parole qui vient spontanément, pour la fixer, la rendre plus distincte, et plus instructive, ni les efforts que nous faisons quelquefois pour la repousser ou l'étouffer et la réduire au silence; je ne veux parler que de la parole intérieure elle-même, que nous entendons sans avoir rien fait pour la produire.

« S'il est des circonstances dans lesquelles nous sommes purement passifs dans la parole intérieure, il en est un grand nombre dans lesquelles nous sommes tout à fait actifs. Il est des idées que nous voulons non seulement rendre sensibles et distinctes, mais que nous voulons analyser, comparer, combiner, afin d'en déduire les conséquences qu'elles présentent; c'est en cela que consiste précisément toute la mémoire active, c'est ce qu'on appelle *se parler à soi-même*. Expression pleine de vérité, qu'on comprend facilement, pour peu que l'on examine ce qui se passe en nous, toutes les fois que l'esprit s'occupe sérieusement d'un objet. C'est le moyen par lequel nous dirigeons à volonté le cours de nos idées, et c'est là ce qui constitue proprement la réflexion, la méditation; car penser, réfléchir, méditer, se parler à soi-même, sont identiquement la même chose.

« Or, qui ne reconnaît en soi ce pouvoir de donner à ses idées, par le moyen de la parole intérieure mentalement prononcée, un cours utile et instructif. La seule preuve que nous puissions donner de ce pouvoir en nous, c'est que nous en usons et que nous en sentons l'exercice. Ainsi concluons que, parmi les propriétés constitutives de l'homme, se trouve le pouvoir de prononcer mentalement et pour lui seul, quand il lui plaît, la parole intérieure, et de l'entendre, comme il a la propriété d'entendre la parole prononcée, et la faculté d'articuler pour manifester sa pensée à ses semblables.

« Nous remarquerons cependant que, si ce double pouvoir de prononcer et d'entendre la parole intérieure est commun à tous, tout le monde ne le possède pas à beaucoup près également. D'abord, pour ce qui regarde la faculté d'entendre, ou plutôt d'écouter la parole intérieure, et d'en saisir la signification, les différences sont immenses. Un seul exemple va nous les faire sentir.

« La lecture est uniquement destinée à nous faire entendre la parole intérieure. Il est un grand nombre d'individus qui se contentent de parcourir des yeux les pages d'un livre, et c'est assez pour la réveiller en eux, et leur faire comprendre le sens de tout ce qu'ils ont lu. Ce phénomène ne s'opère pas dans tous avec la même facilité, il en est qui ne l'exécutent que fort lentement; mais combien en est-il à qui cette lenteur même ne suffit pas, qui sont obligés de prononcer du bout des lèvres, et souvent même d'articuler à haute voix ? ce qui provient uniquement de ce que les premiers entendent distinctement la parole intérieure sans secours étranger, et que les autres n'ont pas la même facilité.

« Et cela ne doit pas étonner; une différence pareille se trouve dans les effets que produit la parole extérieure. Les uns la suivent et la comprennent avec facilité, quelque rapide qu'elle soit; d'autres ne peuvent ni la comprendre ni la suivre qu'autant qu'elle est émise très-posément. Tout cela tient aux qualités de l'esprit, et aux différents degrés de pénétration qui en dérivent, et surtout à l'habitude contractée de donner une attention soutenue aux objets dont on entend parler. Quant à la faculté de réfléchir, de méditer, de se parler à soi-même, les différences sont plus faciles à saisir, elles sont beaucoup plus considérables et beaucoup plus importantes.

« Parmi tous ceux qui écrivent, il en est qui, inhabiles à se dicter à eux-mêmes, au moyen de la parole intérieure, procédé le plus ordinaire, et qui devient une preuve irréfragable du pouvoir réel que nous exerçons sur elle; il en est, dis-je, qui sont obligés de prononcer tout haut ce qu'ils veulent écrire. Nous voyons des esprits légers et superficiels, à qui il est impossible de soutenir quelques instants ce colloque intérieur, se détourner sans sujet de ce qui paraît devoir les occuper sérieusement, et réclamer le plus impérieusement leur attention. Il en est encore qui, voulant, je ne dis pas réfléchir, mais s'occuper mentalement d'un objet quel qu'il soit, ne savent se rien dire si quelque circonstance extérieure ne leur parle, c'est-à-dire ne vient réveiller en eux quelque pensée; tandis que d'autres, doués d'une puissance de réflexion extraordinaire, passent des heures entières à se rendre compte de leurs idées. C'est que la parole intérieure est pour eux un instrument, dont ils se servent avec autant de facilité que l'orateur le plus exercé se sert de la parole prononcée à haute voix.

« L'usage actif de la parole intérieure est un talent aussi précieux que celui de la parole extérieure. L'un est même le principe de l'autre; car il me paraît bien difficile de savoir parler à ses semblables, si l'on ne sait se parler à soi-même; en sorte que s'il est vrai de dire, que c'est par un travail soutenu et bien dirigé que se forme le talent de la parole, *fiunt oratores*; c'est aussi par le travail et l'habitude la méditation, que se formera et se développera le talent précieux de la parole intérieure, véritable cause de tout le développement de l'intelligence humaine, et qui donne à ceux qui le possèdent une si grande influence sur leurs semblables, par l'empire qu'ils exercent sur leurs idées. Nous

verrons quelle est la source de cet empire, lorsque nous aurons étudié les autres effets de la parole, et que nous aurons montré comment la parole intérieure contribue à ajouter sans cesse, et par notre seul travail, de nouvelles idées à celles que nous avons acquises ou formées sous la direction de nos maîtres; mais auparavant il faut que nous répondions à la troisième question que nous nous sommes faite sur la parole intérieure.

« Comment entrons-nous en possession du pouvoir que nous exerçons sur la parole intérieure ?

« Ce qui précède nous fournit le moyen de répondre à cette question. Si c'est de la différence du travail, et de l'habitude acquise de réfléchir, que résultent les différences remarquées dans le pouvoir qu'exercent les divers individus sur la parole intérieure, il est évident que c'est par le travail que nous l'acquérons. Les efforts que nous faisons dès l'origine pour rappeler les mots, nous donnent un empire réel et sur ces mots et sur l'organe qui les prononce; car nous ne pouvons les prononcer qu'autant que le souvenir en est présent. Si la parole intérieure que nous entendons lorsqu'on nous parle, n'est autre chose que la sensation des mots prononcés, ou une espèce de contre-coup de l'action d'autrui, les paroles que nous prononçons nous-mêmes ne sont que l'écho de la parole intérieure qui nous est présente. Ainsi, en faisant des efforts pour exprimer nos idées aux autres, nous en faisons également pour en trouver l'expression dans nos souvenirs; et, pour peu que nous y joignions l'habitude de nous abstenir de la proférer lorsque nous l'aurons trouvée, nous prendrons celle de nous parler intérieurement à nous-mêmes, de réfléchir, de méditer; et la fréquente répétition augmentera cette puissance, comme nous avons vu qu'elle augmente la force et l'adresse, dans tout ce qui est soumis à l'empire de la volonté.

« On voit encore comment l'habitude de dire pour les autres ce que l'on s'est dit souvent à soi-même, et de plusieurs manières différentes, donne la facilité d'improviser; et comment l'art oratoire a son principe dans l'art de réfléchir, l'art de parler dans celui de penser, et l'art de parler aux autres dans l'art de se parler à soi-même; car on ne saurait trop le répéter à la jeunesse : penser, réfléchir, méditer, se parler à soi-même, sont identiquement la même chose; de là l'empire de la parole.

« Ce que nous venons de dire nous met à même d'apprécier la différence qu'il y a entre la réflexion et la rêverie; différence qu'il est bon de noter, car il est bien des gens qui croient réfléchir profondément, tandis qu'ils ne font que s'abandonner à la rêverie.

« Dans la rêverie, état à peu près purement passif, l'ame écoutant à peine la parole intérieure, que toutes les circonstances réveillent continuellement, l'entend cependant, mais sans faire le moindre effort pour en déterminer l'objet, ou en diriger la marche, s'abandonnant entièrement soit au hasard des phénomènes extérieurs, soit à l'influence des liaisons de toute espèce, déjà formées entre les idées. La réflexion, au contraire, est un état actif. Tant qu'elle dure, l'âme fait effort, non-seulement pour se parler à elle-même, mais pour maintenir son attention à tout ce qu'elle se dit, afin de n'être pas détournée, par tout ce qui se présente, du but qu'elle se propose d'atteindre; donnant à toutes les idées qui doivent l'y conduire une attention suffisante pour en saisir les nuances, en développer les éléments, en apprécier les rapports. De ce travail, elle recueille une abondante moisson d'idées nouvelles, de rapports jusque-là négligés, d'aperçus qui lui avaient échappé, ou qu'elle avait mal appréciés, de conséquences qu'elle n'avait pas déduites; elle reconnaît, en un mot, et augmente le dépôt de toutes les connaissances qu'elle possède.

« Enfin, nous avons demandé par quel moyen nous exerçons le pouvoir que nous avons sur la parole intérieure, et comment il se fait que cette parole intérieure, qui n'est que le souvenir d'une sensation, soit cependant à notre disposition; tandis qu'en général, le souvenir des sensations est produit par l'ébranlement d'un organe qui se dérobe à l'empire de la volonté.

« Commençons par observer que, quand bien même nous ne pourrions pas répondre à cette question, le fait de l'empire réel, et toujours proportionné à l'habitude, sur la parole intérieure, n'en serait pas moins démontré par le sentiment et par l'expérience; et tout inexplicable qu'il serait, il n'en faudrait pas moins l'admettre tel qu'il nous est révélé, comme seul moyen de nous rendre compte de tous les phénomènes de l'esprit humain, et des immenses effets qu'il y produit; car c'est lui qui est la véritable cause du développement que l'intelligence est susceptible de recevoir; et nous ajouterions alors, qu'il est bien plus important de déterminer d'une manière précise, et l'usage que nous devons en faire, et la manière dont nous devons en diriger l'emploi, que de savoir par quel moyen nous l'exerçons.

« Il ne nous paraît cependant pas à beaucoup près inexplicable; et nous en trouverons une explication satisfaisante dans les principes que nous avons établis, tant sur la manière dont les souvenirs se reproduisent en nous, que sur celle dont les phénomènes de l'homme se lient les uns aux autres par une coexistence fréquente.

« Nous avons dit que le cerveau est l'organe de la pensée, et en particulier du souvenir. Nous devons avoir compris comment un ébranlement dans le cerveau, analogue au souvenir à reproduire, est nécessaire à cette reproduction; mais puisque le souvenir n'est autre chose qu'une copie exacte, avec quelques différences caractéristiques, de la modification qu'il rappelle, l'ébranlement qui le produit ne doit être qu'une copie exacte, avec quelques différences caractéristiques, de l'ébranlement qui a produit la modification rappelée. Or, si nous sommes

doués du pouvoir d'agir directement sur l'organe de la parole extérieure, et d'y produire à volonté les mouvements nécessaires à sa production, nous serons conduits à reconnaître que nous agissons indirectement sur l'organe de la parole intérieure, qui n'est que le souvenir de la parole extérieure.

« L'organe vocal est sous la dépendance de la volonté, et c'est en agissant à son origine, qui est placée dans le cerveau, qu'elle le met en mouvement pour prononcer la parole. Mais nous ne parlons jamais à haute voix sans nous entendre parler, sans éprouver la sensation des mots que nous prononçons, effet d'un ébranlement produit dans le cerveau ou à l'extrémité intérieure de l'organe de l'ouïe; d'où il résulte que le mouvement propre à produire la parole ne s'effectue jamais dans le cerveau, qu'il ne soit accompagné de l'ébranlement de la partie propre à produire la sensation; ce qui lie l'un à l'autre ces deux mouvements, en telle sorte que l'un ne peut plus se produire sans produire l'autre. Ainsi, en supposant qu'il nous arriverait de parler ayant les oreilles parfaitement bouchées, quoique nous n'entendissions pas les sons émis, le mouvement intérieur suffirait pour produire le souvenir des articulations prononcées.

« Or, si nous modérons l'action de la volonté, qui se porte sur l'origine de l'organe vocal, de telle manière que le mouvement, se bornant à la partie qui est au cerveau, n'aboutisse pas jusqu'à l'organe de la voix, le son ne sera pas produit, mais le souvenir en sera réveillé par la liaison établie entre les deux mouvements; et on conçoit que, quoique l'organe de cette espèce de souvenir ne soit pas sous la dépendance directe de la volonté, elle peut agir efficacement sur lui, par l'intermédiaire de l'organe vocal, ou de son origine, sur lesquels elle exerce un empire direct et absolu.

« Deux observations paraissent confirmer cette explication. La première, c'est qu'il nous arrive souvent de parler sans produire de son. Tout se passe dans le mouvement des lèvres et de la langue, sans y faire intervenir l'air, et cependant nous nous entendons très-distinctement; ce qui suppose que le mouvement imprimé volontairement à l'organe vocal suffit pour réveiller le souvenir que ces paroles doivent produire.

« La seconde, c'est que, pour peu que nous fassions attention à ce qui se passe en nous, et particulièrement dans l'organe vocal, lorsque nous entendons parler, ou que nous nous livrons passivement à nos souvenirs, et à ce qui s'y passe lorsque nous dirigeons ces souvenirs en nous parlant à nous-mêmes, et que nous comparions ces deux états, nous trouverons que, dans le premier, l'organe demeure dans un repos absolu, tandis que, dans le second, nous éprouvons le plus souvent une espèce de frémissement, de mouvement intérieur presque imperceptible, mais analogue à celui qui serait nécessaire pour produire au dehors les paroles que nous ne voulons prononcer qu'intérieurement pour nous seuls (164). Ce qui suppose que la volonté exerce sur l'origine de cet organe une action propre à produire le souvenir, et suffit pour que nous entendions distinctement cette articulation, quoiqu'elle ne soit prononcée qu'intérieurement. Nous voyons par là comment, bien différent des autres souvenirs, le souvenir de la parole est toujours à notre disposition, et par ce moyen nous donne le pouvoir de réfléchir, de méditer, de nous parler à nous-mêmes.

« Cela nous montre encore, que se parler à soi-même ou parler à ses semblables ne sont qu'un seul et même acte, puisque l'un et l'autre résultent d'une action tout à fait semblable sur l'organe, et qu'il n'y a de différence que dans l'énergie du mouvement, qui, dans un cas, se borne à l'origine de l'organe, et dans l'autre, se porte sur l'organe lui-même.

« De cette identité entre deux actes si différents en apparence résulte un avantage inappréciable. En effet, pour instruire les autres et leur apprendre ce que nous savons, il faut préalablement nous en rendre compte à nous-mêmes; et si, pour nous rendre ce compte, il fallait agir autrement que pour parler aux autres, l'attention se divisant sur ces deux actes perdrait nécessairement de son énergie, et l'un et l'autre se feraient mal. D'où il suit que, pour bien parler aux autres, il faut s'être fort souvent parlé à soi-même, et avoir, par ce moyen, contracté l'habitude de se parler avec facilité; car ces deux actes n'étant qu'un seul et même acte, distingués uniquement par le degré d'énergie avec lequel la volonté agit sur l'organe vocal, parler aux autres n'étant autre chose que se parler tout haut à soi-même, les habitudes de l'un de ces actes se porteront en entier sur l'autre, et cela avec toute leur influence.

« C'est ainsi que, par l'habitude de réfléchir, de méditer, l'on acquiert cette facilité qui donne à l'homme supérieur l'empire qu'il exerce sur les idées, les opinions et les croyances de ses semblables. De ce rapport de la parole intérieure à la parole extérieure, de cette identité entre l'acte de se parler à soi-même et celui de parler à ses semblables, découlent un grand nombre d'observations très-importantes sur le rapport de l'art de penser à l'art de parler, observations qui démontrent que les principes de l'art de parler doivent se trouver dans les règles de l'art de penser. » (CARDAILLAC.)

(164) Les hommes studieux, habitués à la méditation, auront sans doute de la peine à se rendre compte de cette espèce de frémissement insensible de l'organe vocal. L'habitude, en effet, tend à le diminuer et finit par le faire disparaître entièrement; mais qu'ils s'écoutent avec attention, et ils le retrouveront nécessairement quelquefois, surtout lorsqu'ils s'occuperont d'objets qui leur sont moins familiers, ou bien lorsqu'ils sentiront le besoin de se rendre plus vivement sensibles leurs idées, et les expressions dont ils les revêtent; ce qui suffit pour constater la vérité de l'observation, et légitimer la conséquence que nous en tirons.

§ XI. — *La parole est une véritable faculté intellectuelle.*

« Plusieurs fois, dans le cours de cet ouvrage, nous avons eu occasion de remarquer les avantages de l'esprit de système. Cet esprit tend, dans l'étude d'un objet, à ramener, autant que possible, à l'unité ses diverses parties, qui, s'engendrant les unes les autres, sont et demeurent dans une dépendance mutuelle. C'est par lui que les conséquences se lient aux principes dans l'ordre le plus convenable, et que les principes se réduisent à une idée-mère, dont toutes les autres ne sont que des dérivations ou des points de vue différents. C'est de cet esprit que les sciences auxquelles il s'applique, et dont il a dirigé la formation et le développement, reçoivent le degré de perfection dont elles sont susceptibles.

« Cependant, malgré tous les avantages qui en résultent, il ne faut pas le pousser au delà de ce que comporte la sagacité de l'esprit humain, qui souvent ne peut même apercevoir l'unité là où elle est réellement, parce que les rapports qui la constituent lui sont voilés par les apparences.

« Il ne faut pas le pousser non plus au delà de ce que permet la nature des objets qu'on étudie, si on ne veut s'exposer à confondre ce qu'il faudrait distinguer, à négliger ce dont il faudrait tenir compte, ou enfin à ne donner que des explications tout à fait arbitraires.

« Nous avons remarqué que, parmi les métaphysiciens modernes, il en était quelques-uns qui, séduits par les avantages de cet esprit d'unité, étaient tombés dans l'erreur pour en avoir exagéré l'application. Nous avons vu comment l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* a compromis sa doctrine sur la certitude, en voulant ne lui reconnaître qu'un fondement unique, tandis qu'il eût été plus raisonnable de reconnaître que des vérités qui ne sont pas de même ordre, doivent découler de sources et reposer sur des bases différentes.

« Ainsi, les péripatéticiens en ont abusé, en ne voulant reconnaître qu'une seule origine à des idées qui sont d'une nature différente, tandis que l'étude de l'intelligence nous force à reconnaître qu'elles en ont plusieurs.

« C'est en abuser encore lorsque, après avoir confondu en une seule et même chose les idées, termes de nos jugements et matériaux dont se compose la vérité, avec ces mêmes jugements et la vérité qui en résulte, on veut chercher le principe de cette vérité dans le même phénomène où on a trouvé l'origine des idées.

« Ainsi, Condillac a outré cet esprit de système, lorsqu'il a voulu réduire toutes les facultés de l'homme à la propriété de sentir ; prétendant que toutes ses facultés, quelque variées qu'elles soient, ne sont que des modifications les unes des autres, et toutes, des modifications de la propriété de sentir. Il a été victorieusement réfuté par un des plus éclairés et des plus judicieux de ses disciples, qui, trouvant dans l'homme deux états distincts par nature, l'activité et la passivité, a démontré qu'on ne pouvait trouver dans l'un le principe et l'origine de l'autre. (*Leçons de philosophie.*)

« Mais cet auteur lui-même, en voulant rectifier le système de Condillac et développer la nature des facultés, n'est-il pas resté trop étroitement enlacé dans cet esprit d'unité, lorsqu'il affirme que les facultés intellectuelles de l'homme, qu'il réduit à l'attention, à la comparaison et au raisonnement, ont toutes leur principe et leur origine dans l'attention, et ne sont que des emplois divers de cette faculté ? que les facultés morales ne sont qu'une direction spéciale des facultés intellectuelles ? ce qui, en dernière analyse, réduit toutes les facultés de l'homme à l'attention, aux emplois divers qu'il en fait, et aux différentes directions qu'il lui donne.

« Pour nous, dans l'étude d'un objet aussi compliqué que l'homme, nous pensons qu'il faut être sobre de cet esprit d'unité. Qu'il faut se garder surtout d'y ramener des phénomènes qui, quoique toujours unis, mêlés et enchaînés les uns aux autres, sont cependant de nature tellement différente, qu'on ne peut s'empêcher de les distinguer.

« Ainsi, nous avons vu que l'attention et la mémoire active, quoique s'accompagnant toujours et ne pouvant se passer l'une de l'autre, ni s'exercer l'une sans le secours de l'autre, doivent être regardées comme deux facultés distinctes et de nature différente, puisque la notion précise de l'une ne suffit pas pour nous donner une notion exacte de l'autre.

« Nous ajoutons que la parole, dont nous avons étudié les merveilleux effets, est dans l'homme une faculté proprement dite ; et quoiqu'elle fasse partie de ce que nous avons appelé nos facultés physiques, qu'elle soit une branche de cette force locomotrice qui les constitue, et qu'elle paraisse par là ne se rapporter qu'au mouvement de nos membres, et par leur moyen à la modification de ce qui nous entoure, elle doit cependant être rangée au nombre des facultés intellectuelles ; mais faculté spéciale, distinguée des autres par des caractères qui lui sont propres, et pour une destination toute particulière. Quoique dans son exercice elle soit mêlée à toutes les autres facultés dont elle est un instrument nécessaire, il faut l'en séparer soigneusement, pour l'étudier en elle-même, parce qu'il est impossible de se faire des autres facultés, ainsi que de l'être qui en est doué, une notion exacte, si nous n'apprécions la nature et les effets de celle qui les féconde toutes.

« Nous disons donc que la parole est une véritable faculté. Rappelant pour le prouver la notion de ce qui constitue proprement une faculté, nous ne répéterons pas ce que nous avons dit de la nécessité de distinguer soigneusement dans les êtres, pour bien apprécier les choses, leur état actif et leur état passif, l'activité proprement dite, de celle qui, n'étant qu'apparente, est une véri-

table passiveté ; de ne pas confondre non plus les êtres qui produisent des effets, comme instruments dans la main de la cause, avec ceux qui sont cause véritable, parce qu'ils sont doués de force, de puissance ; d'où il résulte que la notion précise qui constitue une faculté, c'est le *pouvoir d'agir*.

« Le pouvoir d'agir nous est manifesté par nos actes qui ne sont que l'emploi, que l'exercice de nos facultés. Des actes de même nature, destinés à produire des effets analogues, quoique divers entre eux, ne supposent pas des facultés diverses ; mais si les actes sont de nature différente, et produisent des effets différents, ils manifestent des facultés distinctes qu'il faut étudier séparément.

« Or, si nous considérons la parole sous ce point de vue, nous trouverons qu'elle est une faculté d'une nature qui lui est propre, et qui la distingue de toutes les autres ; qu'elle doit être rangée au nombre des facultés intellectuelles, quoique, sous un certain rapport, elle soit une de nos facultés physiques ; enfin que c'est elle qui féconde toutes les autres ; car, sans le secours qu'elle leur donne, elles resteraient inactives ou stériles, et l'intelligence humaine n'acquerrait jamais ce degré de développement qui élève l'homme au-dessus de tous les êtres de la création.

« La parole est un acte réel, un mouvement de l'organe vocal déterminé par la volonté. Nous parlons, parce que nous voulons parler, comme nous remuons nos membres, parce que nous voulons les remuer ; et si nous avons reconnu que les mouvements volontaires sont la véritable manifestation de l'activité de l'âme, de la puissance locomotrice, en un mot de ses facultés physiques, ainsi appelées parce qu'elles s'exercent sur la matière, il faut en conclure que l'acte de la parole est la manifestation évidente d'une faculté cause réelle de cet acte.

« Ainsi considérée, elle fait partie des facultés physiques ; mais parmi celles-ci, elle est une espèce à part ; elle a des caractères spéciaux qui la distinguent de la faculté locomotrice en général ; et par l'emploi que nous en faisons, elle est encore distinguée de toutes les autres.

« 1° Elle a un organe particulier qui ne peut servir qu'à elle seule, nul autre ne peut le remplacer ; il ne reçoit aucun secours des autres organes du mouvement, et ne peut leur en fournir aucun ; et parmi ceux qui sont soumis à l'action de la volonté, cet organe fait classe à part ; aussi les physiologistes ne les confondent-ils jamais ; lorsqu'ils parlent des organes dont l'exercice est soumis à l'action de la volonté, ils ont soin de les désigner séparément ; ainsi Bichat dit toujours : *les organes locomoteurs et l'organe vocal*.

« 2° Les effets que produit la volonté par l'organe vocal sont d'une nature différente de ceux qu'elle produit par les autres organes. L'usage de ces derniers se borne à déplacer les corps, et à leur faire subir des modifications durables ou passagères. L'exercice de l'activité de l'âme sur l'organe vocal va plus loin. En parlant, nous imprimons sans doute à l'air un mouvement dont nous ne connaissons que fort imparfaitement la nature, mais ce n'est pas là le but réel de l'acte. Nous faisons plus : nous produisons, nous créons pour ainsi dire le son, phénomène d'une nature différente du mouvement, ou de la vibration de l'air dont il est l'effet. Il y a donc une différence de nature facile à saisir, et fort importante à remarquer, entre les effets de la force locomotrice que nous exerçons sur toutes les parties mobiles du corps, et ceux que cette force produit au moyen de l'organe vocal ; d'où il suit qu'en considérant la parole comme une branche de nos facultés physiques, nous sommes forcés de la reconnaître comme une faculté spéciale qu'on doit distinguer des autres.

« 3° Le but de tous les mouvements du corps est de modifier la matière, en déplaçant ses parties d'une manière ou d'une autre. Le but de la parole est uniquement d'agir sur l'intelligence de ceux qui nous écoutent, soit en leur rappelant les idées qu'ils ont déjà, soit en exprimant devant eux des vérités qui doivent exercer quelque influence, ou sur leurs opinions ou sur leur conduite.

« 4° Les effets de la force locomotrice agissant sur la matière, ne se manifestent que dans les corps qu'elle modifie. Les modifications peuvent être plus ou moins importantes, plus ou moins sensibles ; mais si elles ne se montrent pas au dehors, si nous ne les voyons pas, si nous ne pouvons pas les saisir par quelqu'un de nos sens, elles sont pour nous absolument comme si elles n'étaient pas. La faculté de parler, au contraire, peut s'exercer, et s'exerce, en effet, sans rien produire au dehors. Son action, quoique bornée à l'origine de l'organe vocal, a son contre-coup uniquement dans l'intérieur ; effet puissant, par lequel l'âme se modifie constamment sans l'intermédiaire des sens (parole intérieure). Qui ne reconnaît là une faculté différente de toutes nos facultés physiques et locomotrices ?

« Il devait en être ainsi ; et cela parce qu'elle est destinée à entrer dans un rapport plus intime avec l'intelligence, pour être, non-seulement dirigée par elle, comme toutes les autres facultés, mais pour la former, la développer et la diriger à son tour ; en combiner, élaborer, perfectionner les éléments ; et lui fournir une de ses parties constitutives, cette portion matérielle qui, par son union à la pensée, en devient partie intégrante. D'où nous devons conclure que, quoique la faculté de parler soit une branche de nos facultés physiques, de l'empire que la volonté exerce sur l'appareil des organes locomoteurs, elle n'est pas moins réellement une faculté intellectuelle.

« Que sont, en effet, nos facultés intellectuelles, et comment se distinguent-elles de nos facultés physiques ? Celles-ci s'exercent au dehors ; elles ont pour objet de modifier le corps, le nôtre même ; celles-là s'exercent au dedans de nous, et ont pour objet de mo-

difier l'intelligence, d'agir sur nos idées, d'établir et de conserver dans l'esprit des opinions, des croyances, des doctrines, des vérités de toute espèce; en un mot, de former, de développer, d'agrandir et de perfectionner l'intelligence.

« Or, quel est, dans l'homme, le phénomène qui contribue plus puissamment que la parole à produire tous ces effets; et hors de là à quoi peut-elle lui servir?

« La parole accompagne toujours l'attention pour l'aider dans ses travaux. C'est en énonçant successivement les parties, les propriétés, les qualités, les rapports sur lesquels l'attention s'exerce, que nous acquérons une véritable connaissance des objets.

« La parole accompagne toujours la mémoire passive, pour rendre plus sensible et plus distinct ce qui lui est confié. C'est elle qui l'y grave d'une manière profonde, et l'y conserve en en ravivant de temps en temps le souvenir, qui s'efface presque toujours, si nous négligeons les moyens qu'elle nous fournit.

« La parole accompagne toujours la mémoire active, pour en rendre le jeu plus facile et plus sûr. C'est elle qui dirige le rayon lumineux que la mémoire active promène dans la chambre obscure, ou plutôt elle est elle-même ce rayon lumineux, qui éclaire les objets que renferme la chambre obscure, et les met à notre disposition.

« C'est par le moyen de la parole que nous abstrayons, que nous généralisons, que nous classons les êtres, les qualités et les rapports: or l'intelligence humaine ne se compose que d'abstractions, de généralités et de classifications.

« Comment la vérité s'établit-elle dans l'esprit? n'est-ce pas par le jugement et les affirmations? Que seraient les jugements et les affirmations prononcés par l'intelligence, si elle n'était secondée par la parole? Ils resteraient de même nature que les jugements et les affirmations que prononcent les animaux sur les objets qui agissent directement sur eux, par leurs rapports immédiats à leurs besoins. Ce ne sont pas des opérations de cette espèce qui, comme nous le verrons bientôt, forment la vérité dont se compose l'intelligence, et à proprement parler ce ne sont pas là des jugements.

« Nous raisonnons, mais que serait le raisonnement sans la parole? Nous répondrons à cette question en traitant de la raison, du jugement et du raisonnement ; mais nous sentons déjà que la parole nous est nécessaire pour raisonner. Il est donc vrai de dire que toutes les opérations par lesquelles l'intelligence se forme et se développe, sont faites au moyen de la parole, qu'elles ne peuvent se faire sans elle; qu'ainsi, une fois reconnue comme faculté de l'homme, la parole doit être rangée parmi les facultés intellectuelles; et toute théorie des facultés serait incomplète, si elle ne comprenait celle-là, qui féconde toutes les autres.

« On est assez porté à confondre les phénomènes qui ne peuvent se produire séparément, et qui, par conséquent, sont toujours simultanés; et on croit en avoir rendu compte parce qu'on en a énoncé la partie principale, et dans laquelle toutes les autres paraissent fondues. Ainsi, ne trouvant jamais l'attention qu'accompagnée de la parole, auxiliaire indispensable, pour en recueillir les fruits et en constater les effets; la mémoire, qu'accompagnée de la parole, sans laquelle, restreinte à un petit nombre d'objets, elle resterait toujours passive; le jugement et le raisonnement, qu'accompagnés de la parole, dans laquelle ils sont tellement fondus, qu'on a donné également le nom de raisonnement et à l'ensemble des propositions qui l'énoncent, et à l'acte de l'esprit qui le constitue; il est résulté de là qu'après avoir parlé de l'attention, de la mémoire, du jugement et du raisonnement, on n'a considéré la parole que comme une dépendance de ces facultés diverses.

« Quelques métaphysiciens ont reconnu dans l'homme la faculté d'attacher des idées à des signes de son choix ; c'est même à cette faculté qu'ils attribuent sa supériorité sur les animaux; dans ces derniers temps surtout, on s'est beaucoup occupé de la formation des signes, de leur liaison avec la pensée, de leur nécessité, de leur influence, etc. Eh qui pourrait méconnaître la puissance des signes! Mais ne pourrait-on pas demander à ceux qui en ont parlé, ainsi que de la faculté qu'a l'homme d'attacher des idées à des signes qu'il invente, pourquoi, faisant *ex professo* l'analyse raisonnée des facultés intellectuelles, prétendant tirer de cette analyse un système complet et méthodique de ces facultés, ils n'y ont pas fait entrer celle-là? ou bien, s'ils l'ont regardée comme une branche ou un emploi des facultés qu'ils énoncent, pourquoi ne pas montrer la manière dont celles qu'ils reconnaissent pour telles, produisent par leur exercice ce phénomène spécial dont tout le monde avoue l'importance? On ne saurait donc admettre comme complète une théorie qui ne dit rien d'un phénomène sans lequel les facultés qu'ils décrivent ne peuvent produire les effets qu'ils leur attribuent.

« De plus, le lien qui s'établit entre la pensée et la parole, ou bien entre la pensée et les signes en général, pour nous servir de leurs expressions, est-il bien une faculté? Ne serait-il pas plus vrai de dire que, dans l'origine, ce lien se forme en nous et à notre insu; souvent aussi malgré nous, dans un âge plus avancé; et cela par suite de notre nature, qui a voulu que tous les phénomènes qui coexistent en nous, s'y liassent plus ou moins fortement, afin que les uns servissent à nous rappeler les autres? Lorsque l'usage de nos facultés nous a appris à nous servir de cette liaison, l'usage de ces mêmes facultés la facilite et la dirige; mais il ne l'établit pas. Ce serait donc fort improprement qu'on rangerait au nombre des facultés intellectuelles ce pouvoir de lier les idées à des signes; cette liaison est, nous le répétons, une suite de notre nature, l'effet de circonstances et de l'usage de toutes les facultés, y compris la parole elle-même.

« La parole, comme faculté, est bien autre chose que le pouvoir de lier des idées à des signes. Elle produit, elle crée, pour ainsi dire, des signes d'une nature spéciale et particulière, auxquels rien ne pourrait suppléer, si la nature nous avait refusé le pouvoir de les produire, et si l'exemple de nos semblables ne nous apprenait à user de ce pouvoir. Et ces signes sont tels, qu'ils se fondent avec la pensée en une existence commune, au point d'en être non-seulement l'expression, mais de devenir eux-mêmes pensée réelle dans toute la force du mot (165).

« Ainsi la faculté de parler ne consiste pas proprement à lier des idées à des signes, mais bien à donner à la pensée un corps, sans lequel elle ne pourrait ni se produire, ni se développer. Bien plus, ce corps la rend sensible pour nous et manifeste pour les autres, et nous donne en même temps le moyen de lui faire subir toutes les modifications dont l'usage et l'application des autres facultés la rend susceptible.

« Cette manière d'expliquer l'usage que nous faisons des signes de la pensée est, ce me semble, beaucoup plus analogue à la nature de ces signes eux-mêmes, et à celle de l'intelligence qui les emploie, et plus propre à rendre raison de l'influence immense que la parole exerce sur tous les mouvements de la pensée. Ainsi nous continuerons à regarder la parole comme faculté proprement dite, à la vérité distincte des autres, mais qui n'en est pas moins une faculté intellectuelle, quoiqu'elle s'exerce au moyen d'un organe moteur soumis à la volonté.

« Cela confirme ce que nous avons dit du vice de la distinction des facultés, en facultés de l'entendement et facultés de la volonté; car, s'il est vrai de dire que, dans un grand nombre de circonstances, nous sommes attentifs, parce que nous voulons donner notre attention; que nous rappelons certaines idées, parce que nous voulons les rappeler; que nous comparons, que nous jugeons, que nous raisonnons, parce que nous voulons comparer, juger et raisonner; il est aussi vrai, et cette vérité est surtout bien plus sensible, que nous parlons, parce que nous voulons parler; et si, comme nous croyons l'avoir démontré, parler est une faculté de l'entendement, il s'ensuit évidemment que les facultés de l'entendement sont sous la dépendance de la volonté.

« Cela confirme encore ce que nous avons dit du vice de la division des facultés en facultés intellectuelles et facultés morales; car, si par facultés morales on entend celles par lesquelles nous faisons le bien et le mal moral, en est-il une, comme l'a si judicieusement remarqué le bon Ésope, qui soit plus propre à faire l'un et l'autre? Nos facultés intellectuelles sont donc morales, tout aussi bien et à tout aussi juste titre que nos facultés physiques. » (Cardaillac.)

(165) Nous verrons, en parlant de l'écriture, comment cette théorie peut s'appliquer, en son entier, aux sourds-muets; et comment, quoique privés de la parole qu'ils n'entendent pas, nous leur donnons les moyens d'y suppléer, par l'usage d'une faculté tout à fait analogue.

§ XII. — *Opinions des savants, des philosophes, des linguistes, des philologues, etc., sur le rôle du langage dans l'évolution de l'intelligence humaine.*

Deus, ille princeps parensque rerum, nullo magis hominem distinxit a cæteris animalibus quam dicendi facultate.
(Quintilien, *Inst. orat.*, lib. II, cap. 1.)

Nous avons rapproché ici les sentiments de quelques auteurs sur la question qui vient de nous occuper. Il est inutile d'avertir que tous les écrivains philosophes dont nous citons l'autorité, ne traitent pas la question du langage avec une égale rigueur. Il en est qui approchent au plus près de la vérité; d'autres qui n'en ont que comme un pressentiment et dont les aperçus sont incomplets; mais le plus grand nombre, et surtout nos contemporains, ont compris le problème et le discutent avec une supériorité remarquable.

Parmi les auteurs qui vont passer sous nos yeux, il en est plusieurs qui abordent la question de l'origine du langage et qui la traitent avec une telle puissance de raisonnement qu'on est forcé d'admettre que le langage est d'institution divine. Nous pouvons à cet égard nous prévaloir des plus grands noms dans les sciences philologiques et ethnologiques.

M. Amédée Jacques.

Professeur de philosophie au collége Louis-le-Grand.

M. Jules Simon,

Professeur à l'Ecole normale et à la Faculté des lettres de Paris.

M. Émile Saisset,

Professeur à l'Ecole normale et au collége Henri IV.

. . . . « Les opérations intellectuelles un peu compliquées deviennent impossibles sans le secours de la parole; quelle que soit, en effet, celle de nos trois opérations fondamentales que l'on considère, l'idée, le jugement, le raisonnement, ont également besoin du langage. Toutes nos idées ne sont pas des idées singulières; car si nous ne concevions que des individus, non-seulement il nous faudrait acquérir longuement et péniblement toutes nos idées, non-seulement la mémoire perdrait les anciennes idées à mesure que nous lui en confierions de nouvelles, mais les idées singulières n'auraient elles-mêmes aucune précision, aucune netteté. En effet, aucune idée n'est claire dans notre esprit si elle n'est distincte, ou distincte si elle n'est définie, ou tout au moins si elle n'emporte avec soi les éléments de sa définition. Or, toute définition se fait par le genre et la différence, et suppose, par conséquent, la classification, qui suppose à son tour des termes généraux. Outre qu'il faut définir une idée pour la rendre claire, il faut aussi en étudier la compréhension, pour la connaître d'abord, et aussi pour voir si elle ne contient pas de contradiction. Mais les prédicats d'une idée, ses caractères, dont l'ensemble constitue sa compréhension, pris séparément, sont des

idées abstraites et communes. Nous concluons qu'on ne peut se passer des universaux, parce qu'ils sont nécessaires en eux-mêmes, et parce que sans eux les idées singulières manquent de précision et de netteté. Comment s'engendrent les universaux, nous le savons, nous l'avons précédemment exposé; l'esprit compare plusieurs idées singulières, il fait abstraction de ce qui est particulier à chacune, et forme de la partie commune qui lui reste une idée générale ou supérieure qui contient les idées singulières à l'aide desquelles on l'a formée. L'idée générale, à son tour, soutient un double rapport, l'un avec les idées inférieures qu'elle contient, l'autre avec l'idée supérieure ou plus générale dans laquelle elle est contenue. Elle-même, par conséquent, a besoin d'être éclaircie par l'étude de sa compréhension; et elle peut l'être, en outre, par la détermination exacte de son extension, c'est-à-dire de la quantité des individus qu'elle contient.

« L'acquisition d'idées générales d'une part, et de l'autre la connaissance des rapports de coordination et de subordination des idées sont donc les deux conditions nécessaires pour que nos conceptions embrassent la totalité des objets que nous avons besoin de concevoir, et pour qu'elles soient nettes et bien déterminées. Supposons maintenant que nous soyons réduits, pour chaque idée, à faire toutes ces comparaisons, ces abstractions, ces généralisations : ce sera un long et difficile travail que d'acquérir une seule idée précise. De plus, dans la durée de ces opérations si complexes, comment n'oublierions nous pas les bases d'où nous sommes partis à mesure que nous nous élèverons plus haut? Comment serons-nous certains de donner toujours à la même idée la même compréhension, la même extension. Le langage lève toutes ces difficultés. De même qu'un géomètre qui veut lever un plan pose des jalons de distance en distance, et proportionne ainsi les objets à ce qu'il peut embrasser d'un coup d'œil, l'esprit attache un mot à chaque évolution régulière de sa pensée, et par ce secours, monte ou descend l'échelle de la généralisation, abandonne une idée pour un temps, y revient ensuite sans courir le risque de comprendre dans une même unité tantôt une compréhension plus large, et tantôt une compréhension plus étroite. Les mots une fois construits, lui suggèrent par leurs rapports constants les éléments de la définition. La pensée, matérialisée en quelque sorte dans l'expression, reste fixe et ne dépend plus des variations de la mémoire; et le souvenir d'un mot rappelant invariablement une série d'idées, et même les rapports de coordination de ces idées, le nombre des opérations intellectuelles diminue dans une proportion considérable.

« Il en est de même du jugement et du raisonnement. Notre vie se passe à affirmer des existences, à tirer des conséquences. Le langage est là un élément indispensable, car il nous donne pour nos comparaisons des termes fixes; il détermine aussi d'une façon précise les rapports d'un terme général avec les idées particulières qu'il exprime. Mais en outre, qui pourrait suffire à répéter tous les jugements et tous les raisonnements pour chaque terme individuel? Ce qui est vrai de l'idée supérieure étant nécessairement vrai de toutes les idées inférieures, l'opération faite sur les termes généraux me dispense de toutes les autres. Ainsi, en mathématiques, tous les rapports étant réduits à un certain nombre de rapports possibles, plus les termes dont je me sers sont abstraits, plus ils me permettent de réunir dans un seul calcul un grand nombre d'opérations diverses. » (*Manuel de philosophie*, p. 274 et suiv.)

« Le langage naturel est absolument impuissant pour exprimer une idée abstraite; le plus simple développement de la pensée suppose et exige de nombreuses abstractions. « (*Ibid.*, p. 278).

Les auteurs du *Manuel*, après avoir cité un fragment de M. Cousin sur la part que l'activité de l'âme a dû avoir dans l'institution des signes, en supposant le langage d'invention humaine, ajoutent ces paroles très-significatives dans la bouche de ces philosophes si ardents défenseurs des prérogatives de la raison :

« Que conclurons-nous? que les hommes ne sont pas nés pour la société ? qu'ils n'ont pas toujours été en société ? Qu'ils n'ont pas toujours parlé? qu'ils ont inventé le langage? Nous ne concluons rien de tout cela. Nous ne concluons même pas qu'ils soient capables de l'inventer. » (*Ibid.*, p. 273.)

ANCILLON.

« La pensée a aussi peu précédé le signe que le signe a précédé la pensée. L'une ne peut pas exister sans l'autre. Les représentations individuelles et particulières peuvent avoir lieu indépendamment des termes qui les expriment; mais les idées générales sont impossibles à concevoir et à former sans les signes qui seuls réunissent leurs traits épars, fixent leur vague existence et leur donnent de la réalité. » (*Essais de philosophie, de politique et de litt.*, t. I, p. 73.)

UN AUTEUR ANONYME. (XVIII[e] siècle).

« Ceux qui pensent que les langues sont d'institution humaine, et qu'elles doivent leur origine à certaines conventions arbitraires que les hommes ont faites de donner certains noms aux choses, n'ont jamais considéré avec attention ce qu'ils avancent. Car il faut déjà parler et être entendu, pour convenir de quelque point arbitraire; il faut que le son formé par un homme soit joint dans l'esprit d'un autre à certaine idée; il faut, en un mot, que le commerce soit établi par la parole, pour attribuer des significations nouvelles à des mots nouveaux. — Sans cela les hommes seraient tous muets les uns à l'égard des autres, et n'auraient de commun que les cris généraux qui marquent les passions et les mouvements violents, et qui servent à unir les hommes par l'institution du Créateur, et non par un établissement arbitraire. — Depuis même que les langues sont établies, un

Arabe ne pourra convenir avec un Allemand d'appeler les choses d'une telle ou telle manière, si l'un des deux n'entend l'autre, et cependant tous les mots de part et d'autre sont trouvés, et il ne s'agit que de les faire accepter à celui qui en ignore le sens. C'est une chose fort simple et fort naturelle que les principes du discours. Mais jamais on ne serait parvenu à les trouver et à les mettre en usage, si Dieu n'avait préparé un langage à l'homme pour lui donner le moyen de s'expliquer par la parole. » (*Explication de la Genèse*, in-12; Paris, 1732, tome II, p. 347.)

SAINT THOMAS D'AQUIN, DOCTEUR ANGÉLIQUE.

(Extrait du livre *De Magistro.*)

IIe objection.— La science n'est autre chose que l'image des choses dans l'âme; car on définit la science un rapport de ressemblance entre l'esprit et l'objet. Mais un homme ne peut graver dans l'âme d'un autre l'image et la ressemblance des choses. Il devrait opérer au fond de son être; ce que Dieu seul peut faire. Donc un homme ne peut en instruire un autre.

Réponse. — Les idées intellectuelles (*formæ intelligibiles*) qui constituent la science acquise par l'enseignement sont gravées dans l'esprit de l'élève, immédiatement par son intellect même, et médiatement par celui qui l'enseigne. C'est-à-dire que le maître propose extérieurement les signes des choses à connaître; et par là l'intellect reçoit les idées intellectuelles de ces choses qu'il grave dans la capacité dont il est pourvu (*intellectus agens describit in intellectu possibili*). Ainsi, comme moyen d'acquérir la science, les paroles du maître, entendues ou lues, sont pour l'intellect de l'élève ce que sont toutes les autres choses extérieures sensibles : c'est par les unes comme par les autres que l'intellect reçoit les idées intellectuelles, quoique les paroles du maître soient plus propres à produire la science que tout autre objet extérieur sensible, parce qu'elles sont des signes d'idées intellectuelles.

. . . .

XIVe objection. — La science demande deux choses : une lumière intellectuelle et une image dans l'esprit. Mais ni l'un ni l'autre ne peut être produit par l'homme. Il faudrait pour cela que l'homme pût créer véritablement; car des formes simples, comme celles dont il s'agit, ne semblent pouvoir être produites que par une vraie création. Donc l'homme ne peut produire la science, ni par conséquent instruire.

Réponse. — Ce n'est pas l'enseignement extérieur de l'homme qui porte la lumière dans l'intellect; mais il est dans un sens la cause de l'image intellectuelle, en tant qu'il nous propose des signes d'idées intellectuelles, et par le moyen de ces signes l'intellect reçoit les idées qu'il grave au fond de lui-même.

M. BALLANCHE.

« On leur prête (aux partisans de la révélation du langage) la conception, j'oserai dire ridicule, d'admettre que la parole ait été enseignée à l'homme par des notions grammaticales sur les diverses parties du discours : Dieu aurait été un pédagogue, et l'homme un marmot...

« Les lois qui furent traditionnelles avant d'être écrites; les préceptes religieux ou moraux; les connaissances primitives, sources des traditions; les formes de l'intelligence humaine, l'intuition des vérités nécessaires, la faculté de pénétrer l'essence des êtres et des choses pour imposer les noms, l'insufflation divine pour imprimer le mouvement à la sensation et à la pensée : c'est dans tout cela que j'avais cherché les éléments de la parole; c'est cet ensemble que j'avais signalé comme la révélation du langage.» (*Institutions sociales*; addit. au chap. 10, p. 366.)

JACQUES BALMÈS.

« Pendant que nous parlons, nous pensons; pendant que nous pensons, nous parlons une parole intérieure : la parole est le fil conducteur de l'intelligence dans le labyrinthe des idées.

« Le signe suit l'idée; il semble nécessaire à l'idée.

. . . .

« La nécessité de la parole se fait sentir alors que l'imagination ne peut représenter les objets d'une manière distincte, et qu'il faut combiner plusieurs idées. Par exemple, il nous serait impossible de raisonner sur le polygone, si nous n'attachions cette idée à un mot.

. . . .

« L'esprit humain ne parvient que par le travail à voir dans les idées ce que ces idées contiennent. De là, pour lui, la nécessité de concevoir sous des formes non-seulement distinctes, mais différentes, les choses même les plus simples; et par une correspondance merveilleuse, la faculté de décomposer ce qu'elle conçoit, et de multiplier, dans l'ordre des idées, ce qui en réalité est *un* : faculté stérile, toutefois, si l'intelligence, en passant d'une idée à l'autre, n'avait le moyen d'enchaîner ces idées et de se souvenir.

« Ce moyen, l'entendement le possède dans les signes écrits, parlés ou pensés; signes mystérieux, qui non-seulement expriment une idée, mais sont quelquefois le résumé d'une longue suite d'idées, et de l'expérience des siècles.

. . . .

« Nous pouvons apprendre sans être enseignés, mais nous ne pourrions apprendre si l'enseignement n'eût présidé au développement primitif de notre intelligence. » (*Philosophie fondam.*, t. I, p. 97 et 214; t. II, p. 314 et 320).

BARCHOU DE PENHOEN (le baron), MEMBRE DE L'INSTITUT.

« Si l'homme se sait, s'il se comprend, s'il parcourt les diverses phases d'une évolution intellectuelle au bout de laquelle il s'apparaît

dans toute la grandeur de sa nature, c'est grâce à la parole. S'il arrive à la connaissance, et par suite, jusqu'à un certain point, à la possession du monde matériel, c'est encore grâce à la parole. Nous enfantons le monde, nous nous enfantons nous-mêmes, par la vertu de notre propre verbe. » (*Essai d'une philosophie de l'Histoire*, t. I, p. 59.)

M. BAUTAIN.

M. l'abbé Bautain, dans ses admirables ouvrages philosophiques, proclame à chaque page la nécessité du langage pour la constitution de l'intelligence et de la raison humaine.

« L'idée de l'être est la prémisse absolue du jugement ; les axiomes sont les conditions nécessaires de l'acte de la pensée ; les signes du langage en sont les moyens indispensables. Le but de la raison est de connaître les objets qui coexistent dans l'espace, et les faits physiques et moraux qui adviennent dans le temps. Les uns et les autres se réfléchissent en images dans l'entendement, et la fonction principale de la raison, la pensée, consiste, soit à lier ces images en saisissant leurs rapports naturels ou en établissant entre elles des relations arbitraires, soit à considérer des faits dans leurs causes et leurs résultats. Or, la raison ne pouvant opérer immédiatement sur les choses elles-mêmes, ni produire au dehors leurs types formés dans l'entendement, il lui faut des caractères matériels pour représenter ces types spirituels, il lui faut des signes pour exprimer non-seulement les objets et leurs propriétés, mais encore les rapports et les relations de ces choses entre elles.

« Nous pensons en nous, dans notre entendement, les choses qui existent hors de nous ; donc la pensée ne porte point immédiatement sur l'objet extérieur, mais sur quelque chose qui le représente, image ou signe. Les images ne suffisent pas à la pensée, parce qu'elles sont particulières, individuelles. La pensée, au contraire, tend toujours à généraliser, ramenant la multiplicité à l'unité, réduisant le concret à l'abstrait, afin qu'un seul jugement embrasse tous les individus d'un genre ou d'une espèce. Ainsi seulement elle acquiert toute sa force, toute son efficacité, et peut contribuer à la formation de la connaissance et de la science.

« Que sera-ce si nous voulons exprimer les rapports généraux des choses ? Un rapport, même le plus simple, est toujours abstrait ; c'est pourquoi il lui faut un signe analogue à sa nature. Puis les propriétés, les qualités, les forces intellectuelles et morales, tous ces faits métaphysiques, qui ne tombent point sous l'observation des sens, et que nous saisissons par le sentiment intime, par la conscience, par l'aperception de l'intelligence, comment la pensée les appréhendera-t-elle pour les considérer, les comparer, les classer, les combiner, les exprimer ?

« La parole humaine est comme l'homme, dont elle est l'expression ou le symbole : elle porte en elle deux natures, la nature physique dans sa forme, la nature psychique ou intelligible dans son esprit. Par cette double nature elle sert d'intermédiaire entre les deux mondes qu'elle doit unir, le monde terrestre et le monde céleste. La nécessité de la parole ressort donc de la constitution même de l'homme. Son âme, enveloppée dans la chair, ne peut communiquer immédiatement avec les âmes, ni avec les choses de l'âme. Son intelligence, son esprit, ne voient point directement les choses intelligibles, spirituelles. La vérité, la lumière, ne pénètrent en lui qu'à travers son enveloppe organique, et par conséquent il faut qu'elles revêtent une forme analogue au milieu qu'elles doivent traverser, comme le rayon du soleil est nécessairement modifié par l'atmosphère avant d'arriver à la terre. Sans le ministère de la parole il n'y a pour l'humanité ni développement intellectuel ni développement moral. C'est la parole de Dieu qui a excité dans l'origine l'âme et l'intelligence de l'homme. La parole humaine, organe de la parole divine et répandant sur la terre et à travers les siècles la vérité et la lumière descendues d'en haut, a continué dans tous les temps l'œuvre de l'instruction et de l'éducation du genre humain ; car il est impossible à notre esprit de communiquer avec un esprit divin, céleste ou humain, sans l'intermédiaire de la parole, sans une forme quelconque de langage. Or la plus pure de toutes les formes matérielles, la plus subtile, la plus analogue à l'esprit, c'est le langage oral, c'est le discours. Donc, s'il y a jamais eu une communication entre Dieu et l'homme, elle a dû se faire par la parole, par le discours ; et ainsi la nécessité d'une révélation primitive objective ressort encore de la constitution de l'homme et de son rapport avec son principe. Le récit de la Genèse, qui nous atteste la réalité de cette communication entre Dieu et l'homme dès l'origine, est donc pleinement confirmé par l'observation psychologique. » (*Psychologie expérimentale*, t. II, p. 196-201.)

BEAUZÉE.

« C'est du langage que la raison emprunte immédiatement les lumières qui font sa gloire ; c'est en quelque sorte dans le langage qu'elle a sa source. » (*Grammaire générale*, Préface.)

M. L'ABBÉ BERTON.

« Pour les notions intellectuelles, il est impossible d'établir qu'elles aient un caractère d'actualité et de perceptibilité avant l'acquisition de la parole. » (*Essai philosophique sur les droits de la raison*, p. 187.)

M. L'ABBÉ B. BILLÈRE.

.....« La parole, a-t-on dit avec raison, est un instrument de progrès qui met l'homme dans la voie de tous les arts et de toutes les sciences. On ne peut donc disconvenir, en principe, qu'il ne fût bien plus facile à des barbares qui parleraient, de s'élever à la civilisation, qu'à une horde sauvage qui ne parlerait pas, de s'élever à la parole. L'histoire

néanmoins n'a jamais nommé un seul peuple qui, même avec le langage, se soit civilisé lui-même, tandis qu'elle en nomme une infinité qui croupissent depuis des siècles dans la même ignorance et le même abrutissement. *Les habitants des côtes que Néarque visita il y a deux mille ans*, dit Benjamin Constant, *au rapport de M. de Carné, ont été retrouvés par nos voyageurs modernes tels que les observait l'amiral d'Alexandre. Il en est de même des sauvages décrits dans l'antiquité par Agatharchide, et de nos jours par le chevalier Bruce. Entourées de nations civilisées, ces hordes sont demeurées dans leur abrutissement. Le besoin ne les a pas instruites, la misère ne les a pas éclairées.* Il y a plus, c'est que les sauvages dédaignent, repoussent même la civilisation quand on la leur présente. *Jamais*, dit Virey, *l'exemple des colons des Etats-Unis n'a tenté le Huron indépendant, le féroce Iroquois. Les jeunes sauvages, élevés même dans les villes civilisées, retournent avec joie à leur antique existence au milieu des bois, dans cette délicieuse insouciance qui abjure tout travail de l'esprit et du corps.* Tels sont quelques-uns des faits en présence desquels nous concluons que le mutisme n'a pu être la condition première de l'humanité, et que si l'homme était né bête sauvage, comme le voulaient les *philosophes* du dernier siècle, il ne serait jamais devenu l'*Homme*.

« C'est d'ailleurs ce que l'expérience tend à prouver d'une manière plus directe encore, et par l'exemple de plusieurs malheureux enfants trouvés dans les bois où ils avaient grandi solitaires, après y avoir été abandonnés dès leur bas âge, et par l'exemple de plusieurs sourds et muets, élevés dans la société, mais privés de toute instruction : on sait que ni les uns ni les autres n'ont jamais offert le moindre indice de moralité. Herder a dit des derniers qu'on en a vu *qui ont égorgé leur frère parce qu'ils avaient vu égorger un porc, et qui, sans frémir, lui ont arraché les entrailles pour mieux imiter ce qui s'était passé sous leurs yeux. Preuve effroyable*, a-t-il ajouté, *de ce que peuvent d'eux-mêmes l'entendement si frêle de l'homme et les sentiments de l'espèce.* Aussi conclut-il, tout rationaliste qu'il est, que *le cerveau, les sens et les mains nous auraient été inutiles, même avec l'attitude droite, si le Créateur ne nous eût accordé, pour les mettre en œuvre, le don céleste de la parole.* C'est aussi la conclusion de Fichte, autre rationaliste allemand, mais plus illustre encore que Herder. *Qui a instruit les premiers hommes ?* demande ce disciple de Kant ; *car nous avons prouvé*, dit-il, *que tout homme a besoin d'enseignement. Aucun homme n'a pu les instruire, puisqu'on parle des premiers hommes. Il faut donc qu'ils aient été instruits par quelque être intelligent qui n'était pas homme, jusqu'au moment où ils pouvaient s'instruire réciproquement eux-mêmes.* Ainsi le récit de Moïse, qui fait descendre une révélation sur le berceau du premier homme, nous paraît la solution la plus rationnelle du grand problème de l'origine du langage. »

BLANC SAINT-BONNET.

« Il ne peut pas plus y avoir de pensée sans ses paroles que de figure sans ses limites. » (*De l'unité spirituelle*, t. III, p. 1170.) — *Voy.* plus loin, *Origine du langage*.

M. LE DOCTEUR BLAUD.

« Sans la parole, la pensée serait nulle, l'intelligence muette ne pourrait rien produire, comme elle ne pourrait rien manifester. C'est par la parole intérieure que l'homme pense ; c'est en se représentant à lui-même les objets au moyen des mots qu'il conçoit des idées, comme c'est par ces mots qu'il les exprime ; de sorte que c'est avec une grande vérité que l'on a dit qu'il *pensait sa parole* comme il *parlait sa pensée*.

« La parole ne crée point, mais elle fixe les idées, que l'intelligence combine au moyen des expressions qui les représentent. Cette union des idées avec la parole, qui est telle qu'elles se produisent mutuellement, est un mystère impénétrable. La pensée n'est pas la parole, mais, sans elle, elle ne pourrait naître et paraître au dehors. A son tour, la parole n'est pas la pensée; mais, sans celle-ci, elle ne pourrait se former : la parole sépare, dans notre esprit, les idées les unes des autres, et en fait disparaître la confusion, comme les lignes qui terminent la surface des corps, et qui les limitent, nous font distinguer tout ce qui nous entoure. C'est une sorte de miroir qui réfléchit fidèlement, et à nous-même et aux autres, tout ce qui se passe au dedans de nous. C'est une lumière vive qui éclaire subitement notre âme, et qui lui fait concevoir tout à coup et ce qu'elle sent et ce qu'elle pense. Si les mots nous manquent, il n'y a qu'obscurité dans notre esprit; on le voit lorsque la mémoire est infidèle. Enfin, les idées *générales, collectives, abstraites*, si importantes pour les relations sociales, sont encore un produit de la parole; et jamais nous ne pourrions les comprendre sans cette précieuse faculté, puisque, ne recevant par nos sens que des impressions dont nous ne pourrions rien généraliser ni abstraire, nous ne penserions que des individualités.

« Il est donc évident que, sans le langage articulé, l'homme ne concevrait, comme les animaux, que des images, n'éprouverait que des sensations, et ne produirait au dedans de lui aucune idée. Tel serait le sort de ces infortunés qui, se trouvant privés en naissant du sens de l'ouïe, ne peuvent apprendre à parler, s'ils ne recevaient, par l'éducation, le langage du geste, qui supplée celui des mots qui leur manquent. Telle est la destinée déplorable des idiots, qui, inférieurs aux brutes, parce qu'ils n'ont pas comme elles l'instinct, ne conçoivent aucune idée parce qu'ils ne parlent point, ou sont privés de la parole parce qu'ils ne peuvent penser ; qui ne tiennent leur existence que par les soins de leurs semblables, et montrent ce que devient l'homme lorsqu'il ne peut exercer sa plus précieuse faculté. » (*Traité de physiologie philosophique*, t. II, p. 276, etc.)

Dans un autre endroit, le savant docteur

combat ainsi l'opinion de ceux qui admettent l'invention humaine du langage.

« L'homme ne peut rien ajouter à sa nature; il ne peut créer ce qui lui est *nécessaire*; il ne peut que le modifier. Cette proposition est incontestable; car, pour créer ce qui lui est *nécessaire*, il faudrait évidemment qu'il en fût privé; et s'il en était privé, il ne pourrait point *être*, puisqu'un être n'*est* qu'autant qu'il possède ce dont il a besoin pour exister. Or la parole est nécessaire à l'homme, car sans elle il ne pourrait penser, et sans pensée il ne pourrait entretenir son existence. Donc, d'après cette seule considération, il est évident qu'il n'a pu créer son langage articulé (166).

« Mais en voici une autre preuve plus convaincante encore s'il est possible. Pour créer une langue, il faut nécessairement concevoir des idées générales, abstraites, collectives. Car comment, par exemple, inventer un *substantif* sans avoir auparavant l'idée de l'objet qu'il représente, un *adjectif* sans concevoir des qualités, un *verbe* sans connaître l'action que ce mot exprime, un *adverbe*, une *préposition*, sans comprendre les rapports de cette action qu'ils représentent, et même une *expression* quelconque sans avoir auparavant l'idée du mot *expression*. De plus, il faut nécessairement communiquer la langue que l'on crée, la faire comprendre aux autres, convenir avec eux de la valeur des mots, en convenir avec soi-même. Mais, pour avoir ces idées, pour établir cette communication mutuelle, ces conventions réciproques, la parole est absolument nécessaire; car sans elle nous ne pouvons penser, nous entendre nous-même, nous faire comprendre aux autres, et comprendre les idées qu'ils nous communiquent : donc la création d'une langue quelconque suppose évidemment un *langage articulé préexistant :* donc incontestablement l'homme n'a pu inventer cette expression merveilleuse; donc elle lui a été donnée... Mais à quelle époque l'a-t-il reçue?... Au moment même où il a commencé d'*être*, car il n'a pu exister avant de la posséder, puisqu'il n'a pu *être* sans penser, et qu'il n'a pu penser sans *parler;* d'où il faut nécessairement conclure qu'il a été créé parlant (167).

« Remarquez encore que, si l'homme avait créé lui-même son langage, il se serait écoulé nécessairement un certain temps pendant lequel il n'aurait point *parlé*. Mais alors comment se seraient établies l'éducation des enfants, la connaissance des devoirs réciproques et toutes les relations sociales sans lesquelles il ne saurait exister? N'est-il pas évident que le langage d'action, ou geste, qui se borne à l'expression des mouvements de l'âme, et qui ne sert à celle des idées que lorsqu'il est secondé par la parole, n'aurait pu lui suffire, et qu'il n'aurait pu *être* par cela seul qu'il n'aurait pu *parler ?* D'où il faut encore conclure qu'il a toujours possédé la parole, et que, comme il n'a pu être en son pouvoir de se la donner à lui-même, une puissance supérieure l'en a doué.

« De plus, faisons observer que l'homme, existant primitivement sans langage, comme on l'a supposé, n'aurait jamais pu sentir la nécessité d'une langue, et par conséquent l'inventer. Semblable alors aux animaux, satisfaisant, comme eux, ses besoins, il n'aurait jamais été tenté de sortir de l'état où il se trouvait, et il serait resté, comme eux, dans un éternel mutisme. Il n'aurait jamais pu changer sa situation primitive, car un être quelconque ne sort pas de l'état qui le constitue ce qu'il est, de son essence, de sa nature, sans cesser d'exister.

« D'ailleurs, l'homme vivant isolé, puisqu'il était sans parole, une langue inventée par un individu n'aurait jamais pu être transmise au reste de l'espèce, qui n'aurait pu la comprendre; car, pour qu'une langue soit intelligible, il faut avoir des termes de comparaison déjà formés. Mais, en supposant que l'expression d'un objet physique et frappant les sens eût pu être établie, comprise, propagée parmi les individus à l'aide du geste (ce qui ne se peut, puisque, pour inventer une expression quelconque, il faut avoir nécessairement l'idée de l'objet qu'elle représente, et pour avoir cette idée il faut *parler*), il sera toujours reconnu impossible de créer des expressions pour des objets qui ne frappent point les sens, qui sont des généralités, des abstractions, telles que celles de *matière*, d'*ordre*, de *mode*, de *figure*, de *mouvement*, de *verbe*, de *temps*, d'*aoriste*, de *syntaxe*, etc., et de les faire entendre aux autres.

« Enfin, la parole entretient l'existence du corps social, par les idées générales et collectives qu'elle lui fait concevoir, et qu'elle seule peut donner. Ces idées générales établissent nos relations réciproques, et sans elles nous ne pourrions connaître que des individualités, qui ne pourraient suffire à

(166) L'homme par sa nature et ses destinées, ne peut exister sans penser au moyen de la parole. Si, comme les animaux, il ne pensait que par des sensations et des images, son intelligence ne pourrait se développer convenablement, et se mettre en rapport avec son mode naturel d'existence. Elle ne lui suffirait donc point, et puisqu'il n'a pas comme eux l'instinct, il est évident qu'il ne pourrait *être*.

Puis donc que l'homme ne peut pas penser sans parole, dire qu'il a inventé sa parole, c'est dire qu'il a inventé sa pensée. Mais pour inventer la pensée, ne faut-il pas une pensée préexistante, car comment *inventer* sans *penser ?* Il est donc évident que la création de la parole ne lui appartient point, à moins qu'il n'ait créé sa pensée, c'est-à-dire qu'il se soit créé lui-même, ce que vraisemblablement personne ne supposera.

(167) On peut démontrer la création de l'homme par le raisonnement suivant. L'homme n'a pu exister avant de posséder la parole, car il n'a pu *être* sans *penser*, et il n'a pu *penser* sans *parler*. Mais sa parole lui a été donnée, et on ne peut la concevoir isolée de l'être qui devait l'exercer. Donc, puisqu'il n'a pu *être* avant de l'avoir reçue, qu'elle a été créée, et qu'il a dû exister avec elle, il est évident qu'il a lui-même été créé.

l'existence de l'espèce. Or l'homme a toujours vécu en société, donc il a toujours possédé la parole.

« Ce merveilleux langage est, selon l'expression d'un profond penseur de nos jours, comme la vie : nous en jouissons sans connaître ce qu'il est. Bien loin d'avoir pu l'inventer, nous ne pouvons le comprendre. Il est la lumière du monde moral, le lien de la société par les lois qu'il rend générales, et par les idées qu'il exprime ; en un mot, il règle l'homme, en même temps qu'il explique l'univers (168).

M. DE BONALD.

Nous renvoyons aux ouvrages de ce religieux et profond génie, ouvrages que tout le monde a lus et que l'on ne peut trop méditer. Nous en extrairons le seul passage suivant :

«.... Philosophes, essayez de réfléchir, de comparer, de juger, sans avoir présents et sensibles à l'esprit aucun mot, aucune parole... Que se passe-t-il dans votre esprit, et qu'y voyez-vous ? Rien, absolument rien ; et vous ne pouvez pas plus percevoir vos propres pensées, lorsqu'elles s'appliquent à des objets incorporels, comparer les unes avec les autres, et juger entre elles, sans des expressions qui vous les représentent, que vous ne pouvez voir vos propres yeux, et prononcer sur leur forme et leur couleur, sans un corps qui en réfléchisse l'image.

« Et, en effet, ce ne sont pas ici des objets physiques, des objets particuliers ou composés de parties qu'on peut voir et toucher, et dont il suffit de se retracer la figure, opération de la faculté d'imaginer qui s'exécute dans la brute comme dans l'homme : ce sont des relations de convenance, d'utilité, de nécessité ; ce sont des idées morales, sociales ou générales, des idées de rapports de choses et de personnes, d'où dériveront bientôt des lois et des devoirs ; ce sont même des rapports intellectuels entre des êtres physiques ou entre ces êtres et l'homme, rapports qui deviennent l'objet de tous les arts et même des plus hautes sciences ; ce sont, en un mot, des vérités et non simplement des faits qu'il faut exprimer, c'est-à-dire des objets incorporels qui ne font point image, et ne peuvent qu'à l'aide du discours être la matière et la forme du raisonnement. Mais, de toutes les combinaisons ou compositions d'idées ou de rapports, la plus vaste, la plus compliquée, la plus intellectuelle, et, si l'on peut le dire, la plus déliée, est précisément le langage qui renferme toutes les idées et tous leurs rapports, et qui est l'instrument nécessaire de toute réflexion, de toute comparaison, de tout jugement. C'était donc le moyen de toute invention qu'il fallait commencer par inventer ; et comme la pensée n'est qu'une parole intérieure, et la parole une pensée rendue extérieure et sensible, il fallait, de toute nécessité, que l'inventeur du langage pensât, inventât l'expression de sa pensée, lorsque, faute d'expression, il ne pouvait avoir même la pensée de l'invention.

« Familiarisés, dès le berceau, avec le langage, que nous entendons avant de pouvoir l'écouter, que nous répétons avant de pouvoir le comprendre, que nous parlons sans cesse ou avec nous-même ou avec les autres, nous ne faisons pas plus d'attention à cet art merveilleux, devenu pour l'homme sa propre nature, qu'au jeu de nos poumons ou à la circulation de notre sang. La parole est pour nous comme la vie, dont nous jouissons sans connaître ce qu'elle est et sans réfléchir à ce qui l'entretient. Et cependant l'être, la société, le temps, l'univers, tout entre dans cette magnifique composition : l'être, avec toutes ses modifications et toutes ses qualités ; la société, avec ses personnes, leur rang, leur nombre et leur sexe ; le temps, avec le passé, le présent et le futur ; l'univers enfin, avec tout ce qu'il renferme. Tout ce que la langue nomme est ou peut être ; seuls, le néant et l'impossible n'ont pas de nom. Lumière du monde moral qui *éclaire tout homme venant en ce monde*, lien de la société, vie des intelligences, dépôt de toutes les vérités, de toutes les lois, de tous les événements, la parole règle l'homme, ordonne la société, explique l'univers. Tous les jours elle tire l'esprit de l'homme du néant, comme, aux premiers jours du monde, une parole féconde tira l'univers du chaos ; elle est le plus profond mystère de notre

(168) « Il est impossible à l'homme de produire d'autres sons vocaux ou articulés que ceux qui résultent des combinaisons réciproques des voyelles et des consonnes connues ; si donc il a inventé la parole, pourquoi ne peut-il pas créer aujourd'hui des sons nouveaux, comme au temps où il inventa ce précieux langage ? Et s'il ne peut former de nouveaux éléments dans cette fonction expressive, n'est-il pas évident qu'il n'a pu le faire à aucune époque, et que, par conséquent, la création de la parole ne lui appartient point ?

« Dira-t-on que cela dépend de son organisation, dont les mouvements se trouvent renfermés dans certaines limites ? Vaine objection ! D'abord on ne peut déterminer les bornes des mouvements des organes de la parole, que l'on conçoit pouvoir être infinis. Remarquez ensuite que cette expression n'est point, dans son essence, un objet matériel, puisque nous nous parlons à nous-même intérieurement, et que nous pensons notre parole, bien que nous n'articulions aucun son. C'est donc l'esprit qui parle au dedans de nous, et nous n'employons nos organes que pour manifester au dehors notre pensée. Mais puisque cette expression appartient essentiellement à l'être spirituel, il demeure évident que c'est à lui qu'il faut en attribuer les bornes. D'où il faut nécessairement conclure qu'elles tiennent à sa nature, qu'elles ont, par conséquent, toujours existé, et que la parole est aujourd'hui dans ses éléments ce qu'elle était au commencement des choses.

« Remarquez, relativement à la nature spirituelle de la parole, une preuve manifeste que nous en offre l'enfant qui bégaye. Il distingue, en effet, aux mots qu'il entend, bien qu'il ne puisse les prononcer, les objets qu'ils désignent ; et sa parole, imparfaite au dehors à cause de l'imperfection de ses organes, est évidemment parfaite au dedans, puisqu'elle lui fait reconnaître avec exactitude tous les objets qu'elle représente. » (ID., *ibid.*, p. 286-296.)

être, et, loin d'avoir pu l'inventer, l'homme ne peut pas même la comprendre.

« Comment des hommes, dont l'entendement était, avant le langage, le livre fermé *de sept sceaux*, avaient-ils pu découvrir qu'au moyen d'un petit nombre d'articulations de la voix, simples ou composées (voyelles ou consonnes), la langue pouvait exprimer toutes les pensées qui *s'élèvent dans le cœur de l'homme*, tous les objets que la nature ou la société lui présentent, tous les accidents du monde physique, toutes les idées de la morale, tous les événements de la société, les êtres et leurs rapports, l'homme et son action le temps et ses modes? Je veux qu'un bruit, un son, puissent ajouter à une langue déjà formée un mot énonciatif de la substance ou de la qualité, qui rappelle même, par l'imitation, l'objet que l'on veut exprimer : cette *onomatopée* rentre dans la classe des sensations plutôt que dans celle des idées ; elle appartient moins à l'intelligence qu'à l'imagination, et l'on parle avec une exactitude tout à fait philosophique, lorsqu'on dit d'un pareil mot, qu'*il fait image*. Encore faut-il observer que l'homme, en quelque sorte, a reçu ces mots tout faits de l'objet qu'il représentent, et ne les a pas inventés. La nature physique a son langage, et celui-là aussi, l'homme ne fait que le répéter. Ainsi le bruit le plus éclatant et le plus majestueux, celui du tonnerre, a été répété dans toutes les langues par un mot qui *fait image*, et qui imite, autant qu'il est possible à la voix articulée, l'objet qu'il veut exprimer.

« Mais comment expliquer la formation du *verbe*, parole par excellence, puisque les Grecs et les Latins ont donné son nom à la parole même?

« L'homme n'a pas besoin de parler pour *agir*, mais il en a besoin pour exprimer qu'il *a agi*, ou qu'il *agira*; qu'il *a agi* dans un passé plus ou moins reculé ; qu'il *agira* dans un futur plus ou moins éloigné; qu'il *a agi* ou qu'il *agira* de telle ou telle manière. Comment aurait-il imaginé de désigner, avec quelques mouvements de la langue et des lèvres, quelquefois avec une seule articulation de la voix, tous les états de l'homme moral et physique, la nature, le temps, le mode de son action faite ou reçue, indiquée, commandée, finie, passée, présente ou future, sans aucune expression préalable qui pût aider à retrouver sa propre pensée dans les infinies combinaisons qu'aurait demandées l'invention laborieuse du langage, si cette invention eût été possible? Et le temps, le temps si uniforme dans une vie tout animale et tous les jours uniquement occupée des mêmes besoins; le temps, dont le sommeil, qui remplit la vie de l'homme sauvage, efface si promptement la trace, comment l'homme, dans l'état brut où on le suppose, aurait-il pu, sans aucun signe, en distinguer les différentes époques, les rappeler ou les prévenir, lorsque nous-mêmes, dans une vie si remplie d'événements, et dont les jours inquiets ressemblent si peu les uns aux autres, nous avons besoin de marquer d'un nom ou signe particulier chaque année d'un siècle, chaque mois de l'année, chaque jour de la semaine, chaque heure du jour, sous peine de confondre dans notre souvenir les temps même les plus récemment écoulés? Le temps, pour l'homme civilisé, toujours agité de regrets ou de désirs, le temps n'est jamais qu'au passé et au futur, et de là vient que, dans les langues des peuples les plus cultivés, les modes de ces deux temps sont extrêmement multipliés : pour l'homme brut et tel qu'on le suppose sans souvenir, sans prévoyance, et dont la vie n'est qu'un jour, un moment, un besoin, le temps ne peut être qu'au présent; pour lui, le passé n'est plus, l'avenir n'est pas, et les idées ou les expressions d'*hier* et de *demain* sont aussi éloignées de son esprit qu'étrangères à ses habitudes.

« Cette philosophie du langage, de toutes les sciences peut-être la plus difficile, et dont les motifs déliés échappent si aisément à l'attention de ceux qui en font leur unique étude, aurait-elle pu se présenter à l'esprit d'hommes sans asile constant, sans subsistance assurée, satisfaits de trouver chaque jour à soutenir, contre les besoins du moment, une existence précaire, d'hommes placés dans un état de dénûment absolu et de la plus profonde ignorance ? Et n'est-il pas ridicule de faire de ces êtres dont on peut dire que l'entendement était aveugle, sourd et muet, autant de Descartes et de Newtons, qui, riches de toutes les connaissances des siècles antérieurs, au sein de l'abondance et du loisir, entourés de secours, et disposant à volonté de langues toutes formées et des moyens d'en fixer les expressions par l'écriture, ne faisaient au fond que féconder des germes préexistants, et développer des vérités dont les éléments étaient connus? Il y avait dans le monde de la géométrie avant Newton et de la philosophie avant Descartes; mais, avant le langage, il n'y avait rien, absolument rien que les corps et leurs images, puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle, et le *moyen* de toute existence morale. Tel que la matière, que les Livres saints nous représentent informe et nue, *inanis et vacua*, avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit aussi, avant d'avoir entendu la parole, est vide et nu; ou tel encore que les corps dont aucun, pas même le nôtre, n'existe à nos yeux avant la lumière qui vient nous montrer leur forme, leur couleur, le *lieu* qu'ils occupent, leurs rapports avec les corps environnants, etc.; ainsi, l'esprit n'existe ni pour les autres, ni pour lui-même, avant la connaissance de la parole qui vient lui révéler l'existence du monde intellectuel, et lui apprendre ses propres pensées. » (*Recherches sur les premiers objets des connaissances morales*, t. I, p. 147 et suiv., édit. de 1826.)

BONNET (CHARLES).

« L'orang-outang ne parle point, il ne pense donc point; car pour penser, il faut parler. » (*Contemplation de la nat.*, XIIe partie, ch. 47.)

« Nos idées les plus abstraites ont une origine corporelle... Nous n'avons ces idées qu'à l'aide des signes qui les représentent, et ces signes sont figures, sons, mouvements, corps. » (*Essai analytique sur l'âme*, ch. 4.)

BOSSUET.

« Il faut reconnaître qu'on n'entend point sans imaginer ni sans avoir senti ; car il est vrai que, par un certain accord entre toutes les parties qui composent l'homme, l'âme n'agit pas, c'est-à-dire ne pense et ne connaît pas sans le corps, ni la partie intellectuelle sans la partie sensitive.

«..... Nous ne pensons jamais ou presque jamais à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous l'appelons ne nous revienne, ce qui marque la liaison des choses qui frappent nos sens, telles que sont les noms, avec nos opérations intellectuelles.

« On met en question s'il peut y avoir en cette vie un pur acte d'intelligence dégagé de toute image sensible, et il n'est pas incroyable que cela puisse être, durant de certains moments, dans les esprits élevés à une haute contemplation et exercés durant un très-long temps à se mettre au-dessus des sens; mais cet état est fort rare, et il faut parler ici de ce qui est ordinaire à l'entendement. » (*Traité de la connaiss. de Dieu et de soi-même*, ch. 3, § 14.)

« Sans nous égarer, avec Platon, dans ces siècles infinis où il met les âmes en des états si bizarres que nous réfuterons ailleurs, il suffirait de concevoir que Dieu en nous créant a mis en nous certaines idées primitives où luit la lumière de son éternelle vérité, et que ces idées se réveillent par les sens, par l'expérience et par l'instruction que nous recevons les uns des autres. » (*Logique*, chap. 37.)

« La liaison des termes avec les idées fait qu'on ne les considère que comme un seul tout dans le discours ; l'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps.

« Les termes, dans le discours, sont supposés pour les choses mêmes ; et ce qu'on dit ces termes, on le dit des choses. » (*Ibid.*, chap. 63.)

M. DE BROTONNE.

Nous ne prétendons pas ranger M. de Brotonne parmi les savants qui admettent l'institution divine du langage. Toutefois, voici un aveu précieux. Ce sera, si l'on veut, une contradiction ; mais nous n'en serons point surpris. Nous verrons M. Cousin signaler une semblable inconséquence dans Herder ; plus loin M. Cousin lui-même nous en offrira un exemple remarquable.

« L'intelligence et le langage, dit M. de Brotonne, marchent de front. Les animaux ne peuvent ni inventer ni généraliser. Si l'on observe quelquefois en eux certains phénomènes qui ressemblent à l'expérience et à la mémoire, il n'en résulte rien pour l'espèce leur sphère est immobile. L'homme accumule tout le passé au profit de l'avenir. L'individu ne fait pas un progrès qui ne s'ajoute au fonds commun. Or, que seraient ces acquisitions sans le langage qui les conserve et les transmet ? Elles n'existeraient même pas (169). Otez le langage à l'homme, toutes les facultés sont inertes, il n'existe qu'un animal plus misérable que les autres, car il est plus impuissant à sa naissance, et cette comparaison de son impuissance et de ses destinées est un puissant argument en faveur de la solidarité de l'espèce. » (*Civilisation primitive*, p. 236.)

M. Eusèbe de Salles, démontrant la nécessité d'une révélation primitive, proclame que l'intervention du Dieu créateur est seule adéquate à la grandeur de l'initiative première.

« A quoi, dit-il, ont abouti tous les efforts pour l'expliquer par d'autres moyens ? reculer le problème dans la nuit des temps, parmi des hommes préadamites, est-ce le résoudre ? Ravaler ces hommes à la condition des brutes, est-ce expliquer leur intelligence quasi divine ? Marier ces singes à des anges, est-ce exclure l'intervention céleste ? » (*Histoire générale des races humaines*, etc., p. 330.)

Ces observations, parfaitement justes, vont directement à l'adresse du livre d'ailleurs fort remarquable de M. de Brotonne, riche intelligence que le rationalisme a trop souvent égarée.

M. BUCHEZ.

M. Buchez, après avoir traité la question de l'origine de l'homme organique, s'exprime ainsi en parlant de sa création spirituelle ou intellectuelle :

« L'homme étant, ainsi que nous venons de le montrer, seul de son espèce et mis au monde adulte, complet organiquement et en outre nécessairement doué de l'âme destinée à constituer la substance de sa personalité et le principe de son activité, l'homme n'avait pas encore tout ce qui lui était nécessaire pour se conserver et pour vivre. Il fallait encore qu'il pût distinguer le bien du mal, qu'il sût agir ou s'abstenir lorsqu'il était convenable ; il fallait qu'il pût avoir des idées; il fallait qu'il sût penser et raisonner, etc. Or, on est incapable de rien distinguer si l'on ne possède pas un principe de distinction; on n'agit point sans but, et on ne s'abstient pas sans motifs; on n'a point d'idées, si l'on ne porte pas des jugements, et l'on ne porte pas de jugements, si l'on ne possède point de principe d'affirmation ; enfin, on ne pense ni on ne raisonne sans signes, c'est-à-dire lorsque l'homme ne possède point un langage. Il fallait que l'homme possédât toutes ces facultés, et pour qu'il les possédât, il fallait qu'il les reçût ! Or, comment de tout temps l'homme a-t-il acquis le pouvoir de faire toutes ces choses ? Par une voie unique et qui ne varie pas, par la voie iné-

(169) Vous qui rejetez le don divin du langage, prenez garde. Si rien ne peut être *acquis* sans le langage qui *conserve* et *transmet*, comment le langage sera-t-il lui-même acquis, conservé et transmis par l'*animal* dont vous allez parler tout à l'heure ?

vitable de l'enseignement! Que si l'enseignement lui manque, toutes ces facultés lui font également défaut. Voilà ce que l'expérience nous apprend. L'homme a donc reçu un enseignement primitif, et c'est ce que nous appelons sa création intellectuelle.

« On a prétendu que l'homme, abandonné à lui-même, avait pu vivre pendant longtemps en obéissant, comme les animaux, aux lois de son simple instinct. Cette opinion est erronée; en effet, l'homme est de tous les êtres vivants celui qui a le moins d'instincts. Il n'en possède qu'un seul qui ait les caractères de ceux qu'on rencontre chez les bêtes; mais cet instinct ne peut servir que dans la première enfance; c'est celui qui lui fait chercher le sein de la mère et lui fait faire le travail très-compliqué de la succion et de la déglutition. Quant à tout le reste de ce que les animaux font sans l'avoir appris, l'homme est obligé de l'apprendre; il apprend à marcher, à voir, à entendre, etc. En un mot, le développement de tout ce qui, chez lui, doit être soumis à l'empire de la volonté, est subordonné à la nécessité de l'instruction. Voilà encore ce que nous montre l'expérience de tous les jours. Il a donc fallu que le couple primitif, et né adulte, reçût au moins cette première instruction, sans laquelle on ne sait user ni de ses membres ni de ses sens (170). Mais a-t-il pu acquérir par lui seul les principes des autres connaissances qui le distinguent? Des matérialistes répondent que l'homme, pendant la durée de sa vie instinctive, a recueilli des sensations, les a comparées ou a senti des comparaisons, et enfin qu'il a formé ou encore senti des abstractions. Les éclectiques disent que l'homme, aussitôt qu'il eut senti le non-moi, eut la révélation du moi et d'un rapport entre ce moi et ce non-moi; ils ajoutent ensuite qu'en réfléchissant sur ses sensations, il a découvert le général dans le particulier, c'est-à-dire les absolus qui forment le fondement de la raison, etc. Nous ferons d'abord remarquer que ces explications sont beaucoup moins claires, moins naturelles et moins simples que le thème, posé par nous tout à l'heure, d'un simple enseignement donné à nos premiers parents, de la même manière dont ils nous l'ont transmis eux-mêmes. En outre, elles sont, l'une et l'autre, fondamentalement contraires à l'expérience. Il est un fait qui est aujourd'hui démontré en philosophie, c'est que l'homme ne peut penser sans signes, ou sans une parole quelconque. Les observations recueillies auprès des sourds et muets de naissance et restés pendant longtemps sans instruction, ont mis ce fait hors de doute. Or, d'où l'homme a-t-il reçu le langage? Il l'a inventé, disent les matérialistes et les éclectiques, en nommant ses sensations au fur et à mesure qu'il en sentait le besoin. Il l'a donc trouvé, selon eux, après avoir senti et parce qu'il avait senti. Or, sentir, c'est avoir une idée; sentir, c'est établir une distinction, c'est porter un jugement. Comment l'homme aurait-il pu avoir une idée s'il ne pensait pas, c'est-à-dire sans un langage? Comment aurait-il pu établir une distinction ou prononcer un jugement sans un principe de distinction et d'affirmation positivement formulé, c'est-à-dire représenté par des signes?

« Ainsi les antagonistes de l'enseignement primitif donné à l'homme tournent dans un cercle d'impossibilités manifestes, ou de propositions contredites par l'expérience. » (*Introduction à la science de l'histoire*, t. II, p. 227.)

M. Buchez, dans son *Cours de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, soutient, avec la supériorité de science et de talent qu'on lui connaît, la nécessité du langage pour la constitution de la raison. Nous ne citerons que le passage suivant :

« Il est à observer que, toutes les fois que nous n'avons point un mot pour exprimer une idée, celle-ci reste vague, obscure; nous ne la possédons point réellement, il faut en excepter seulement celles qui se rapportent directement à nos besoins de conservation, la faim, la soif, le sommeil, etc. Il est certain qu'il est une catégorie entière d'idées que nous ne possédons nullement si nous n'avons le mot. Telles sont celles qui se rapportent à d'autres existences que celles des choses physiques. Par contre, il est aussi à observer que, lorsque nous n'avons que le mot, même lorsqu'il s'agit d'existences métaphysiques, nous n'avons point l'idée, à moins que nous ne possédions une certaine succession de mots qui expriment un certain rapport. Ainsi le mot *Dieu* ne suffit pas pour donner l'idée de Dieu, à moins que nous ne sachions une certaine suite de mots qui nous apprennent quels sont les rapports de Dieu avec les autres êtres. Il faut remarquer encore que, toutes les fois que la loi des rapports change, la nomenclature ou la syntaxe est modifiée d'une manière analogue. Ainsi il n'y a pas d'exemple de système nouveau de civilisation d'idées qui n'ait engendré une langue nouvelle.

« Nous nous empressons d'arriver aux observations par lesquelles il est démontré que tout mot, en même temps qu'il exprime

(170) On peut comparer l'homme primitif sortant adulte des mains du Créateur, aux aveugles adultes qu'une double cataracte congéniale empêchait de voir, et aux sourds et muets également adultes qu'un épaississement de la membrane du tympan empêchait d'entendre; aveugles et sourds dont une opération vient d'ouvrir, tout d'un coup, les yeux à la lumière et l'oreille aux vibrations de l'air. Il se passe un grand nombre de jours avant que les uns puissent distinguer des sons ou entendre; il est nécessaire que les uns et les autres fassent l'éducation de leurs nouveaux sens; et cependant ces hommes ont, les uns et les autres, une intelligence déjà formée; ils possèdent le langage des signes; ils ont des idées. Que l'on juge à quel point il était impossible que l'homme primitif, dépourvu de toute idée, pût seul et sans guide se donner à lui-même cette éducation, et vivre en attendant qu'elle fût achevée.

une idée, représente aussi l'affirmation d'un rapport.

« On peut se borner ici à saisir les aspects généraux, laissant à chacun le soin de les multiplier et d'en trouver les développements. Un travail de détail ou seulement un peu approfondi entraînerait à des longueurs interminables. Lorsqu'on aurait écrit la matière de plusieurs gros dictionnaires, on se trouverait n'avoir pas encore fini. Contentons-nous donc des généralités, choisissons les principales classes de mots, et n'essayons pas plus que d'indiquer le caractère du principal des rapports qu'ils expriment; car tout le monde, sans se livrer à un autre examen, admettra que ce qui est vrai sous un aspect l'est pour tous les autres. Les classes de mots dont nous allons parler sont les verbes, les adjectifs, les substantifs et les conjonctions. Or, tous les verbes, sauf le verbe *être*, expriment le rapport de cause à effet, d'activité à passivité, etc. Tous les adjectifs expriment le rapport de substance à accident, d'absolu à relatif, etc. Tous les substantifs expriment le rapport d'être à non être, de créature à créateur, de plus à moins, etc. Les conjonctions comme le nom, comme l'emploi l'indiquent (*et*, *car*, *donc*, *en effet*, etc.), expriment les rapports de successivité, etc. Nous ne pousserons pas plus loin cette énumération. Elle est extrêmement incomplète, mais de cela même il en résulte une preuve plus grande que toute idée ou toute affirmation ne peut exister que du point de vue d'une base d'affirmation. En ce sens il est vrai de dire que toute idée est une proposition, selon le sens qu'en philosophie et en grammaire générale on attache aujourd'hui à ce nom. Ainsi *aimer*, *aimant*, suppose un rapport entre quelqu'un qui est le sujet ayant pour attribut d'aimer, et quelqu'un ou quelquechose qui est aimé. Ainsi le mot *chaise* exprime un sujet dont l'attribut est d'avoir été créé pour s'asseoir. Ainsi le mot *bon* exprime qu'il existe un sujet dont l'attribut est d'être jugé tel vis-à-vis d'une certaine loi, etc. Ces remarques pourront paraître puériles à quelques lecteurs; mais les hommes qui réfléchiront verront que c'est dans les recherches de ce genre que réside le moyen de former la véritable anatomie de la pensée humaine. Quant à nous, nous ne nous y arrêterons pas davantage, persuadé que nous en avons assez dit pour que les hommes de bonne foi se rangent à notre avis. (T. I. p. 236.)

BUFFON.

« Il faut, avant que l'enfant prononce un seul mot, que son oreille soit mille et mille fois frappée du même son, et, avant qu'il puisse l'appliquer et le prononcer à propos, il faut encore mille et mille fois lui présenter la même combinaison du mot et de l'objet auquel il a rapport : l'éducation, qui seule peut développer son âme, veut donc être suivie longtemps et toujours soutenue; si elle cessait, je ne dis pas à deux mois, comme celle des animaux, mais même à un an d'âge, l'âme de l'enfant qui n'aurait rien reçu serait sans exercice, et, faute de mouvement communiqué, demeurerait inactive comme celle de l'imbécile, à laquelle le défaut des organes empêche que rien ne soit transmis; et à plus forte raison, si l'enfant était né dans l'état de pure nature, s'il n'avait pour instituteur que sa mère hottentote, et qu'à deux mois d'âge il fût assez formé de corps pour se passer de ses soins et s'en séparer pour toujours, cet enfant ne serait-il pas au-dessous de l'imbécile, et, quant à l'extérieur, tout à fait de pair avec les animaux? Mais, dans ce même état de nature, la première éducation, l'éducation de nécessité, exige autant de temps que dans l'état civil, parce que dans tous deux l'enfant est également faible, également lent à croître; que, par conséquent, il a besoin de secours pendant un temps égal; qu'enfin il périrait s'il était abandonné avant l'âge de trois ans. Or cette habitude nécessaire, continuelle et commune entre la mère et l'enfant pendant un si longtemps, suffit pour qu'elle lui communique tout ce qu'elle possède.

« Ainsi cet état de pure nature où l'on suppose l'homme sans pensée, sans parole, est un état idéal, imaginaire, qui n'a jamais existé; la nécessité de la longue habitude des parents à l'enfant produit la société au milieu du désert; la famille s'entend et par signes et par sons, et ce premier rayon d'intelligence, entretenu, cultivé, communiqué, a fait ensuite éclore tous les germes de la pensée : comme l'habitude n'a pu s'exercer, se soutenir si longtemps, sans produire des signes mutuels et des sons réciproques, ces signes ou ces sons, toujours répétés et gravés peu à peu dans la mémoire de l'enfant, deviennent des expressions constantes; quelque courte qu'en soit la liste, c'est une langue qui deviendra bientôt plus étendue, si la famille augmente, et qui toujours suivra dans sa marche tous les progrès de la société. Dès qu'elle commence à se former, l'éducation de l'enfant n'est plus une éducation purement individuelle, puisque ses parents lui communiquent non-seulement ce qu'ils tiennent de la nature, mais encore ce qu'ils ont reçu de leurs aïeux et de la société dont ils font partie : ce n'est plus une communication faite par des individus isolés, qui, comme dans les animaux, se bornerait à transmettre leurs simples facultés; c'est une institution à laquelle l'espèce entière a part, et dont le produit fait la base et le lien de la société. » (*Histoire natur. des quadrupèdes;* nomenclature des singes, t. VIII, édit. de Rapet, 1818.)

« Un empire, un monarque, dit-il encore, une famille, un père, voilà les deux extrêmes de la société! Ces extrêmes sont aussi les limites de la nature; si elles s'étendaient au delà, n'aurait-on pas trouvé, en parcourant toutes les solitudes du globe, des animaux humains, privés de la parole, sourds à la voix comme aux signes, les mâles et les femelles dispersés, les petits abandonnés, » etc.? (*Discours sur les animaux carnassiers.*)

CABANIS.

« Sans signes, il n'existe pas de pensées. » (*Rapport du physique et du moral*, etc.)

CARDAILLAC,

Professeur de philosophie au collége de Bourbon, à l'ancienne Ecole normale et à la Faculté des lettres, etc.

« Il est hors de doute, et d'ailleurs nous aurons occasion de le démontrer, que si l'homme, comme l'animal, qui se sépare de sa mère aussitôt qu'il n'a plus besoin de son lait et de ses soins, se développait et grandissait dans un isolement absolu, et hors de la société pour laquelle il est fait, nous ne retrouverions plus en lui le même être. Etranger à l'ordre moral, il resterait, comme la brute, relégué dans l'ordre physique et matériel. Ce ne serait plus cette intelligence sublime qui, s'élevant au-dessus des impressions des sens et des premiers besoins de la vie, embrasse la création tout entière et parvient jusqu'à son auteur. Ce ne serait plus ce cœur sensible et aimant qui étend et agrandit son existence en la partageant avec ses semblables. Ce ne serait plus ce roi de la création, qui, par le développement de son intelligence, de son industrie et de ses forces, domine, pour ainsi dire, la nature entière, dont il semble soumettre les éléments à ses lois, pour en faire les instruments et les agents de sa volonté; en un mot, ce ne serait plus l'homme.

« C'est la société, c'est l'éducation qu'il y reçoit, qui fait l'homme ce qu'il est. Ainsi, pour le connaître et l'apprécier exactement, et surtout pour rendre cette connaissance utile, il faut faire la part de la nature et celle de l'éducation sociale; distinguer et séparer ce qu'il se doit à lui-même de ce qu'il doit à la société, dans laquelle il se forme, se développe et se fortifie, et montrer comment, par les secours qu'il en reçoit, cet être si petit, si faible, si borné en lui-même, devient une espèce de prodige, qui de jour en jour voit croître indéfiniment sa force et sa puissance, par de nouvelles découvertes et le développement progressif des arts et de l'industrie.

« Pour étudier l'homme sous ce point de vue, le seul veritablement important, il faut considérer comment cette foule immense d'êtres, ayant chacun une existence individuelle, font par leur réunion une famille, dont les divers individus ne sont plus que les membres, d'où il résulte que chacun est moins ce qu'il est par lui-même que ce qu'il est comme membre de la famille, ou comme partie du tout appelé la *société* dans laquelle son existence propre est moins intéressante par elle-même, et par rapport à l'individu, qu'elle ne l'est par ses rapports avec le tout dont il fait partie.

« Cherchons d'abord ce qui constitue la société. Le premier fait qui se présente à l'observateur, c'est la cohabitation. Mais pouvons-nous dire que vivre ensemble constitue la société? Les moutons d'un même troupeau sont réunis dans une même étable, ils sont conduits dans les mêmes pâturages, et cependant on ne saurait dire qu'ils forment entre eux ce que nous appelons une société. Viennent ensuite les secours mutuels que se prêtent les individus qui habitent ensemble; ils peuvent bien être considérés comme le principe du lien qui constitue la société, mais le besoin, à lui seul, serait incapable de la former et de la consolider; car du moment où le besoin cesserait, la société serait dissoute. Le faible chercherait sans doute à s'attacher au fort; mais celui-ci, le considérant comme un fardeau, le repousserait sans cesse, et la société ne se formerait pas.

« Il est des animaux qui vivent ensemble, non par habitude ou par contrainte, comme ceux que nous réunissons dans nos basses-cours, mais par besoin, tels que les castors, les abeilles, les fourmis, etc. Par ces réunions ils nous présentent bien une espèce d'image de la société, mais elle est si imparfaite, que l'on voit évidemment que la société humaine porte sur des rapports d'une tout autre nature.

« On n'a pas besoin de réflexions bien profondes pour reconnaître et constater le véritable rapport qui unit tous les hommes en une seule famille, en fait comme un seul corps, et par là devient le principe constitutif de l'ordre social. Qui ne voit, en effet, que ce rapport consiste dans la communauté de sentiments, d'affections, d'idées, d'opinions, de croyances, etc., et que cette communauté ne peut résulter que de la communication des esprits, opérée par la manifestation réciproque de sentiments, de connaissances, en un mot de pensées de toute espèce?

« Or la pensée, avec toutes ses modifications et toutes ses variétés, phénomène intérieur pour celui qui l'éprouve, n'a rien par elle-même qui puisse faire impression sur nos semblables; de sa nature elle est incommunicable; et si l'homme n'était doué de la faculté d'attacher à la pensée des signes qui, en lui donnant, pour ainsi dire, un corps, la rendent sensible et propre à être exactement appréciée, il serait aussi étranger à ses semblables que les animaux le sont entre eux sous le rapport de leurs sensations. Ce sont donc les signes attachés à la pensée qui lui fournissent le moyen de communiquer ses sentiments et ses connaissances, et d'entrer dans cette espèce de communauté constitutive de la société humaine.

« Ce point de vue suffit pour nous faire comprendre l'importance des signes de la pensée. Il n'est pas de métaphysicien qui ne s'en soit occupé. On a commencé d'abord par rechercher la nature du signe en général, puis ses diverses espèces, et enfin quelles sont les choses qui peuvent devenir signe de la pensée.

« Cette marche que suivent la plupart d'entre eux ne nous paraît ni la plus naturelle, ni la plus propre à nous éclairer sur la nature et les effets des signes divers de la pensée. Au lieu de rechercher ce qui peut et doit résulter de la nature de l'homme, de celle de la pensée, et du signe en général, ne vau-

drait-il pas mieux examiner ce qui est, étudier l'homme tel que nous le trouvons, vivant en société, et communiquant avec ses semblables au moyen de la parole ; observer tous les usages qu'il peut faire de ce signe, afin d'en apprécier exactement la nature et le caractère ; préciser les fonctions qu'il remplit, les secours qu'il fournit à l'intelligence ; et s'élever ensuite, si on le juge nécessaire, à des considérations plus générales pour apprécier les autres signes, en recherchant en quoi ils peuvent être utiles, s'ils ont précédé la parole, s'il pourraient y suppléer, etc.? Il sera bien plus facile alors de se rendre un compte exact de tous ces divers phénomènes, parce que la parole, signe de toutes nos pensées, et à peu près le seul dont nous nous servions, nous aura fourni les données propres à résoudre les questions qu'on peut faire, et sur le signe de la pensée, et sur le signe en général. C'est donc de la parole comme signe, expression et corps de la pensée, que nous allons nous occuper.

« L'habitude de la parole contractée dès notre enfance, nous en a rendu l'usage si familier, qu'elle paraît nous être naturelle. Partout et dans tout les temps, les hommes se sont servis de la parole dans le même but, celui d'exprimer la pensée. Partout la parole forme le lien social, partout elle est une arme puissante, qui produit également et le bien et le mal; elle exprime indifféremment la vérité, l'erreur, et le mensonge. C'est dans la parole que l'intelligence se peint, se reflète tout entière ; aussi ce n'est que dans la parole que nous pouvons l'étudier avec succès.

« Cet aperçu général, que nous ne faisons qu'indiquer, parce qu'il se reproduira dans nos observations sur ce précieux instrument de l'intelligence, suffit, sans doute, pour nous faire sentir combien l'étude en est importante. Au reste, cette importance n'a jamais été mieux sentie qu'elle ne l'est de nos jours ; car aujourd'hui toute la philosophie, ou du moins le principe de toute philosophie, semble se trouver dans les questions auxquelles la parole donne lieu.

« Condillac, qui a très-bien fait sentir, quoique peut-être il l'ait un peu exagérée, la puissance de la parole, a été conduit, par ses recherches, à ces deux conclusions : que *les langues sont autant de méthodes analytiques; et qu'une bonne logique se réduit à une langue bien faite.* Quels que soient les reproches dont sa doctrine est susceptible, le fonds de vérité que renferment ces deux propositions, qui en sont les conséquences principales, a fait reconnaître, par tous les bons esprits, l'influence constante de la parole sur la marche, le développement et la direction de l'esprit humain.

« Tout le monde, à beaucoup près, n'a pas admis l'ensemble des doctrines de Condillac. Des esprits d'un ordre supérieur les ont modifiées; un grand nombre d'écrivains les ont combattues avec talent; mais chacun s'accorde à reconnaître l'importance de la parole dans l'économie intellectuelle de l'homme; le pouvoir, presque magique, qu'elle exerce sur la pensée, qu'elle crée en quelque sorte, et que seule elle est capable de développer. Aussi l'étude des langues, et l'examen de toutes les questions philosophiques auxquelles elle peut donner lieu, occupent le premier rang dans les travaux de tous les métaphysiciens, quelles que soient d'ailleurs leurs opinions sur les vérités et les doctrines que les langues expriment.

« Comme on trouve les langues dépositaires de toutes les doctrines, on voudrait leur en demander les principes et les preuves.

« *C'est dans la structure et le génie des langues qu'il faut spécialement étudier le génie, le caractère et les mœurs des peuples qui les ont parlées.*

« *C'est dans ce que les langues diverses ont de commun qu'il faut chercher les vérités fondamentales de l'ordre moral, et les principes qui servent à les démontrer.*

« *C'est dans les langues, unique moyen de tradition et de témoignage, qu'il faut chercher le fondement de toute certitude, qui n'en a et ne peut en avoir que dans l'autorité universelle, manifestée par la parole.*

« *C'est dans la parole qu'il faut chercher le germe de toute pensée; parce que, sans la parole, la pensée ne peut ni être sensible, ni même se produire dans l'esprit.*

« *Les idées morales sont innées, non dans les individus, mais dans la société, où elles sont conservées et transmises par la parole.*

« *La parole bien comprise, surtout lorsqu'elle est devenue vulgaire, renferme toujours la vérité, et par conséquent en fournit la preuve.*

« On a fait de profondes recherches sur l'origine des langues; on a traité avec le plus grand intérêt, et comme renfermant des conséquences graves, la question de savoir si les langues ont pu être inventées, ou si elles ont été transmises par une tradition non interrompue, depuis les premiers auteurs du genre humain, auxquels la parole avait été immédiatement révélée; et cette question agite vivement les esprits.

« Un de nos professeurs distingués, substituant, non sans succès, l'étude du langage à celle des idées, qu'il définit le *sens des mots*, explique bien plus clairement les règles de la logique par les rapports que les mots reçoivent de la manière dont ils sont employés dans le discours, *argument, raisonnement*, que par le rapport des idées elles-mêmes; car ces rapports ne sauraient être appréciés tant que les idées ne sont pas exprimées.

« Buffon a dit : *Le style est tout l'homme.* Tout le monde a admis cette proposition comme un principe plein de vérité. Le style, en effet, manifeste l'ordre et le mouvement de la pensée ; et c'est dans l'ordre et le mouvement de la pensée que consiste la force de l'intelligence.

« Rousseau a dit que *l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours.* En effet, sans la parole, on ne conçoit ni analyse, ni série de

déductions, ni passage régulier de vérité à vérité, ni abstraction, ni raisonnement, en un mot, aucune des opérations de l'esprit; et c'est, en partie, dans la faculté dont l'homme est doué d'attacher des idées à des signes artificiels, et particulièrement à la parole, que se trouve le principe de sa supériorité sur les animaux.

« Cherchons donc à découvrir quelle est la nature de la parole, à déterminer le degré d'influence qu'elle exerce sur la formation et le développement de l'intelligence : ne craignons pas de l'exagérer, car toute la force de l'intelligence est dans l'artifice du langage. Mais en reconnaissant les secours immenses que nous en retirons, tâchons de nous prémunir contre ses inconvénients; car plus une arme est puissante, plus son imperfection, et surtout le mauvais usage qu'on en fait, peut entraîner de dangers. »

M. L'ABBÉ CARTON.

Voy. les citations que nous avons faites de ses écrits, § III.

CHARMA.

« Sans le langage, toutes nos idées générales, toutes nos idées abstraites, réduites à leur propre essence, s'évanouiraient, se disperseraient aussitôt que l'esprit les perdrait de vue, et il nous faudrait sans cesse les refaire. La langue, en les incarnant, les fixe et les solidifie; grâce à elle, l'abstraction, la généralité, pures conceptions, prennent un corps, se substantifient, et vivent par là d'une existence indépendante. » (*Essai sur le langage*, p. 174.)

LE P. CHASTEL.

Voy. ci-dessus § III, col. 403.

CONDILLAC.

« Qu'est-ce, au fond, que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit? Ce n'est qu'un *nom;* ou, si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale.

« Les idées abstraites et générales ne sont donc que des dénominations. » (*Logique* de CONDILLAC.)

« Si vous croyez que les noms vous soient inutiles, arrachez-les de votre mémoire, et essayez de réfléchir sur les lois civiles et morales, sur les vertus et les vices, enfin, sur toutes les actions humaines, vous reconnaîtrez votre erreur. » (ID., *Art. de penser*.)

Condillac regarde le langage comme un don fait à l'homme par le Créateur :

« Adam et Eve, dit-il, ne durent pas à l'expérience l'exercice des opérations de leur âme; en sortant des mains de Dieu, ils furent, par un secours extraordinaire, en état de réfléchir et de se communiquer leurs pensées. » (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, IIe partie, p. 182.)

Puis aussitôt il commence un roman :

« Mais je suppose, ajoute-t-il, que, quelque temps après le déluge, deux enfants de l'un et de l'autre sexe aient été égarés dans des déserts avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe. La question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait une langue. » (*Ibid.*)

Singulière hypothèse! Faire une langue qui est faite! Puisque la parole a été donnée, de votre propre aveu, pourquoi vous ingénier à faire voir comment on l'a pu trouver? Si le langage artificiel avait été une chose trouvable, un trésor du hasard, pourquoi n'avoir pas laissé le soin de la découverte à Adam et à Eve, et l'avoir réservé au jeune couple égaré! Et si le premier homme ne trouva point, n'eut même pas la peine de chercher la parole, pourquoi deux enfants échappés au grand naufrage du genre humain auraient-ils, malgré la décadence intellectuelle, eu plus d'esprit que leur aïeul, et se seraient-ils formé à eux une langue qu'il avait fallu lui donner à lui?... Mais il est inutile de s'arrêter à réfuter de semblables inventions.

Nous verrons plus loin la théorie de cette invention du langage par Condillac

BENJAMIN CONSTANT.

« On a recherché l'origine de la religion, comme on a recherché l'origine de la société et l'origine du langage. L'erreur a été la même dans toutes ces recherches. On a commencé par supposer que l'homme avait existé *sans société*, *sans langage*, *sans religion*... Mais cette supposition impliquait qu'il pouvait se passer de toutes ces choses, puisqu'il avait pu exister sans elles. En partant de ce principe on devait s'égarer. La société, le langage et la religion *sont inhérents à l'homme;* leur assigner d'autres causes que *sa nature*, c'est se tromper volontairement. (*De la religion*, par Benjamin Constant, t. I, liv. I, chap. 8, p. 161-163.

« Tous les systèmes religieux et politiques des philosophes du dix-huitième siècle partent de l'hypothèse d'une race réduite primitivement à la condition de brutes errant dans les forêts et s'y disputant le fruit des chênes et la chair des animaux.

« Mais si tel était l'état naturel de l'homme, par quel moyen l'homme en serait-il sorti? Invoquer le hasard, c'est prendre pour une cause un mot vide de sens; le hasard ne triomphe point de la nature; le hasard n'a point civilisé des espèces inférieures qui, dans l'hypothèse de nos philosophes, auraient dû rencontrer aussi des chances heureuses.

« La civilisation par les étrangers laisse subsister le problème intact. Vous me montrez des maîtres instruisant des élèves, mais vous ne me dites pas qui a instruit les maîtres: c'est une chaîne suspendue en l'air. Il y a plus, les sauvages repoussent la civilisation quand elle leur est présentée. Plus l'homme est voisin de l'état sauvage, plus il est stationnaire. Les hordes errantes que nous avons découvertes, clair-semées aux extrémités du monde, n'ont pas fait un seul pas vers la civilisation. Les habitants des côtes que Néarque a visitées sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient il y a deux mille ans...

« Il en est de même des sauvages décrits

dans l'antiquité par Agatharchide, et de nos jours, par le chevalier Bruce, etc. » (ID., *ibid.*, p. 157, etc.)

COURNOT,

Recteur de l'Académie de Dijon.

« C'est la loi fondamentale de l'esprit humain, qu'il ne puisse s'élever à la conception de l'intelligence qu'en s'appuyant sur des signes sensibles.

« Le langage est la condition organique du développement de toutes nos facultés intellectuelles. » (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. I, p. 203, et t. II, p. 12.)

COURT DE GÉBELIN.

« La parole ! Le sujet ne peut être plus beau ! C'est la parole, cet art par lequel nos connaissances ne sont pas simplement bornées à celles des corps dont l'univers est rempli, mais par lequel l'âme d'un homme se montre à découvert à celle d'un autre, cet art qui est la base de la lumière et de l'instruction, l'âme de la société, sans lequel l'univers ne serait qu'un vaste désert, qu'un assemblage d'êtres muets, isolés, incapables de perfection, sans lequel il n'y aurait point de correspondance d'une famille à une autre famille, d'une nation à une autre nation, d'un siècle à un autre siècle; art qui *entra nécessairement dans le plan de la Providence pour faire l'apanage distinctif de l'homme, et pour rendre complète l'œuvre de la création.* C'est par lui que les hommes se soutiennent, se consolent et s'encouragent, qu'ils peignent ce que l'univers renferme de plus indivisible, qu'ils s'élèvent jusqu'à la connaissance d'une première Cause qui leur parle par ses ouvrages, comme ils se parlent eux-mêmes par les tableaux du langage.

« *Un art aussi vaste dans ses effets, aussi lié avec notre existence, aussi essentiel pour notre bonheur, aurait-il été livré au hasard? Aurait-il absolument dépendu de l'industrie humaine?* Celui qui créa l'homme, et le créa avec les organes nécessaires pour parler, aurait, si on ose le dire, manqué son but, s'il n'eût pas établi entre l'homme et l'instrument vocal une correspondance si intime et si prompte, qu'il se prêtât à l'instant aux besoins de ceux auxquels il fut donné, s'il n'avait pas rendu les hommes capables de parler, même sans effort et sans peine, par un effet de leur nature et des désirs qui en sont la suite. » (*Le Monde primitif*, etc.; *Discours prélim.*, t. I, p. 17, et *Grammaire*, in-4°.)

M. COUSIN.

« Le langage est certainement la condition de toutes les opérations complexes et peut-être de toutes les opérations simples de la pensée. » (*Cours de* 1819, 1re partie, p. 109.)

Après cela, il semblerait qu'il était de rigueur de conclure, avec M. de Bonald, qu'il eût fallu posséder le langage pour être en état de l'inventer; mais une pareille concession aurait compromis la cause du rationalisme : M. Cousin s'est bien gardé de la faire, lui qui a dit ailleurs que, « si l'école théologique prétend que Dieu seul a pu inventer le langage, c'est afin d'abaisser l'esprit humain. » (*Fragments philosoph.*, t. II, p. 73.)

Le lecteur ne sera pas fâché de connaître ce que le père de l'éclectisme moderne a trouvé de plus fort en faveur de l'invention humaine du langage. Rien n'est plus propre à donner une idée de la faiblesse des arguments auxquels on est réduit pour soutenir une cause désespérée. Des phrases arrogantes, des affirmations tranchantes, l'allure d'un homme qui se sent vaincu et qui s'efforce de se donner un air de triomphe, c'est à quoi se réduit, pour la forme et pour le fond, l'argumentation suivante :

« Que d'absurdités n'a-t-on pas entassées sur la question du langage et des signes! L'école théologique, pour abaisser l'esprit humain, prétend que Dieu seul a pu inventer le langage! Mais la difficulté n'est pas d'avoir des signes; les sons, les gestes, notre visage, tout notre corps, expriment nos sentiments instinctivement, et souvent même à notre insu; voilà les données primitives du langage, les signes naturels que Dieu n'a faits que comme il a fait toutes choses. Maintenant, pour convertir ces signes naturels en véritables signes et instituer le langage, il faut une autre condition, il faut qu'au lieu de faire de nouveau tel geste, de pousser tel son instinctivement comme la première fois, ayant remarqué nous-mêmes que d'ordinaire ces mouvements extérieurs accompagnent tel ou tel mouvement de l'âme, nous les répétions volontairement, avec l'intention de leur faire exprimer le même sentiment. La répétition volontaire d'un geste ou d'un son produit d'abord par instinct et sans intention, telle est l'institution du signe, proprement dit, du langage. Cette répétition volontaire est la convention primitive sans laquelle toute convention ultérieure avec les autres hommes est impossible; or il est absurde d'employer Dieu pour faire cette convention première à notre place : il est évident que nous seuls pouvons faire celle-là. L'institution du langage par Dieu recule donc et déplace la difficulté et ne la résout pas. Des signes inventés par Dieu seraient pour nous, non des signes, mais des choses qu'il s'agirait ensuite pour nous d'élever à l'état de signes, en y attachant telle ou telle signification. Le langage est une institution de la volonté travaillant sur l'instinct et la nature. Mais ôtez la volonté, il n'y a plus de répétition libre possible d'aucun signe naturel, il n'y a plus de vrais signes possibles, et la sensibilité toute seule n'explique pas plus le langage que l'intervention de Dieu. Enfin, ôtez la volonté, c'est-à-dire le sentiment de la personnalité, la racine du *je* est enlevée, il n'y a plus de verbe, expression de l'action et de l'existence : il n'est pas plus au pouvoir de Dieu qu'il n'appartient au sens et à l'imagination de nous en suggérer la moindre idée. » (*Fragm. phil.*, t. II, p. 734, 3e édit.)

Voici comment ce passage a été réfuté en quelques mots par M. Roux-Lavergne :

« Nous aurions à présenter là-dessus de nombreuses observations. Il nous suffira de faire remarquer, en premier lieu, que le chef de l'éclectisme prête gratuitement à l'école théologique des motifs imaginaires, et qu'après l'avoir calomniée, il ne cite, ni par conséquent ne réfute, aucune des raisons sur lesquelles elle appuie l'opinion qui émeut si fort la bile de M. Cousin. Nous demanderons, en second lieu, de quel crime cette école est coupable pour avoir montré à l'homme les limites vraies et infranchissables de sa puissance intellectuelle. Et, s'il y puise, comme il le doit, une leçon d'humilité, ne faut-il pas remercier ceux qui lui ont ménagé un remède, très-nécessaire assurément, à la superbe dont il est si malheureusement affligé? L'école que l'on gourmande d'une façon si magistrale, enseigne : 1° que la société humaine et son indispensable instrument, le langage articulé, sont l'œuvre de Dieu; 2° que la parole est aussi l'instrument nécessaire de la raison individuelle. Et parce que l'homme ne pourrait inventer la parole sans jouir du plein exercice de sa raison, l'école théologique tire de là une preuve nouvelle et irréfutable qu'il n'est pas l'auteur de la parole. En attribuant cette invention à l'homme, M. Cousin se range parmi ceux qui font précéder la société par l'état de nature. Il ne pouvait donc pas se dispenser, en proposant son avis sur les signes, de discuter contradictoirement, dans ses principaux arguments, la thèse de l'école théologique.

« Avant de trancher la question, il devait en outre appliquer mieux qu'il ne l'a fait le principe du caractère essentiel des idées. Le signe est-il, oui ou non, un de ces caractères, leur caractère commun et indéfectible dans l'état actuel de notre nature? Voilà ce qu'il importait de décider.

« Mais voyons sa théorie. D'après M. Cousin, le langage vient de Dieu, en ce que les signes naturels et les instruments des signes artificiels en viennent; il est aussi d'invention humaine, parce que c'est l'homme qui a fécondé par la réflexion les moyens qu'il tenait de Dieu. Nous résumerons très-exactement sa pensée en disant que l'invention du langage n'est autre chose que la répétition volontaire des signes spontanés, en d'autres termes, que la transformation des signes spontanés en signes réfléchis.

« Par signes spontanés, M. Cousin entend les signes naturels. Or ces signes ne sont autre chose que les phénomènes sous lesquels nous apparaissent les réalités concrètes, et des trois conditions nécessaires pour que les trois éléments de la notion complète de ces réalités soient déterminées, les signes naturels n'en remplissent qu'une, puisqu'ils n'expriment que l'attribut. D'ailleurs, comment les signes naturels pourraient-ils être transformés en signes réfléchis, si notre raison ne pouvait s'exercer? Or il est manifeste qu'elle ne le peut qu'à la condition de connaître l'universel et l'abstrait, et qu'elle ne réalise cette condition qu'à l'aide des signes artificiels qui en doivent déterminer l'idée. L'existence des signes artificiels précède donc en nous tout acte de réflexion; d'où il suit qu'ils ne peuvent pas être une transformation des signes naturels ou spontanés, et que ces derniers, au contraire, pour avoir une valeur, doivent être interprétés à la lumière des signes artificiels ou réfléchis. Nous concluons de là que le langage est d'origine divine, non-seulement quant aux signes naturels et aux instruments organiques des signes artificiels, mais encore quant à la création immédiate de ces signes.

« Le caractère le plus général et le plus extérieur des idées est donc la nécessité du signe. Après celui-là s'offrent immédiatement les deux caractères signalés par Platon, par Aristote, par saint Thomas, par les scolastiques avant de l'être par Leibnitz et par M. Cousin, savoir le particulier et l'universel, le contingent et le nécessaire, etc., etc. Nous admettons cette distinction, et selon que les idées sont marquées de l'un ou de l'autre caractère, nous les rapportons à des sources différentes : les particulières et les contingentes à l'expérience, les universelles et les nécessaires à la raison. Nous pensons aussi avec saint Thomas, suivi en cela par M. Cousin, que la connaissance humaine débute par le contingent et par l'expérience, et que la raison termine l'œuvre en dégageant le nécessaire du contingent, l'universel du particulier.

« Le langage étant donné, la connaissance humaine a trois sources : l'expérience, la raison et la foi.

« L'expérience est double. Elle n'est autre chose que notre faculté de connaître, percevant, d'une part, le monde extérieur à l'aide de nos cinq sens, et, de l'autre, les phénomènes qui nous révèlent notre âme à l'aide de la conscience.

« Tout ce qui est visible pour nous dans les faits extérieurs et intérieurs compose le domaine de notre double expérience. Mais nous ne voyons pas seulement les faits; nous voyons aussi la nature, les rapports, les lois des faits, en d'autres termes, toutes les vérités qu'ils impliquent et qu'ils supposent. C'est là la fonction de la raison.

« La raison entend le vrai, comme dit Bossuet. Or, dans les vérités qu'elle nous découvre, aussi bien que dans les faits que l'expérience aperçoit, il y a des choses que nous voyons, et des choses que nous ne voyons pas.

« L'expérience et la raison ont pour objet les éléments visibles de notre connaissance. Les éléments invisibles qui peuvent s'y rencontrer sont les objets de la foi. L'expérience et la raison sont fondées sur l'évidence de la perception intuitive; la foi s'appuie sur l'autorité du témoignage. » (*De la philosophie de l'histoire*, p. 254.)

CUVIER (LE BARON G.).

« Cette disposition à exprimer une idée très-générale par un signe commun est ce

qui caractérise l'espèce humaine, et ce qui est le germe de toutes ses facultés intellectuelles; car ce n'est qu'au moyen des idées générales, exprimées par des signes qu'elle fait des jugements, des raisonnements, et toutes les autres opérations purement intellectuelles. » (*Hist. des sciences naturelles*, t. V, p. 166.) — *Voy.* encore ci-dessus, § III, note 92.

DAMIRON,

Professeur de philosophie à l'Ecole normale, etc.

« Que l'homme ne puisse avoir des idées, de véritables idées sans mots, rien de plus constant. » (*Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au* XIX*e siècle.*)

M. DE GÉRANDO.

« L'homme privé, dès sa naissance, du commerce de ses semblables et de l'usage de tous les signes que ce commerce nous conduit à instituer, ne s'élève point au-dessus du cercle étroit dans lequel végète la brute que nous vouons au mépris, et à laquelle nous daignons à peine accorder quelque portion de notre intelligence. On connaît l'histoire du jeune homme trouvé dans les forêts de la Lithuanie, qui donna lieu aux observations consignées dans les *Mémoires de l'Académie des sciences.* On connaît celle de la sauvage champenoise. On sait qu'ils ne différaient en rien des animaux au milieu desquels ils s'étaient trouvés jusqu'alors exilés. Ils avaient leurs penchants, leurs habitudes, leur industrie; rien en eux n'annonçait la présence de cette raison qui réfléchit, qui combine, qui règle toutes nos facultés, et fait de l'homme un être pensant. Quel est donc cet art admirable à la présence duquel l'homme s'éveille et commence à être lui-même, les sociétés naissent et se forment, l'industrie prend son essor, tous les prodiges de la raison se manifestent, et dont la puissante influence était attendue pour féconder le vaste champ où sont déposés tous les germes des facultés humaines?

« Il est impossible de méditer quelques instants avec attention ce grand et étonnant problème : *L'homme élevé par l'usage des signes à la dignité d'homme*, sans s'apercevoir qu'il doit renfermer les plus précieuses et les plus importantes données pour la solution des problèmes qui composent l'étude de l'intelligence humaine. » (*Des signes et de l'art de penser*, t. I, *Introduct.*, p. 1; Paris, an VIII : ouvrage devenu rare et cher.)

« Quelles que soient les facultés que l'homme tenait déjà des bienfaits de la nature, ces facultés, sans le secours du langage, seraient en nous oisives et impuissantes; elles ne pourraient pas davantage engendrer la pensée, que le beau génie de Lavoisier n'eût su renouveler la face de la chimie s'il se fût trouvé dépourvu d'instruments et de machines. » (ID. *ibid.*, p. 7.)

« Sans le langage, la réflexion serait toujours stérile; c'est lui qui détermine son activité et ses progrès. » (ID. *ibid.*, t. II, p. 250.)

DÉMOCRITE,

(*De natura humana.*)

Λαλιῆς μητὴρ γλῶσσα, ψυχῆς ἄγγελος· « La langue est la mère du langage et la messagère de l'âme. »

M. M. H. DESCHAMPS.

« L'homme, hors de la société, n'aurait ni savoir, ni parole; il serait une brute. » (*Méthode naturelle d'Ethnologie*, 2e livraison.)

DESTUTT DE TRACY.

« Sans les signes, nous ne penserions presque pas. » (*Idéologie*, ch. 17.)

DUGALD-STEWART.

« Il résulte de l'exposé que j'ai fait ci-dessus des théories le plus communément reçues sur la perception, que la plupart des philosophes ont supposé certaines images ou espèces transmises à l'âme par les sens, au moyen desquelles nous avons la perception des objets extérieurs. J'ai tâché de faire voir que cette opinion est le résultat de quelques préjugés, suggérés naturellement par les phénomènes du monde matériel. La même suite de pensées a conduit ce philosophes à supposer que, dans toutes les autres opérations de l'esprit, il y a certaines idées, distinctes de l'esprit lui-même, qui sont en lui, et que ce sont ces idées qu'il faut considérer comme les vrais objets de nos pensées. Lorsque je me rappelle la figure d'un ami absent, par exemple, on suppose que l'objet de ma pensée est l'idée de cet ami, que j'ai reçue par les sens et que j'ai retenue à l'aide de la mémoire. Lorsque, par un effort d'invention poétique, je forme une combinaison imaginaire, on suppose de même que les parties que je combine existaient dans mon esprit, et ont fourni à l'imagination ses matériaux. Le docteur Reid a le premier fait remarquer que toutes ces notions sont hypothétiques, qu'il est impossible de produire le moindre argument en leur faveur; enfin, que, lors même qu'on les admettrait comme vraies, elles ne contribueraient point à rendre les phénomènes de cette classe plus intelligibles. En conséquence des principes posés par ce philosophe, nous n'avons aucune raison de croire que, dans aucune des opérations actuelles, il existe dans l'esprit un objet distinct de l'esprit lui-même. Toutes les expressions usitées qui impliquent cette supposition doivent être regardées comme de vaines circonlocutions, qui ne servent qu'à déguiser à nos yeux l'histoire réelle des phénomènes de l'intelligence.

« Dans tous les anciens systèmes de métaphysique, on pose en principe, sans doute par analogie avec la perception, qu'aucun acte de la pensée ne peut avoir lieu sans un objet réellement existant et distinct de l'être pensant. En conséquence il s'offrait naturellement, dans ces systèmes, une question qui

paraissait fort curieuse. Quel est, se demandait-on, l'objet immédiat de l'attention, lorsque nous sommes occupés d'une spéculation générale? En d'autres termes, quelle est la nature de l'idée qui correspond à un terme général? Lorsque je pense à un objet particulier dont j'ai eu précédemment la perception, à un ami, à une certaine montagne, à un arbre particulier; je conçois ce qu'on entend par l'image ou la représentation de cet objet, et, en conséquence, l'explication de cet acte de la pensée que j'ai appelé *conception*, semble dériver de la théorie des idées, sinon d'une manière satisfaisante, du moins d'une manière à peu près intelligible. Mais comment rendre compte, d'après les mêmes principes, de l'objet de ma pensée, quand j'emploie les mots d'ami, de montagne, d'arbre, comme termes généraux? Chaque chose dont j'ai eu la perception était manifestement individuelle. Ainsi l'idée que désigne un mot général (s'il existe de telles idées) ne peut être la copie d'un original que j'ai observé. Ce sont là des propositions non-seulement évidentes de soi, mais encore presque identiques. . . . .

. . . .

« J'ai expliqué ci-dessus comment les mots, qui dans l'origine étaient des noms propres, devinrent insensiblement des noms appellatifs, et comment, en conséquence de cette extension de leur sens primitif, toutes les fois qu'on les appliqua aux individus, ils n'exprimèrent que les qualités communes à tout un genre. Maintenant, il est manifeste que, par rapport aux individus d'un même genre, il existe deux classes de vérités. L'une renferme les vérités particulières qui se rapportent à chaque individu pris à part, et qui résultent de l'observation des qualités propres et distinctives de cet individu. L'autre classe comprend les vérités générales, déduites de la considération des qualités communes, qui appartiennent également à tous les individus de ce genre. Ces vérités peuvent commodément s'exprimer à l'aide des termes généraux, en formant des propositions qui comprennent autant de vérités particulières qu'il y a d'individus compris sous le terme général. On voit d'ailleurs clairement qu'il y a deux manières de parvenir à ces vérités générales. L'attention peut se fixer sur un seul individu, en ayant soin de ne faire entrer dans tous nos raisonnements que les circonstances communes au genre, ou bien, mettant de côté les choses mêmes, on peut employer uniquement les termes généraux que le langage nous fournit. Par l'un ou l'autre de ces procédés, on arrive nécessairement à des conclusions générales, Dans le premier cas, comme notre attention ne s'arrête qu'aux circonstances par lesquelles le sujet de nos raisonnements ressemble à tous les autres individus du genre, tout ce que nous démontrons être vrai de ce sujet ne peut manquer d'être vrai de tous les individus doués de la qualité commune qu'on a seule envisagée. Dans le second cas, comme le sujet de nos raisonnements est exprimé par un mot générique qui s'applique également à une multitude d'individus, la conclusion que nous en tirons doit avoir la même étendue, et s'appliquer à tout ce qui est compris sous le nom du sujet en question. Le premier de ces procédés est analogue à la pratique des géomètres, qui, dans leurs raisonnements les plus généraux, dirigent leur attention sur une figure particulière. Le second procédé ressemble à celui des algébristes, qui exécutent toutes leurs opérations à l'aide de leurs symboles (171). Dans ce dernier cas, il peut arriver souvent, par l'effet de quelque association d'idées, qu'un mot général appelle un des individus auxquels il s'applique; mais, loin que cela soit nécessaire pour l'exactitude du raisonnement, c'est toujours au contraire une circonstance qui tend à nous égarer. Il faut néanmoins excepter quelques cas, où il est à propos de prévenir par ce moyen de certains abus des termes généraux. Dans tous les autres, on peut comparer l'esprit qui raisonne à un juge appelé à prononcer entre des parties. Si le juge ne connaît des parties que leurs relations au procès; s'il ignore leurs noms, s'il les désigne par les lettres de l'alphabet, ou par les noms fictifs de Titius, Caius, Sempronius, il est nécessairement impartial. Ainsi, dans une suite de raisonnements, nous courons moins de risque de violer les règles de la logique, lorsque notre attention se fixera sur de simples signes, et que l'imagination, en nous offrant des objets individuels, ne viendra point nous séduire par quelques associations accidentelles....

« J'ajoute que, quoiqu'en raisonnant sur les individus nous puissions nous contenter de fixer notre attention sur les objets eux-mêmes, sans faire aucun emploi du langage, toutefois nous pouvons aussi parvenir au même but en substituant à l'objet des mots, ou toute autre espèce de signes arbitraires. La différence qu'il y a à cet égard entre les individus et les genres, quant à l'emploi du langage dans les raisonnements qui se rapportent aux uns ou aux autres, c'est que, pour les individus, nous pouvons presque entièrement à notre choix nous servir ou nous passer de mots, tandis que pour les genres les mots sont indispensables. Cette remarque a d'autant plus d'importance, qu'elle touche, si je

(171) Ces deux méthodes de parvenir aux vérités générales sont fondées sur les mêmes principes, et sont au fond bien moins différentes qu'elles ne le paraissent au premier coup d'œil. Quand nous faisons une suite de raisonnements généraux, en fixant notre attention sur un individu particulier du genre, cet individu doit être considéré comme un simple signe ou comme une représentation de la qualité constitutive du genre. Il ne diffère de tout autre signe que par un certain caractère de ressemblance avec la chose signifiée. Les lignes droites, employées au cinquième livre d'Euclide pour désigner certaines grandeurs en général, ne diffèrent de l'expression algébrique de ces mêmes grandeurs que comme l'écriture qui peint les objets diffère de celle où l'on emploie des caractères arbitraires.

ne me trompe, à une circonstance qui a contribué à égarer les réalistes. Ils ont cru que, comme les mots ne sont pas nécessaires pour penser aux individus, ils ne devaient pas l'être non plus pour penser aux universaux...

« Il n'y a que deux voies ouvertes à l'entendement pour penser des généralités, dont l'une consiste à employer les termes génériques, l'autre à choisir un individu de la classe pour en faire le représentant du reste; et ces deux méthodes sont au fond si voisines, que nous sommes autorisés à établir comme un principe que, sans l'usage des signes, toutes nos pensées se seraient bornées aux individus. Lors donc que nous raisonnons sur les classes ou genres, les objets de notre attention sont de simples signes, ou si, en quelque cas, le mot générique nous rappelle des individus, cette circonstance doit être regardée comme l'effet d'une association accidentelle, et elle a plutôt pour résultat de troubler le raisonnement que de le faciliter.....

« Si l'on demande ultérieurement : N'aurait-il pas été possible que la Divinité nous eût rendus capables de raisonner sur les classes d'objets, sans l'emploi des signes? je ne tenterai point de répondre à cette question. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que l'homme actuel n'est pas fait ainsi. Mais supposons qu'il fût tel, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il existe dans un genre quelque chose de distinct des individus qui le composent. Car nous savons très-bien que la faculté dont nous jouissons de penser aux individus sans l'usage des signes, ne dépend en aucune façon de l'existence ou de la nonexistence de ces individus, au moment où notre pensée s'en occupe....

« Quoi qu'il en soit, ce serait une entreprise vaine, dans des recherches de cette nature, de nous livrer à des questions de simple possibilité. Il sera plus utile de faire remarquer les avantages que nous tirons de notre constitution actuelle, et qui me paraissent très-grands et vraiment admirables; car, pour faciliter l'échange des acquisitions intellectuelles entre les hommes, elle leur impose la nécessité d'employer dans leurs méditations solitaires le même instrument de pensée que dans leurs communications mutuelles....

« En général, on peut remarquer que dans tous les cas où nos pensées se rapportent aux objets ou aux événements purement individuels, dont nous avons un souvenir présent et distinct, nous ne sommes point forcés d'employer des mots. Souvent néanmoins il arrive qu'en considérant des sujets particuliers, nous faisons des raisonnements où se trouvent comprises des notions fort générales. Dans ces cas-là, nous pouvons bien concevoir, sans faire usage des mots, les objets sur lesquels nous raisonnons; mais nous sommes forcés de recourir au langage pour suivre les réflexions qu'ils nous suggèrent. Si le sujet même de nos raisonnements est général, les mots sont les seuls objets qui occupent nos pensées. Je comprends dans cette classe de raisonnements tous ceux qui ne roulent pas uniquement sur les individus, quelle que soit d'ailleurs l'étendue du champ qu'ils embrassent. Ainsi, selon que les mots employés dans de tels raisonnements seront d'une signification plus ou moins étendue, nos conclusions seront plus ou moins générales. Mais cette circonstance purement accidentelle n'influe en rien sur la nature du procédé intellectuel. On peut donc poser en principe que, dans tous les cas sans exception où nous étendons nos spéculations au delà des individus, le langage n'est pas seulement pour nous un utile secours, mais qu'il est le seul instrument dont nous puissions nous servir.....

« L'analogie de ces opérations avec celles de l'algèbre peut servir à les faire mieux comprendre. La différence entre les procédés de cet art et ceux du simple raisonnement est moindre qu'on ne le suppose. Elle consiste uniquement, si je ne me trompe, en ce que le langage de l'algèbre lui est exclusivement propre, et que nous n'y associons point de notions particulières; c'est pour cela que l'utilité des signes comme instruments de la pensée y est bien plus évidente que dans les spéculations faites à l'aide des mots, qui éveillent continuellement des souvenirs...

« Quand le célèbre Viète fit voir aux algébristes qu'en substituant des lettres de l'alphabet aux quantités connues, chaque solution de problème deviendrait une vérité générale, il n'accrut point la difficulté des raisonnements algébriques. Il ne fit qu'étendre la signification des termes dans lesquels ils étaient conçus. Que si, en enseignant cette science, on a reconnu qu'il est utile aux commençants de s'exercer à résoudre les problèmes avec des nombres particuliers avant de passer à l'arithmétique générale, ce n'est pas que le premier de ces procédés soit plus simple que le second; c'est parce que le but ou l'utilité en est plus évidente; c'est aussi parce qu'on réussit plus aisément par des exemples que par des paroles à faire comprendre la différence d'un résultat particulier à un théorème général....

Si la doctrine que je viens d'exposer est vraie, elle présente l'utilité du langage sous un aspect admirable et frappant. Les mêmes facultés qui, sans l'usage des signes, ne se seraient pas élevées au-dessus de la contemplation des individus, se trouvent par leur secours en état de saisir sans peine des théorèmes généraux, que les efforts réunis de tous les hommes, appliqués aux cas particuliers, n'auraient jamais pu atteindre. L'accroissement de force, qui résulte pour l'homme de l'invention des machines, n'est qu'une faible image de l'accroissement de capacité qu'il doit à l'emploi du langage. C'est sans doute le sentiment de cet accroissement de capacité qui est la principale source du plaisir que nous procure la découverte d'un théorème général. Une telle découverte nous donne à l'instant l'empire absolu sur un nombre infini de vérités particulières, et communique à l'esprit le sentiment de sa

force, sentiment analogue à celui qu'on éprouve en voyant les grands effets physiques produits à notre gré par les inventions mécaniques. » (*Eléments de la philosophie de l'esprit humain*, t. I.)

DUVAL-JOUVE.

« Sans la parole, l'homme aurait la faculté de connaître, qui lui est commune avec les animaux, mais il serait privé de la faculté de savoir, qui lui est exclusivement propre et qu'il doit à la parole. » (*Traité de logique*, p. 205.)

GATIEN ARNOULT.

« La conservation de nos idées par le langage parlé est d'abord une conséquence de leur formation par lui. Seules, laissées à elles-mêmes et non formées, nos idées sont indécises, flottant en quelque sorte dans notre esprit, à l'état de vapeur, impossible à retenir en des limites. Les mots, justement dits *termes*, leur donnent ces limites ou ce terme; ils les terminent ou déterminent : et en les déterminant, ils les rendent moins mobiles, plus faciles à fixer dans la vie de la mémoire. — Ensuite le langage, en donnant comme un corps aux idées par les mots, unit ensemble ces mots et ces idées; il les lie ou associe dans notre esprit : et suivant les lois de l'association, cette sorte d'hymen devient un principe de durée. — Enfin, les mots étant par leur nature destinés à être fréquemment répétés, et ne pouvant être répétés sans faire une impression sur notre organe et notre esprit, ils réveillent fréquemment les idées auxquelles ils sont associés; et par ce réveil, ils les empêchent de s'endormir ou de mourir dans l'oubli. » (*Cours de Log.*, p. 144.)

LE D[r] GERDY.

« Le langage est le levier de l'intelligence. C'est dans les choses intellectuelles l'appui qu'Archimède demandait dans les choses physiques pour soulever le monde; c'est le microscope qui nous montre les infiniment petits; c'est le télescope qui nous découvre les infiniment grands des profondeurs de l'immensité, et nous en révèle les mystères...

« Je n'abandonnerai point ce sujet sans faire observer que cette grande découverte philosophique de l'influence du langage sur l'esprit humain appartient à Condillac, et par conséquent à cette illustre école française que nous avons aujourd'hui l'ingratitude de dédaigner et de placer à la queue des philosophies étrangères. Je respecte et j'honore les convictions, mais, en grâce, qu'on nous montre dans ces philosophies une découverte philosophique de taille à se mesurer avec celle de l'analyse et avec celle de l'influence du langage, et alors nous nous empresserons de leur payer le tribut d'admiration qui leur est dû. » (*Physiologie philosophique des sensations et de l'intelligence*, p. 237.)

GIBON,

Professeur de philosophie au collége Saint-Louis.

« Si l'on en croit un grand nombre de philosophes, nos premiers parents ont reçu de Dieu même, avec des idées toutes faites, un langage propre à les exprimer; les langues, dans leur première origine, ne sont pas l'œuvre de l'homme; elles sont un don de la Providence. Bien loin de songer à contredire les philosophes religieux sur le point de fait, nous sommes disposé à reconnaître avec eux que nous tenons le langage de Dieu même. On peut appuyer cette opinion sur des considérations métaphysiques et morales qui ne sont dépourvues ni d'importance ni de force. » (*Cours de philosophie*, t. I, p. 156.)

Et ailleurs :

« L'homme s'attacherait peu aux détails s'il était privé des moyens d'analyse que lui fournit la parole. L'analogie nous porte à croire que toutes ses idées ne seraient que des images, et qu'il ne saisirait que des ensembles. » (ID., *ibid.*, p. 164.)

GIOBERTI.

« La pensée se replie sur elle-même et se redouble, pour ainsi dire, dans la réflexion, au moyen des signes : les signes sont l'instrument dont l'esprit se sert pour recomposer le travail intuitif, ou plutôt, pour reproduire intellectuellement le type idéal. C'est ce que nos bons anciens appelaient *repenser*, expression pleine de justesse et d'une délicatesse exquise, que nous avons remplacée bien moins heureusement par notre mot *réfléchir*. Les signes sont comme les couleurs dont nous nous servons pour tracer et peindre le dessin de la pensée : et c'est pour cela que le langage est nécessaire aux idées réfléchies. Aussi le langage, qui n'est pas un assemblage de paroles mortes, mais une composition organique et vitale, doit être parlé et animé par une voix vivante. En conséquence, la parole intérieure dont l'esprit se sert pour converser avec lui-même, a besoin de la parole extérieure et de la conversation des hommes. Le langage, quelque grossier et défectueux qu'il soit, renferme le verbe; et comme le verbe exprime l'idée, ou du moins qu'il en contient le germe, ainsi que nous le montrerons plus tard, il s'ensuit que l'intellect, muni de cet instrument, peut élaborer sa propre connaissance, et par un travail plus ou moins long, plus ou moins difficile, développer le germe intellectuel, en découvrir les rapports intrinsèques et extrinsèques, et acquérir successivement la somme des vérités rationnelles. Ce travail réflexif de la pensée est la philosophie, qu'on peut en conséquence définir : *le développement successif de la première notion idéale.*

« Ce n'est point ici le lieu de faire une recherche complète sur l'union mystérieuse de la pensée avec le langage. Je me borne à faire remarquer que la parole est nécessaire pour repenser l'idée, parce qu'elle est nécessaire pour la déterminer. L'idée est universelle, immense, infinie; elle est interne et externe à l'esprit; elle l'enveloppe de toutes parts, elle le pénètre intimement; elle s'unit à lui par l'acte de création, comme substance et cause première, et de la manière inexplicable et mystérieuse dont l'Etre imprègne

toutes ses créations. Il n'y a donc aucune proportion entre la nature finie de l'esprit, et l'objet idéal, d'où proviennent la lumière intellectuelle et la connaissance. Aussi, dans la première intuition, la connaissance est vague, indéterminée, confuse; elle est dispersée et éparpillée au point qu'il est impossible à l'esprit de s'en saisir, de se l'approprier véritablement, et d'en avoir une conscience distincte. Dans cette période de la connaissance, l'idée absorbe l'esprit et le domine, et l'esprit n'a pas la force de résister à cet empire; il ne peut appréhender ni s'identifier l'idée. La seconde intuition, c'est-à-dire, la réflexion, éclaircit l'idée en la déterminant, et la détermine en la faisant une, c'est-à-dire, en lui communiquant cette unité finie qui est propre non à l'idée, mais à l'esprit créé. De cette sorte les rayons de la lumière idéale convergent en un seul foyer, et produisent par cette convergence la lucidité et la précision propres à l'acte réfléchi. Mais comment un objet infini peut-il être déterminé, et comment peut-il être tout ensemble connu en tant qu'infini? Cela se fait par l'union admirable de l'idée avec la parole. La parole limite et circonscrit l'idée, en concentrant l'esprit sur elle-même, comme sur une forme limitée au moyen de laquelle il perçoit réflexivement l'infini idéal; ainsi l'œil de l'astronome contemple facilement et à loisir les mondes célestes à travers un petit cristal. Cependant c'est en elle-même que l'idée est repensée, c'est dans sa propre infinité qu'elle est vue, quoique la vision s'en fasse d'une manière finie, par le signe qui revêt et circonscrit son objet. La parole est en un mot comme un cadre étroit dans lequel l'idée illimitée se restreint pour ainsi parler, et se proportionne à la force limitée de la connaissance réflexe. Avec un peu d'attention chacun peut faire sur soi-même l'expérience de ce fait intellectuel, qu'il est impossible d'expliquer, difficile d'exprimer, mais qui est aussi clair et aussi indubitable que tout autre phénomène psychologique.

« La marche et les progrès de la philosophie sont subordonnés à son principe, et sont plus ou moins parfaits, selon qu'il est lui-même plus ou moins parfait. Si le germe idéal fourni par la parole a atteint sa maturité, s'il renferme actualisés tous les éléments intégrants de l'idée, la philosophie acquerra dans sa marche une profondeur et une célérité incroyables. Que le principe soit imparfait, au contraire, en d'autres termes, que les éléments intelligibles et intégrants de l'idée n'y soient renfermés que potentiellement, sans être actualisés, et la philosophie sera dans sa marche, lourde, pesante, prête à tomber et à dévier à chaque pas. Supposons, par exemple, que deux génies philosophiques d'un mérite égal partent, en philosophant, l'un de l'idée telle qu'on la trouve dans la formule pélasgico-orientale si mûre des pythagoriciens, l'autre du concept idéal encore brut, tel qu'on le trouve dans les plus anciens maîtres de l'école ionique. Qu'arrivera-t-il? Le premier s'élancera d'un bond, comme Empédocle, à la hauteur du vol éléatique; l'autre marchera terre à terre et ira donner tantôt plus, tantôt moins, sur les écueils où se sont brisés les philosophes naturalistes d'Apollonie, d'Abdère et de Milet

« L'histoire, la foi et la raison s'accordent à démontrer que le père du genre humain fut créé de Dieu avec le don de la parole. La parole primitive, divine qu'elle était, fut parfaite et dut exprimer intégralement l'idée. Les autres langues plus ou moins altérées par les hommes sont imparfaites, parce que l'invention humaine y est pour beaucoup; mais il n'en était pas de même de l'idiome primitif : c'était une invention de l'idée, une production de l'idée elle-même. L'idiome primitif fut une révélation, et la révélation divine est le verbe de l'idée, c'est-à-dire, l'*idée parlante et s'exprimant elle-même*. Ici donc la chose exprimée engendre sa propre expression, et sans doute elle fut exacte et parfaitement exacte, cette expression qu'avait créée lui-même l'objet exprimé. Il y a une différence immense entre le principe parlant et la chose parlée; l'un est humain, l'autre est divine. C'est dans cette différence que se trouve la cause de l'imperfection idéale de tous les langages qui ont succédé à la langue primitive.

« La parole, étant le principe qui détermine l'idée, est aussi la condition nécessaire de l'évidence et de la certitude réflexes. L'idée engendre l'une et l'autre; elle est leur commun fondement, comme nous l'avons remarqué tout à l'heure; mais comme les concepts idéaux ne peuvent être repensés sans leur forme, c'est aussi de cette forme que dépendent leur clarté et leur certitude. Or la parole est une révélation; d'où il suit que l'évidence et la certitude de l'idée dépendent indirectement de l'autorité révélatrice, et qu'il est impossible de les obtenir sans son concours. Ainsi se combinent les deux opinions contraires, dont l'une affirme et l'autre nie la nécessité de la révélation pour obtenir une certitude rationnelle. — L'idée se fait certaine par elle-même, en vertu de sa propre évidence; mais comme elle ne peut être repensée sans la parole qui la révèle, celle-ci est l'instrument, non la base, de la certitude que nous en avons. Outre qu'elle manifeste sa propre réalité en resplendissant à l'intuition réflexe, l'idée démontre encore la vérité de la révélation elle-même; d'un autre côté, sans la révélation, l'idée ne pourrait resplendir à l'esprit repensant. Y a-t-il ici un cercle vicieux? Non; parce que la parole révélée n'est pas le principe, mais la simple condition de la lumière rationnelle, dans l'ordre de la réflexion.

« La parole, comme tout signe, est un sensible. Si donc elle est nécessaire pour qu'on puisse repenser l'idée, il s'ensuit que le sensible est nécessaire pour qu'on puisse réfléchir et connaître distinctement l'intelligible. Ce fait est en harmonie avec la nature de l'homme, être mixte, composé de corps et d'âme, et il détruit ce faux spiritualisme qui voudrait considérer les organes et les sens

comme un accessoire et un accident de notre nature. Spiritualisme déraisonnable et contraire aux données de la révélation, qui nous représente le renouvellement des organes comme nécessaire à l'état parfait et immortel de la nature humaine. Or, si la parole est un sensible, il faut que la révélation soit sensible et extérieure, et par contre-coup, que celle-ci soit revêtue d'une forme historique. Aussi une révélation intérieure qui consisterait dans de purs concepts, telle que plusieurs l'ont imaginée, répugne, soit qu'on la dise surnaturelle; elle serait contradictoire à la nature de l'homme et impuissante à produire son effet. »

M. P. CLÉMENT COURJU,

Professeur de philosophie au collége de Rennes.

« *Des signes et du langage dans leurs rapports avec la pensée.* —..... D'où vient la parole? Les hommes ont-ils parlé primitivement, ou n'ont-ils eu que le langage d'action? Si l'homme a parlé primitivement, le langage a-t-il été la création de l'homme ou a-t-il été enseigné à l'homme?

« Ces questions ne présentent aucune difficulté en fait: l'homme a parlé dès l'origine, et il a reçu la parole (172).

« Mais on peut traiter la question théoriquement et demander: L'homme aurait-il pu inventer la parole? Ici il y a divergence entre les philosophes. Rousseau a dit: *La parole me semble nécessaire pour inventer la parole;* et M. de Bonald, parlant dans le même sens, a dit: *L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée.* Les rationalistes ont très-bien établi que l'enfant n'apprend à parler que par le concours des sens, de l'activité et de la raison, puisqu'il faut qu'il *entende* les mots, qu'il y fasse *attention*, et qu'il y attache le *sens*. En sorte que les sensualistes sont dans l'impossibilité d'expliquer non-seulement comment l'homme a pu *inventer* la parole, mais même comment il peut *apprendre* à parler. Quant aux rationalistes mêmes, ils disent vrai en affirmant que *le langage ne crée point nos facultés;* mais ils auraient tort d'en conclure, comme plusieurs le font, que *nos facultés créent le langage.*

« L'invention de l'écriture paraît aussi merveilleuse que celle de la parole. Si l'alphabet est d'invention humaine, il est sans contredit la plus prodigieuse découverte de l'homme, et celle qui a le plus influé sur ses destinées (173).

« Nous allons chercher maintenant quelle est l'influence du langage sur la pensée.

« Rien n'est plus faux en général que les idées que l'on se forme du langage. On s'imagine que le langage a surtout pour objet de *transmettre* la pensée. Or la pensée est essentiellement *intransmissible*. Ni la lecture ni le discours ne transmettent réellement la pensée de celui qui écrit ou qui parle. Dans ces deux cas, l'art ne peut servir qu'à *réveiller* des pensées, ou à mettre celui qui écoute ou qui lit à même de le faire par un travail intellectuel. Lorsqu'on écoute ou qu'on lit *passivement*, c'est-à-dire sans idées ou sans attention, le résultat se borne à une suite de perception de *formes* et de *sons*.

« Nous considérons donc la parole sous un autre point de vue, c'est-à-dire comme un moyen: 1° d'acquérir des idées, 2° de les conserver, 3° de les révéler là où elles existent, 4° de les analyser.

« Nous disons d'abord que le langage est un moyen absolument nécessaire pour l'*acquisition* et pour la *conservation* des idées. Cette vérité est incontestable et facile à saisir si l'on en fait l'application aux idées intellectuelles, abstraites, rationnelles, à toutes les idées en un mot qui ne sont pas acquises immédiatement par les sens. Si l'on essaye de combiner les idées de cette sorte en les séparant des mots qui les expriment, on s'aperçoit que cette tentative est tout à fait impuissante. Si nous perdions le souvenir de ces mots, les idées *dont ils sont le corps* disparaîtraient à l'instant. C'est pour cette raison que le mot λόγος signifiait chez les Grecs *pensée* et *discours*.

« Une autre preuve de cette même vérité, qui est à la portée de tous les hommes et d'expérience journalière, c'est que l'esprit, lorsqu'il se borne à la méditation et à la réflexion, ne va jamais aussi loin que lorsqu'il emploie l'écriture ou la parole. *On ne parle pas seulement pour dire ce qu'on pense, mais pour arriver à la conscience de sa pensée.* De là l'influence du discours sur celui même qui parle, la plus grande clarté des idées à la suite des discussions, comme chez l'artiste une conception plus vive de son œuvre *à mesure qu'il l'exécute.*

« La pensée séparée du langage et de toute expression est quelque chose de vague, d'insaisissable; la parole, les signes lui donnent une forme, la limitent, lui donnent le caractère propre à notre nature sensible: ils la *mettent au jour*, si l'on peut ainsi parler, car de même que la lumière réfléchie par les corps opaques est seule visible, de même aussi la pensée réfléchie, c'est-à-dire renvoyée à l'esprit par le langage, frappe seule l'œil de l'intelligence.

« Considérée sous un troisième point de vue, ou comme moyen de *révéler* la pensée, la parole et toute expression de la pensée nous apparaissent comme remplissant une fonction sociale éminemment grande. Les artistes, les poëtes, les littérateurs, en créant

(172) Et la même chose se répète sans discontinuité de génération en génération. Chacun de nous a reçu la parole.

(173) Voici les deux principales raisons qu'on a données contre l'invention de l'alphabet par l'homme. La première, c'est que cette invention suppose la décomposition du langage en ses éléments, et que cette décomposition ne paraît elle-même possible qu'à l'aide de l'alphabet. La seconde, c'est que les hommes sachant lire ont toujours été en minorité, et que cependant, dans la masse des autres, et même parmi ceux qui savent que l'écriture existe, l'histoire ne mentionne aucun individu qui se soit jamais avisé d'inventer quelque chose d'analogue à l'alphabet.

des formes à la pensée, créent en un sens la pensée elle-même, parce qu'ils mettent le vulgaire en état d'arriver à la conscience de ses propres idées. De là la puissance du discours, sous toutes ses formes, de la tribune, des livres, des journaux.

« Enfin le langage peut être encore considéré comme une méthode *analytique*. C'est l'instrument avec lequel l'esprit décompose sa pensée. Penser, c'est combiner des notions ; point de combinaison sans composition et décomposition ; point de composition et de décomposition sans le langage. Condillac a dit qu'une science n'était qu'une langue bien faite. Cette expression est parfaitement juste, si l'on entend par là que la langue est l'instrument nécessaire pour toutes les opérations de l'esprit, et que ces opérations s'exécutent bien ou mal, selon que l'instrument est plus ou moins parfait. » (*Cours de philosophie élémentaire*, page 274, etc. ; 3e édit. dédiée à M. l'abbé Noirot, professeur de philosophie au collége royal de Lyon, et revue, pour l'orthodoxie catholique, par M. l'abbé Darboy.)

HALLER.

Ita consuevit anima signis uti, ut mera per signa cogitet, et sonorum vestigia sola omnium rerum repræsentationes animæ offerant, rarioribus exemplis exceptis, quando affectus aliquis imaginem ipsam revocat.

HARRIS.

« Les mots ne sont les signes, ni des objets extérieurs individuels, ni des idées particulières ; il n'est pas de leur essence de représenter autre chose que les idées générales. » (*Hermès* ou *Recherches philosophiques sur la grammaire universelle*, traduit de l'anglais par Thurot. Londres, 1752.)

HERDER.

« ..... L'histoire de l'espèce humaine présente un grand nombre d'accidents et d'événements qu'il m'est impossible de comprendre sans le concours d'une influence supérieure : par exemple, il me paraît inexplicable que l'homme ait pu commencer la carrière du perfectionnement et inventer le langage et la première science, sans un guide supérieur... On ne peut nier qu'une économie divine ait régné sur l'espèce humaine depuis son origine pour diriger sa course dans les voies les plus sûres. » (*Idées sur la philos. de l'hist. de l'humanité*, t. I, liv. v, p. 299.)

M. Cousin reproche à Herder d'avoir eu recours à des « *explications mystiques*, au lieu de rapporter le langage à l'énergie de l'esprit humain. Comme Rousseau, dit-il, et, depuis, M. Bonald, Herder résout le problème par le *Deus ex machina*. Le langage, suivant lui, est d'institution divine ; cela peut être, mais ce n'est pas moins un contre-sens dans l'ouvrage de Herder, où tout est expliqué humainement. Si Dieu intervient dans cette difficulté, il faut le faire intervenir dans d'autres difficultés qui ne sont pas moins grandes, et c'en est fait de l'idée fondamentale du livre. » *Cours de* 1828 *ou Introd. à l'hist. de la Philos.*, 11e leçon, p. 29.)

Que Herder soit ici inconséquent, cela peut être ; mais ne vaut-il pas mieux admettre une vérité par inconséquence que d'être perpétuellement dans le faux par amour de la logique ?

Donnons encore quelques extraits du célèbre philosophe allemand.

« Si les hommes, dit-il, dispersés sur la terre comme les animaux, avaient dû établir d'eux-mêmes et sans secours la forme intérieure de l'humanité, nous trouverions encore des nations sans langage, sans raison, sans religion, sans morale, car ce que l'homme a été, l'homme l'est encore ; mais aucune histoire, aucune expérience ne nous permet de croire que l'homme vive nulle part comme l'orang-outang. Les fables antiques que Diodore et Pline racontent de ces monstres humains privés de tous sentiments portent avec elles un caractère évident de fausseté. Il en est de même des récits des poëtes qui, jaloux de relever là gloire de leurs Orphées et de leurs Cadmus, exagèrent la grossièreté des empires naissants de l'antiquité ; les temps où ils ont vécu et le but de leurs ouvrages diminuent également l'autorité de leur témoignage. En suivant les analogies du climat, il paraît évident qu'aucune nation européenne, surtout aucune tribu de la Grèce, n'a été dans un état si abject que les Nouveaux-Zélandais ou que les Pêcherais de la terre de Feu ; encore dans la dégradation même de ces peuplades, retrouve-t-on des traces d'humanité, de raison et du langage. » (Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire*, t. II, liv. ix, ch. 5, p. 216.)

« Si, comme nous l'avons vu, les qualités les plus distinguées de l'homme, heureuses capacités qu'il apporte en naissant, ne s'acquièrent et ne se transmettent, à proprement parler, que par la puissance de l'éducation, du langage, de la tradition et de l'art, non-seulement les premiers germes de cette humanité devaient sortir d'une même origine, mais il fallait encore qu'elles fussent artificiellement combinées dès le principe pour que le genre humain fût ce qu'il est. Un enfant abandonné et laissé à lui-même pendant des années ne peut manquer de périr ou de dégénérer. Comment donc l'espèce humaine aurait-elle pu se suffire à elle-même dans ses premiers débuts ? Une fois accoutumé à vivre de la même manière que l'orang-outang, jamais l'homme n'aurait travaillé à se vaincre, ni appris à s'élever de la condition muette et dégradée de l'animal aux prodiges de la raison et de la parole humaine. Si la Divinité voulait que l'homme exerçât son intelligence et son cœur, il fallait qu'elle lui donnât l'une et l'autre ; dès le premier moment de son existence, l'éducation, l'art, la culture lui étaient indispensables ; ainsi, le caractère intime de l'humanité porte témoignage de la vérité de cette ancienne philosophie de notre histoire. » (Id. *Idées*, etc., tome II, liv. x, ch. 8, p. 278.)

« Et l'animal humain, s'il eût été pendant des siècles de siècles dans l'état abject qu'on lui prête, et que, par des proportions entièrement

différentes, il eût reçu la forme quadrupède dans le sein de sa mère, comment eût-il abandonné cet état de son propre mouvement, et se fût-il élevé à l'attitude droite, de la condition de l'animal qui le courbait vers la terre? Comment eût-il pu s'élever à l'état d'homme, et, avant qu'il fût homme, inventer la parole humaine? Si l'homme eût commencé par marcher sur les pieds et sur les mains, assurément il n'aurait point changé; et il n'y a que le prodige d'une seconde création qui eût fait de lui ce qu'il est maintenant, et ce que son histoire et l'expérience nous attestent à chaque pas.

« Pourquoi donc embrasserions-nous des paradoxes dénués de preuves, et même entièrement contradictoires, quand la constitution de l'homme, l'histoire de son espèce et toute l'analogie de l'organisation terrestre, nous conduisent à d'autres résultats. » (HERDER, *Idées*, etc., t. I, liv. III, ch. 6.)

HOBBES.

Homo animal rationale, quia orationale.

G. DE HUMBOLDT.

Le célèbre Guillaume de Humboldt, qui avait concentré toutes les forces de son génie dans l'étude comparative des langues sous leurs rapports grammaticaux, philosophiques et historiques, et qui joignait la plus vaste érudition à l'intuition la plus pénétrante, n'a jamais pu concevoir la formation humaine et progressive du langage. Voici textuellement sa pensée :

« La parole, d'après mon entière conviction, doit être considérée comme inhérente à l'homme; car si on la considère comme l'œuvre de son intellect dans la simplicité de sa connaissance native, *c'est absolument inexplicable*. Plutôt que de renoncer, dans l'explication de l'origine des langues, à l'influence d'une *Cause puissante et première*, et de leur assigner à toutes une marche uniforme et mécanique qui les traînerait pas à pas depuis le commencement le plus grossier jusqu'à leur perfectionnement, j'embrasserais l'opinion de ceux qui rapportent l'origine des langues à une révélation immédiate de la Divinité. » (*Lettre à M. Abel Rémusat*, etc. Paris, 1827, p. 13.)

« Sans le langage, point de conception achevée, point d'objet pour l'âme, car aucun objet extérieur n'obtient de réalité pour elle qu'au moyen de la conception. Or, dans la formation et dans l'emploi du langage on voit toujours passer nécessairement toute la nature de la perception subjective des objets. » (Dans STECHER, *Analyse des doctrines* de G. de Humboldt, p. 26.)

« De quelque manière qu'on le prenne, l'homme ne vit, ne se meut que par le langage. » (ID., *ibid.*, p. 23.)

M. P. KERSTEN.

« La raison n'existe jamais sans langage, si l'être qui en est doué se trouve dans la société de son semblable; et d'un autre côté, le langage est impossible sans la raison; il commence avec elle, il disparaît avec elle. »

KLAPROTH.

(Art. *Langues* dans l'*Encyclop. moderne*.)

« Sans langage, l'homme serait placé au même degré que les animaux, et ne suivrait que les impulsions confuses de sa pensée. Penser et parler sont donc, d'après leur origine, une même chose; car sans parole on ne peut penser, et sans penser on ne peut parler. »

M. Léon Vaïsse, dans une note, commente ainsi ce passage : « Dans l'exercice de la pensée, notre intelligence n'opère pas directement sur les idées; elle opère seulement sur les signes qui les représentent. Or, comme il est parfaitement démontré qu'un sourd-muet peut penser sans être en état de parler, il s'ensuit que ce qui est indispensable à l'acte intellectuel, ce n'est pas précisément la parole, mais c'est un ordre quelconque de valeurs significatives. »

LAROMIGUIÈRE.

Voy. ses *Leçons de philosophie*, passim

M. LAURENTIE.

Philosophe, littérateur, historien, publiciste d'un ordre supérieur, M. Laurentie, dans son *Introduction à la philosophie*, prend pour point de départ les doctrines de M. de Bonald.

« La société perpétue la vérité par la tradition... La société développe l'intelligence, et sans la société l'homme serait sans idées. Ajoutons que la parole est l'instrument donné à l'homme pour mettre sa raison en communication avec la raison d'autrui : instrument mystérieux, que l'homme n'a point fait, comme il l'imagine, mais qui a été pour lui une première révélation, et le commencement de toutes les autres. L'homme, en effet, ne parle que parce qu'il a d'abord entendu parler : or, comme la parole n'est autre chose que l'expression de la pensée, il est rigoureux de dire que l'homme ne parle que parce qu'il est en société; c'est une autre raison d'assurer que c'est encore par la société qu'il a des pensées.

« Voilà les fondements de notre philosophie; nous ne savons si l'on en découvre déjà les conséquences, mais elles seront infinies. Par elles, et par elles seules, nous expliquerons la raison humaine, l'origine des connaissances, la source de l'intelligence, et bien plus encore, par elles nous remonterons jusqu'à l'interprétation des mystères qui, aux yeux de toute autre philosophie, voilent également la naissance de l'homme physique et la naissance de l'homme intellectuel. » (*Introd. à la philosophie*, p. 62.)

LEIBNITZ.

B. Cogitationes fieri possunt sine vocabulis.

A. At non sine aliis signis. Tenta, quæso, an ullum arithmeticum calculum instituere possis sine signis numeralibus? (*Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus.*)

B. Valde me perturbas, neque enim puta-

bam characteres vel signa ad ratiocinandum tam necessaria esse.

A. Ergo veritates arithmeticæ aliqua signa seu characteres supponunt?

B. Fatendum est.

A. Ergo pendent ab hominum arbitrio?

B. Videris me quasi præstigiis quibusdam circumvenire.

A. Non mea hæc sunt, sed ingeniosi admodum scriptoris.

B. Adeone quisquam a bona mente discedere potest, ut sibi persuadeat veritatem esse arbitrariam et a nominibus pendere, cum tamen constet eamdem esse Græcorum, Latinorum, Germanorum, geometriam.

A. Recte ais, interea difficultati satisfaciendum est.

B. Hoc unum me male habet, quod nunquam a me ullam veritatem agnosci, inveniri, probari animadverto, nisi vocabulis vel aliis signis in animo adhibitis.

A. Imo, si characteres abessent, nunquam quidquam distincte cogitaremus, neque ratiocinaremur.

B. At quando figuras geometriæ inspicimus, sæpe ex accurata eorum meditatione veritates eruimus.

A. Ita est; sed sciendum etiam has figuras habendas pro characteribus, neque enim circulus in charta descriptus verus est circulus, neque id opus est, sed sufficit eum a nobis pro circulo haberi.

B. Habet tamen similitudinem quamdam cum circulo, eaque certe arbitraria non est.

A. Fateor, ideoque utilissimæ characterum sunt figuræ. Sed quam similitudinem esse putas inter denarium et characterem 10?

B. Est aliqua relatio seu ordo in characteribus, qui in rebus, imprimis si characteres sint bene inventi.

A. Esto; sed quam similitudinem cum rebus habent ipsa prima elementa, verbi gratia O cum nihilo, vel A cum linea? Cogeris ergo admittere saltem in his elementis nulla opus esse similitudine. Exempli causa in lucis *aut* ferendi *vocabulo, tametsi compositum* Lucifer *relationem ad* lucis *et* ferendi *vocabula habeat respondentem, quam habet res* Lucifero *significata, ad rem vocabulis* lucis *et* ferendi *significatam?*

B. Hoc tamen animadverto, si characteres ad ratiocinandum adhiberi possint, in illis aliquem esse situm complexum ordinem, qui rebus convenit, si non in singulis vocibus (quanquam et hoc melius foret). Saltem in eadem conjunctione et flexu, et hunc ordinem variatum quidem in omnibus linguis, quodammodo respondere. Atque hoc mihi spem facit exeundi e difficultate. Nam etsi characteres sint arbitrarii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est arbitrarium, scilicet proportionem quamdam inter characteres et res et diversorum characterum, easdem res exprimentium relationes inter se. Et hæc proportio sive relatio est fundamentum veritatis. Efficit enim ut sive hos sive alios characteres adhibeamus, idem semper sive æquivalens seu proportione respondens prodeat, tametsi forte aliquos semper characteres adhiberi necesse sit ad cogitandum.

A. Euge : præclare admodum te expediisti. Idque confirmat calculus analyticus arithmeticusve. Nam in numeris eodem semper modo res succedet, sive denaria, sive, ut quidam fecere, duodenaria progressione utaris, et post ea quod diverso modo calculis explicasti, in granulis, aliave materia numerabili exsequaris; semper enim idem provenit. (*Dial. de connex. inter res et verba.* — *OEuv. phil.*, éd. Raspe, p. 509, etc.)

Ailleurs il appelle les langues *le Miroir de l'entendement.*

LOCKE, WOLF, DESCARTES, ETC.

« *Quoique la vérité se termine aux choses, je m'aperçus que c'était principalement par l'intervention des mots, qui, par cette raison, me semblaient à peine capables d'être séparés de nos connaissances générales.* » (LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, p. 396, in-4°.)

« *Comme toute notre connaissance se réduit uniquement à des vérités particulières ou générales, il est évident que, quoi qu'on puisse faire pour parvenir à l'intelligence des vérités particulières, l'on ne saurait jamais faire bien entendre les vérités générales, et rarement les comprendre soi-même, si ce n'est en tant qu'elles sont conçues et exprimées en paroles.* (*Ibid.*, liv. IV, chap. 4.)

« On peut observer ici avec quelle lenteur l'esprit s'élève à la connaissance de la vérité. Locke me fournit un exemple qui me paraît curieux.

« Quoique la nécessité des signes pour les idées des nombres ne lui ait pas échappé, il n'en parle pas cependant comme un homme bien assuré de ce qu'il avance. *Sans les signes*, dit-il, *avec lesquels nous distinguons chaque collection d'unité, à peine pouvons-nous faire usage des nombres, surtout dans les combinaisons fort composées.* (Liv. II, chap. 16, § 5.)

« Il s'est aperçu que les noms étaient nécessaires pour les idées archétypes, mais il n'en a pas saisi la vraie raison : *L'esprit*, dit-il, *ayant mis de la liaison entre les parties détachées de ces idées complexes, cette union, qui n'a aucun fondement particulier dans la nature, cesserait, s'il n'y avait quelque chose qui la maintînt.* (Liv. III, chap. 5, § 10.)

Ce raisonnement devait, comme il l'a fait, l'empêcher de voir la nécessité des signes pour les notions des substances : car ces notions ayant un fondement dans la nature, c'était une conséquence que la réunion de leurs idées simples se conservât dans l'esprit sans le secours des mots.

Il faut bien peu de chose pour arrêter les plus grands génies dans leurs progrès : il suffit, comme on le voit ici, d'une légère méprise qui leur échappe dans le moment même qu'ils défendent la vérité. Voilà ce qui a empêché Locke de découvrir combien les signes sont nécessaires à l'exercice des opérations de l'âme. Il suppose que l'esprit fait des propositions mentales dans lesquelles il joint ou sépare les idées sans l'intervention des mots.

(Liv. IV, chap. 5, § 3, 4, 5.) Il prétend même que la meilleure voie pour arriver à des connaissances serait de considérer les idées en elles-mêmes; mais il remarque qu'on le fait fort rarement, tant, dit-il, la coutume d'employer des sons pour des idées a prévalu parmi nous. (Liv. IV, chap. 5, § 1.) Après ce que j'ai dit, il est inutile que je m'arrête à faire voir combien tout cela est peu exact.

« M. Wolf remarque qu'il est bien difficile que la raison ait quelque exercice dans un homme qui n'a pas l'usage des signes d'institution. Il en donne pour exemple les deux faits que je viens de rapporter (*Psychol. ration.* § 461), mais il ne les explique pas. D'ailleurs il n'a point connu l'absolue nécessité des signes, non plus que la manière dont ils concourent aux progrès des opérations de l'âme.

« Quant aux cartésiens et aux malebranchistes, ils ont été aussi éloignés de cette découverte qu'on peut l'être. Comment soupçonner la nécessité des signes, lorsqu'on pense avec Descartes que les idées sont innées, ou avec Malebranche que nous voyons toutes choses en Dieu ? » (CONDILLAC.)

M. MALLET,

Professeur de philosophie au collége Saint-Louis.

« La parole soutient avec la pensée un double rapport: elle en reçoit l'action, et, reçue, elle la lui renvoie. Je m'explique. En tant que signe (et c'est de tous le plus complet et le plus lucide), la parole participe de tous les caractères de la pensée: claire et distincte quand la pensée s'aperçoit clairement et distinctement elle-même; embarrassée et obscure quand la pensée n'a d'elle-même qu'une conscience vague et confuse; se traînant en périphrases et circonlocutions quand la pensée n'a rien de bien fixement arrêté; précise, au contraire, quand la pensée possède en elle-même la précision. Et non-seulement la parole a la propriété de réfléchir tous les caractères de la pensée, mais encore de la suivre parallèlement dans les divers degrés de son développement. De quels mots, en effet, se compose le premier langage de l'enfant? N'est-ce pas de mots qui désignent des objets sensibles? Et pourquoi, sinon parce que les idées des objets sensibles sont les seules qui existent encore dans sa jeune intelligence? Les choses qu'il conçoit sont les seules qu'il nomme, et ce sont les choses de l'ordre matériel. Ultérieurement, il est vrai, vous saisirez dans le langage de cet enfant quelques termes exprimant, soit des opérations ou des états de l'âme, soit des vérités de l'ordre mathématique ou moral; mais pourquoi encore, sinon parce que son intelligence, devenue plus forte et accrue par le progrès des années et par son propre exercice, a commencé de s'ouvrir à la conception des choses de l'ordre psychologique et de l'ordre métaphysique? Ainsi identité de caractère et parallélisme de développement, telle nous concevons l'action que la parole reçoit de la pensée.

« L'action qu'elle lui renvoie n'est ni moins évidente ni moins incontestable. Et, ici encore, c'est à l'expérience que nous en appelons. N'est-il pas vrai que les occasions où nous nous sentons penser avec le plus de lucidité sont celles où la parole articulée ou mentale intervient dans la formation de notre pensée? Nous n'hésitons pas à affirmer que c'est là un phénomène psychologique en dehors de toute contestation, et que chacun aura pu mille fois remarquer en soi-même. Or, comment ce fait s'opère-t-il, et où a-t-il sa cause, sinon dans le travail de décomposition et d'analyse que la parole mentale exerce sur la pensée? Une pensée, au moment où elle surgit dans l'esprit, est le plus souvent synthétique, et partant obscure et confuse. Tous les éléments de cette pensée coexistent implicitement les uns aux autres, dans une profonde et ténébreuse complexité. L'office de la parole mentale, en cette occasion, est de dégager ces éléments les uns d'avec les autres, de les ordonner entre eux, suivant leurs relations chronologiques ou logiques, les uns à titre d'antécédents ou de principes, les autres de conséquents ou de déductions; de telle sorte qu'au pêle-mêle qui constituait leur état antérieur et primitif succède une distribution régulière. La parole est donc pour la pensée un instrument de division, une méthode d'analyse, et, à ce titre, un moyen de lucidité. La parole n'est donc pas, pour la pensée, un simple interprète, elle lui est encore un puissant auxiliaire, en ce qu'elle contribue efficacement à sa formation, et nous pourrions ajouter à sa conservation et à son rappel, puisqu'il est d'expérience pour chacun de nous que les idées dont le souvenir nous est tout à la fois le plus fidèle et le plus complet, sont celles à la naissance desquelles a présidé la parole articulée ou mentale... Sans la parole, il ne saurait y avoir de pensée nette, distincte, achevée; parce que, sans elle, il ne saurait y avoir de pensée parfaitement analytique. » (*Etudes philosophiques*, ouvrage couronné par l'Académie française, t. I, p. 225 et suiv.)

« Il en est de notre intelligence en particulier comme de notre être en général. Nous sommes un composé de corps et d'esprit; mais l'esprit serait incapable d'action sur le monde matériel, s'il n'était aidé des organes corporels; de même, la pensée serait sans puissance aucune hors du domaine de la conscience, si elle n'était exprimée par la parole. La parole est donc l'élément matériel de l'intelligence, comme le corps est l'élément matériel de l'homme; et, pour nous servir de l'heureuse expression de M. Portalis, la parole est une véritable incarnation de la pensée.

« Mais les relations que soutient la parole avec la pensée ne se bornent pas à un simple rôle d'interprète.

« La parole ne sert pas seulement à la manifestation de la pensée, elle contribue encore à son perfectionnement, en ce sens qu'il n'y a pas pour l'esprit de pensée vraiment nette et distincte qu'à la condition de

la parole articulée ou mentale. L'intelligence et le langage peuvent se comparer à deux ressorts qui ne cessent d'agir et de réagir l'un sur l'autre. Le langage devient plus précis à mesure que l'intelligence conçoit d'une manière plus distincte, et celle-ci à son tour se développe à mesure que le langage lui fournit plus d'instruments d'analyse.

« La parole est pour la pensée un moyen de décomposition. Mais l'analyse a bien des degrés. Or la pensée nous semble pouvoir, originairement, passer de l'état de pure synthèse et d'entière complexité à un faible commencement et à un premier degré d'analyse. Mais si la pensée ne doit qu'à elle-même et à ses seuls efforts sa première émancipation et son premier affranchissement des liens de la synthèse, c'est à la parole qu'elle est redevable de ses progrès ultérieurs dans la voie de l'analyse et de la lucidité. Et ici le témoignage de l'expérience personnelle de chacun de nous peut être invoqué. Les circonstances où nous nous sentons penser avec le plus de netteté et de précision sont celles où, dans l'opération de la pensée, est intervenu le langage mental; c'est un fait que nous ne pensons jamais plus clairement que quand nous nous parlons à nous-mêmes. Otez ce langage mental, et les opérations de la pensée n'ont plus rien que de complexe et de confus. Essayez, sans le secours de la parole, d'abstraire, de généraliser, de raisonner; la possibilité d'une semblable opération peut à peine se concevoir, ou du moins on n'aboutirait qu'à des abstractions difficilement saisissables à l'esprit, à des généralisations vagues, à des raisonnements dénués de lucidité, en un mot, à des résultats conformes en tout point à ceux de la pensée naissante, alors qu'elle n'a point encore la parole pour auxiliaire, et ce que nous disons ici de la faculté de penser dans la triple opération de l'abstraction, de la généralisation, du raisonnement, nous le dirons également de la faculté de mémoire. Les idées dont nous nous souvenons le plus aisément et tout à la fois le plus fidèlement sont celles dans la formation desquelles le langage articulé ou mental est intervenu; le moindre retour sur nous-mêmes suffira pour nous en convaincre. Il n'est donc pas une seule des opérations de la pensée sur laquelle la parole n'exerce une puissante action. » (ID., *ibid.*, p. 275.)

M. L'ABBÉ MARET.

« De nos jours d'illustres philosophes ont remarqué que les idées intelligibles ne nous étaient perceptibles à nous-mêmes, et n'étaient transmissibles aux autres qu'au moyen du langage et de la parole. » (*Le Correspondant*, t. X, p. 190.)

« Le développement de l'idée dans l'homme est un fait entièrement identique à celui du développement de la parole elle-même: l'une suit l'autre, comme l'ombre suit le corps. » (ID., *ibid.*)

Voy. plus haut, § III, d'autres citations que nous avons données du même auteur et la discussion qui les accompagne.

M. L'ABBÉ MAUPIED.

Dans un savant ouvrage où M. l'abbé Maupied aborde et résout les plus importants problèmes de la science, nous trouvons les passages suivants:

« L'organe de la parole, qui est aussi l'organe de la respiration, c'est-à-dire de la principale fonction de la vie organique, de celle qui fournit la pâture de vie, de cette fonction qui apparaît la première et disparaît la dernière, sans laquelle il n'y a point de vie animale; cet organe s'élève, dans l'homme seul, jusqu'à produire la parole, qui n'est pas simplement un son porté dans l'enveloppe de la voix, dans son sein et l'animant, une voix, que les animaux produisent aussi, mais qui est la pensée, le verbe revêtu de son, le verbe qui part du sentiment, du sens intime, par la volonté, qui est la pensée et la substance de l'être pensant, se manifestant à l'extérieur, se sensibilisant au moyen de l'air, pour être perçu avec le son; son enveloppe sensible, par l'organe de l'ouïe. Le verbe, qui perdant au delà de l'organe son enveloppe sensible, vient nu, dans sa substance simple, toucher le sens intime, le sentiment, la substance de l'esprit qui écoute, qui perçoit l'autre esprit venant à lui à travers la parole, le saisit et l'embrasse, s'identifie et se fond avec lui pour ne faire plus qu'un.

« L'âme, dit saint Denis d'Alexandrie, est comme la parole en repos, et la parole est comme l'âme s'élançant au dehors, pour aller s'unir à une autre âme. (D. ATHAN., *De sent. Dionysii*, p. 166.)

« Le sens de l'ouïe et l'organe de la parole dépendent donc l'un de l'autre; la parole réveille l'ouïe, et l'ouïe fait surgir la parole. Si la parole est muette, l'ouïe est sourde; si l'ouïe est sourde, la parole ne naîtra jamais. Ces deux organes sont faits et disposés l'un pour l'autre, placés l'un près de l'autre, et communiquent ensemble. L'un est la porte de sortie, l'autre, la porte d'entrée par lesquelles les âmes s'unissent et s'embrassent. Ils sont le quelque chose de sensible qui porte l'être spirituel à son semblable, et permet à tous deux de se sentir, d'adhérer l'un à l'autre, parce qu'ils sont l'un pour l'autre. Cette adhésion, qui les fait sentir, marcher ensemble, dans la même direction, vers le même but, est ce qu'on appelle persuasion, laquelle incline l'âme vers tout ce qui est vrai, tout ce qui est beau, tout ce qui est bien, pour le réaliser en elle-même. » (*Dieu, l'homme et le monde*, etc., t. II, pag. 248.)

Et ailleurs:

« A l'origine, il n'y avait que Dieu, les anges et le premier homme; nous sommes donc obligés d'admettre que l'homme a été créé pensant et parlant, ou bien que Dieu s'est révélé à lui directement ou par les anges, afin de donner la parole à son âme, la vie à son sentiment et l'exercice à son intelligence.

« On a soutenu que l'homme avait inventé son langage, et, par conséquent, qu'il créait ses idées et ses pensées. Cette opinion détruisant la comparaison logique, base de toutes connaissances, brise les rapports nécessaires de l'homme avec Dieu et avec les créatures, et conduit au scepticisme; elle est d'ailleurs diamétralement opposée aux faits qui nous prouvent que chaque individu reçoit les principes de sa langue de la société dans laquelle il fait sa première éducation. » (*Dieu, l'homme et le monde*, etc., t. II, p. 331.)

«... La science n'appartient point à l'individu; elle est la possession de la société; chaque individu peut y puiser et y ajouter; mais la société seule possède le tout et le conserve. Voilà pourquoi l'éducation dans l'homme n'est plus celle de l'individu, mais bien de l'espèce; la société n'acquiert pas seulement pour le présent, mais plus encore pour l'avenir: il y a ici véritablement éducation, parce qu'il y a science et transmission de cette science. L'individu n'apporte point la science en naissant; il naît seulement avec une intelligence susceptible de la recevoir; mais si elle ne lui est enseignée, jamais il ne la possédera; il faut qu'il en reçoive du dehors les premiers éléments, et à leur aide il pourra marcher plus avant et en ajouter de nouveaux; ce qui prouve deux choses: que son intelligence est active par elle-même, mais qu'elle a besoin, pour entrer en activité, d'être excitée par une cause qui n'est pas en elle. De là la nécessité d'instruments organiques, à l'aide desquels les intelligences puissent se communiquer. Le langage est le premier de ces instruments, et il ne peut exister sans une société. Les animaux n'ont pas de langage, ils n'ont que des cris, expressions de leurs passions et de leurs besoins. Mais l'homme seul possède un langage articulé et formulé, parce que son intelligence est active et pensante: or, en dehors de la société, l'homme ne parlerait pas; son intelligence ne se manifesterait pas; être isolé dans le monde, le présent serait tout pour lui; sa conservation individuelle l'absorberait tout entier. Les intelligences ont besoin de leurs semblables, elles se manifestent les unes par les autres, elles ont besoin de comprendre et d'être comprises. Un être intelligent sans une société qui puisse alimenter sa vie intellectuelle, serait un être absurde, parce qu'il serait sans but et qu'il serait doué de facultés qu'il ne pourrait jamais exercer... Le caractère essentiel et distinctif de l'homme, son intelligence, fait donc de lui un être nécessairement social et qui ne peut se développer que dans la société. » (*Ibid.*, p. 308.)

« L'homme est un être social; il ne peut se développer physiquement, intellectuellement, que dans la société; c'est là, en effet, que ses besoins sont plus complétement satisfaits, que les puissances de son âme obtiennent leur complet exercice: là uniquement sa nature s'embellit, tout son être se perfectionne; la société est donc l'état normal de l'homme, puisqu'elle lui fournit seule les moyens de développer toute sa nature. En dehors d'elle, l'être moral et intellectuel est presque nul, et l'être physique isolé ne tarderait pas à périr. » (*Ibid.*, p. 316.)

M. L'ABBÉ U. MAYNARD.

Cité sur la nécessité du signe, § III, col. 402.

L'ABBÉ MILLOT.

(*Histoire philosophique de l'homme.*)

« Si nous nous attachions à suivre servilement les traces des philosophes qui ont jusqu'à présent traité de l'homme, nous ne serions embarrassés que de savoir comment les premiers hommes s'y prirent pour se communiquer leurs sentiments et leurs idées. Car pour les idées mêmes, leur préexistence ne fait aucune difficulté chez les philosophes. Ils les croient tous si fort inséparables de l'humanité, que je n'en connais aucun qui ait seulement mis en question s'il était possible ou non de concevoir une société d'hommes réduits aux simples perceptions, et aux expressions purement relatives à ces perceptions, telles, à peu près, que la nature les a inspirées à toutes les autres espèces d'êtres animés. Tous ces philosophes, au contraire, ceux même qui ne croient point aux idées innées, se sont accordés à entamer l'examen du développement des facultés humaines par la supposition des idées, et ne se sont appliqués qu'à chercher des conjectures sur la formation des langues.

« M. l'abbé de Condillac qui, sans contredit, est après Locke celui qui a vu le plus clair dans cette matière, a été lui-même séduit par l'amas des connaissances dont il recherchait l'origine. Il a cru trouver celle du langage dans le sentiment même, qui, de toutes les modifications de l'âme, est, dans l'état de nature, le plus incommunicable. Il suppose deux enfants (Section première de la seconde partie, p. 5 et suiv.) de l'un et de l'autre sexe réunis par le hasard, et privés l'un et l'autre de toute espèce de connaissance, et de tous les moyens de se communiquer mutuellement leurs sensations. Il veut que dans le commerce réciproque de ces deux enfants l'exercice de leurs perceptions et de la réminiscence occasionnée par la fréquente répétition de ces perceptions et des circonstances qui les accompagnaient, leur ait fait attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels, et qu'ils aient accompagné ordinairement ces cris de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action dont l'expression était encore plus sensible. *Par exemple*, dit-il, *celui qui souffrait parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des cris, il faisait des efforts pour l'obtenir, il agitait sa tête, ses bras et toutes les parties de son corps. L'autre*, ému *par ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet, et sentant passer dans son âme des sentiments dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il* souffrait *de voir souffrir ce misérable. Dès ce moment*, ajoute M. de

Condillac, *il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression autant qu'il lui est possible.*

« Que de données dans ce seul exemple ! Il faut d'abord supposer que dans la position de ces deux enfants, c'est-à-dire, dans l'état de pure nature, il y avait des besoins d'une espèce à occasionner des douleurs et des cris, lorsque ces enfants ne pouvaient pas les satisfaire. Il faut supposer ensuite que celui des deux enfants qui éprouva le premier ces douleurs et poussa ces cris, sut trouver, sans aucun exemple, sans aucune institution, les gestes, les mouvements et les signes propres à exprimer son état, et à indiquer l'objet dont il avait besoin, et qu'il connût que tout cela était propre à émouvoir son camarade, et à déterminer ses secours. Il faut encore supposer que ce dernier qui n'avait jamais éprouvé les mêmes douleurs, ni poussé les mêmes cris, ni fait les mêmes gestes, les mêmes mouvements, les mêmes signes, devina sans autre guide que l'instinct, que tout ce qu'il voyait signifiait que son camarade souffrait. Il faut supposer enfin que les souffrances de celui-ci, et tout ce qui les indiquait, retentirent dans le cœur de l'autre, et allèrent y exciter, ou plutôt y créer, un sentiment de compassion qui le détermina à donner du secours à son compagnon.

« Sans toutes ces suppositions inadmissibles, on voit que l'exemple proposé par M. l'abbé de Condillac ne peut pas lui-même être supposé. Mais ce qui répugne le plus dans cet exemple, c'est cette compassion que ce philosophe veut faire naître dans le cœur d'un enfant qui n'a aucune idée des souffrances en général, et qui n'a jamais en particulier éprouvé celles qu'occasionne le besoin de nourriture, le seul qu'on puisse supposer dans l'état d'enfance et de nature. Il n'est que trop vrai que nous ne pouvons compatir naturellement qu'aux maux que nous avons soufferts, et que si, dans l'état de société civilisée, nous nous intéressons à la situation des personnes livrées à des espèces de douleurs que nous n'avons jamais éprouvées, c'est par analogie, et par la notion générale que nous avons de la douleur. Et quant au fond même de ce sentiment de comparaison, c'est, comme tous les philosophes ne peuvent s'empêcher d'en convenir, un retour sur nous-mêmes qui nous met par notre amour propre à la place de ceux de nos semblables que nous voyons souffrir, lorsque ces semblables nous sont chers, et dans la proportion où ils nous sont chers. Ce que je viens de dire ici suffit pour faire voir quels éclaircissements on peut attendre sur l'origine du langage d'un philosophe qui place cette origine dans un sentiment de compassion et d'intérêt, qu'il crée pour ainsi dire avant le temps, et de son autorité, et qui ne peut être que le fruit de plusieurs circonstances au delà de l'état de nature.

« Il est vrai que M. de Condillac paraît n'avoir posé ce fondement que pour en venir au langage d'action, et arriver par degrés aux curieuses et savantes observations qu'il nous a données sur la déclamation et les gestes des anciens, sur la musique, la prosodie, et sur l'origine de la poésie. Mais comme c'est sur le langage d'action qu'il fonde l'origine de la parole, il est toujours constant que c'est sur des connaissances impossibles à concevoir dans l'état de pure nature, et sur un sentiment de compassion encore plus incroyable, qu'il bâtit tout l'édifice de la formation des langues.

« Il est aisé de sentir qu'en admettant sans examen ces principes arbitraires, vous êtes rapidement conduits où l'auteur veut vous mener, et qu'après avoir perdu ces principes de vue, tout ce que vous dit un philosophe ingénieux et méthodique vous paraît de la dernière évidence. C'est ce qui arrive particulièrement en lisant ce que M. l'abbé de Condillac dit sur la formation des mots. (Seconde partie, chap. 9.) Mais encore ne peut-il point, dans cet article, s'empêcher de donner dans l'erreur commune à tous les philosophes, qui veulent que l'invention du langage soit le fruit de conventions faites entre les hommes. *Pour comprendre*, dit-il, *comment les hommes convinrent entre eux du sens des premiers mots qu'ils voulurent mettre en usage, il suffit*, etc. Je n'irai pas plus avant dans l'examen des opinions de M. de Condillac. Je marcherais trop vite si je le suivais. Il est parti des connaissances qu'il avait et de celles de ses lecteurs. Pour moi, je prétends ne suivre que la marche de la nature, qui sûrement n'a pas été aussi vite que la font aller tous les philosophes.

« M. Rousseau paraissait d'abord avoir senti combien il était peu naturel d'attribuer la formation des langues à une invention réfléchie et au consentement raisonné des premiers hommes. Il observe très-bien (page 49 de son *Discours sur l'inégalité*, etc.) que, *si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole.* Mais il se fait tout de suite des difficultés qui le portent à dire qu'à peine *peut-on trouver des conjectures supportables sur la naissance de cet art de communiquer ses pensées et d'établir un commerce entre les esprits.* Ensuite il tombe dans le sentiment de M. l'abbé de Condillac, et trouve, comme ce philosophe, le premier langage de l'homme dans le cri de la nature. Et tout ce qu'il dit là-dessus est très-bon pour la situation militante où il a voulu supposer le premier état de société. Enfin il revient au commun sentiment des philosophes, et veut que les hommes, *après avoir exprimé les objets visibles et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouïe par des sons imitatifs*, se soient enfin avisés de substituer à ce langage *les articulations de la voix, qui, sans avoir le même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les représenter toutes comme signes institués ; substitution*, ajoute ce philosophe, *qui ne peut se faire que* D'UN COMMUN CONSENTEMENT, *et d'une manière assez diffi-*

cile à pratiquer pour des hommes dont les organes grossiers n'avaient encore aucun exercice, et plus difficile encore à concevoir en elle-même, puisque cet accord unanime dut être motivé, et que la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole.

« Dans ce passage, M. Rousseau enchérit encore sur l'opinion de M. l'abbé de Condillac par rapport à la convention que ce dernier a supposée nécessaire pour l'invention du langage, puisque M. Rousseau n'admet pas seulement cette convention, mais qu'il veut encore qu'elle ait été motivée et faite dans un seul âge d'hommes. Je dis dans un seul âge d'hommes, parce qu'en supposant avec cet auteur que le défaut d'exercice eût rendu grossiers les organes de la parole chez les premiers hommes adultes, cette grossièreté n'aurait pas passé jusqu'à leurs enfants, qui, aussi bien disposés par la nature que le sont les nôtres, auraient, par la douceur et la flexibilité de leurs organes, corrigé ce qu'il y aurait eu de dur dans le langage de convention qu'ils auraient entendu et appris. La grossièreté des organes ne pouvait donc être un obstacle à la formation des langues, que pour les individus mêmes qui convinrent de son invention, et cette invention fut donc elle-même l'ouvrage d'un seul âge d'homme. Mais au fond M. Rousseau n'était pas bien persuadé de la réalité du consentement raisonné et motivé des premiers inventeurs du langage. Il en revient, comme nous venons de voir, à dire que *la parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la parole.*

« Il aurait été bien à désirer qu'un homme aussi habile à développer les principes qu'il se fait ou qu'il adopte eût voulu faire de cette dernière proposition la base de ses recherches sur la formation du langage, et qu'il eût poussé ces recherches aussi loin que la matière l'exigerait : on aurait eu quelque chose de plus lumineux et de plus approfondi de tout ce qui a été dit jusqu'à présent. Mais ici, comme dans bien d'autres endroits de ses ouvrages, M. Rousseau a abandonné le chemin que lui indiquaient ses propres lumières, pour suivre les routes battues.

« Au reste, les deux philosophes dont je viens de parler ne sont pas ceux qui me paraissent avoir le plus donné dans l'opinion que le langage est le fruit d'une convention, et conséquemment le résultat d'idées antérieures à son institution. On voit même, en les lisant avec une certaine attention, qu'ils ne posent ce fondement que d'une main tremblante, et qu'ils voudraient avoir pu trouver quelque chose de plus solide. Mais voici un célèbre géomètre, bien moins circonspect et bien plus décidé que MM. de Condillac et Rousseau : c'est feu M. de Maupertuis. Il ne s'est pas seulement persuadé qu'un être tel que l'homme, capable de parvenir aux sublimes spéculations et aux profondes découvertes de la géométrie, devait être doué du talent de penser avant que de parler : il a cru encore que cet être pouvait se faire arbitrairement un plan d'idées toutes différentes des nôtres. Voici ses paroles : *On trouve des langues, surtout chez les peuples fort éloignés, qui semblent avoir été formées sur des plans d'idées si différentes des nôtres, qu'on ne peut presque pas traduire dans nos langues ce qui a été une fois exprimé dans celles-là. Ce serait,* ajoute cet auteur, *de la comparaison de ces langues avec les autres, qu'un esprit philosophique pourrait tirer beaucoup d'utilité.* (*Œuvres de Maupertuis*; Lyon, 1756, t. Iᵉʳ, art. 2 des *Réflexions philosophiques sur l'origine des langues.*)

« Assurément, si M. de Maupertuis eût eu cet esprit philosophique dont il parle, il n'aurait jamais pensé que la difficulté de rendre dans les langues connues le sens d'expressions totalement étrangères à ces langues supposât des plans d'idées différentes des nôtres. Il aurait vu, au contraire, que rien n'est plus éloigné de la simple raison que cette imagination d'un plan d'idées antérieur à l'invention du langage; et la connaissance des langues que nous avons apprises par les ouvrages des anciens les plus savants et les plus éloquents l'aurait convaincu qu'il n'y a jamais eu, dans quelque temps et chez quelque peuple que ce soit, d'autres idées que celles que peuvent avoir tous les hommes, parce qu'elles sont toutes l'effet de la même organisation et le résultat des mêmes perceptions, ou du moins l'effet de la même faculté de percevoir. Il aurait vu que, s'il se trouve dans toutes les langues des mots et des phrases en quelque sorte intraductibles dans toute autre langue, cette difficulté ne vient point de la singularité réelle des idées exprimées, ni de ce qu'elles sont si absolument particulières aux hommes qui se sont servis de ces expressions, qu'elles deviennent incommunicables à toute autre espèce d'hommes, mais de ce que ces idées, par leur analogie au génie de ces hommes et à celui de leur langue, ou à des opinions et à des usages qui nous sont inconnus, ne peuvent nous être communiquées faute de véhicules nécessaires pour les faire passer dans notre intelligence. En un mot, avec un peu de philosophie, M. de Maupertuis aurait reconnu que, ne pouvant y avoir des hommes qui eussent d'autres sens, d'autres facultés que les nôtres, il ne pouvait non plus y en avoir qui eussent des idées étrangères et supérieures à ces sens et à ces facultés : ce qu'il faudrait cependant supposer pour attendre des lumières, telles que M. de Maupertuis les désirait, de la comparaison entre elles des langues les plus étrangères, et de la comparaison de ces mêmes langues avec les langues connues.

« Je suis très-éloigné de croire qu'après la simple invention des signes, les idées des premiers inventeurs se soient bientôt combinées les unes avec les autres (*Loc. cit.*, art. 4); qu'elles se soient en même temps multipliées, et qu'on ait aussi multiplié les mots, souvent même au delà des idées. Il est visible qu'ici M. de Maupertuis met d'a

bord les effets avant les causes, et qu'ensuite il avance une proposition fausse, en disant que les inventeurs du langage ont souvent multiplié les mots au delà des idées.

« Il est en effet certain que l'esprit humain n'a jamais pu connaître et combiner que des objets fixes et déterminés, ou des modifications de ces objets. Il est aussi certain qu'il n'y a que les mots qui puissent distinguer, fixer et déterminer les idées, ainsi que leurs modifications, de sorte que, supposer la combinaison et la multiplication des idées avant l'invention des mots qui les font distinguer, qui les fixent et les déterminent, c'est mettre l'effet avant la cause; c'est avoir une opinion que le seul respect qu'on doit à la mémoire d'un homme célèbre empêche de qualifier comme elle le mériterait.

« Et quant à cette autre opinion où était M. de Maupertuis que, dans l'invention du langage, on a multiplié les mots au delà des idées, elle n'est pas moins extraordinaire, à moins que cet auteur n'ait voulu parler des mots ou particules qui, n'exprimant par elles-mêmes aucune idée, servent seulement à lier les mots ou les propositions qui expriment les idées. Mais ce n'est pas dans la première invention du langage qu'on peut supposer ces particules; et en tout cas, M. de Maupertuis aurait toujours abusé des termes.

« C'est quelque chose de bien curieux que d'entendre cet auteur se plaindre de ce que à peine nous sommes nés (*Ibid.*), *que nous entendons répéter une infinité de mots qui expriment plutôt les préjugés de ceux qui nous environnent que les premières idées qui naissent dans notre esprit; que nous retenons ces mots; que nous leur attachons des idées confuses, et que voilà notre provision faite pour le reste de notre vie, sans que le plus souvent nous nous soyons avisés d'approfondir la vraie valeur de ces mots, ni la sûreté des connaissances qu'ils peuvent nous procurer, ou nous faire croire que nous possédons.* Ces inconvénients furent sans doute bien fâcheux pour un homme comme M. de Maupertuis, qui sans cela n'aurait pas perdu totalement *le souvenir de ses premières idées, de l'étonnement que lui causa la vue des objets lorsqu'il ouvrit les jeux pour la première fois, et des premiers jugements qu'il porta dans cet âge où son âme, plus vide d'idées, lui aurait été plus facile à connaître* qu'elle ne l'était lorsqu'il écrivait toutes ces belles choses, *parce qu'elle était, pour ainsi dire, plus elle-même*, etc. (*Loc. cit.*, art. 6.) Mais pour tout autre être raisonnable, le malheur n'est pas si grand. Les hommes de cette dernière espèce, qui assurément ne comptent point avoir été philosophes dès en ouvrant les jeux, sont fort contents qu'on ait accéléré le développement de leurs facultés, en leur apprenant des mots qui, sans expliquer l'essence inconnue des choses, leur donnaient par degrés assez de connaissances sur l'existence de ces choses, sur leurs modifications et sur leurs rapports avec eux, pour en faire usage suivant leurs besoins et leurs goûts, et pour ne pas les confondre les unes avec les autres.

« Les philosophes, surtout, ne s'imagineront jamais qu'il puisse naître dans notre esprit des idées indépendantes des mots, ni que les premiers mots que nous apprenons ne servent qu'à exprimer les préjugés de ceux qui nous environnent dans notre enfance. Ils verront, au contraire, que ces mots leur ont été extrêmement utiles pour dénommer successivement et proportionnément à leurs besoins, les choses et leurs qualités, d'une manière à les fixer et à les attacher dans leur cerveau, en sorte que, se rappelant les mots à propos du besoin qu'ils avaient des choses, ils pouvaient se servir des uns pour se procurer les autres. D'ailleurs, ces philosophes savent très-bien que ce n'est pas dans les mots, et surtout dans ceux que nous apprenons dans l'enfance, que se trouvent les préjugés, mais dans les jugements abstraits que nous portons des choses lorsque, après avoir appris une infinité de mots, et multiplié nos idées par leur moyen, nous venons à combiner ces idées, et à nous faire des règles et des principes sur des choses qui n'ont d'autre modèle sensible que nos propres idées, et qui sont au-dessus, comme au delà de nos besoins naturels.

« Mais M. de Maupertuis était bien éloigné de penser que nous eussions besoin de mots pour former des idées; et comme si ce n'avait pas été assez de ce que nous venons de rapporter de son opinion sur cette partie, il va jusqu'à s'imaginer qu'un homme à qui le sommeil aurait fait oublier toutes ses perceptions et tous les raisonnements qu'il avait faits, mais qui aurait conservé les facultés d'apercevoir et de raisonner, viendrait de lui-même facilement à bout de fixer et de distinguer ses idées par des signes. Et voici comment cet homme s'y prendrait: supposons que sa première perception eût été, par exemple, *celle qu'il éprouvait lorsqu'il disait: Je vois un arbre; qu'ensuite il eût la même perception qu'il avait lorsqu'il disait: Je vois un cheval. Dès que cet homme*, dit M. de Maupertuis, *recevrait ces perceptions, il verrait aussitôt que l'une n'est pas l'autre, et il chercherait à les distinguer. Et comme il n'aurait pas de langage formé, il les distinguerait par quelques marques, et pourrait se contenter de ces expressions A et B pour les mêmes choses qu'il entendait lorsqu'il disait: Je vois un arbre, je vois un cheval. Recevant ensuite de nouvelles perceptions, il pourrait les distinguer toutes de la même sorte, et lorsqu'il dirait, par exemple, R, il entendrait la même chose qu'il entendait lorsqu'il disait: Je vois la mer.*

« Cet auteur ingénieux, mais qui, comme bien d'autres, ne voyait point clair dans cette matière, a cru qu'en sauvant la faculté de raisonner de l'oubli de toutes les autres connaissances, il n'y avait rien de plus naturel que les opérations qu'il fait faire à son homme. Mais il aurait été bien embarrassé si quelqu'un lui eût demandé ce qu'il entendait par cette faculté de raisonner. Obligé d'ap-

profondir les termes, peut-être aurait-il reconnu, malgré lui-même, que si, dans l'usage ordinaire des philosophes, ces termes exprimaient l'attention, la réflexion et le jugement, dans l'exacte vérité ils ne signifiaient que la puissance passive d'acquérir ces qualités par le moyen du langage. Alors M. de Maupertuis aurait senti que son homme hypothétique, ayant oublié toutes ses perceptions, tous ses raisonnements, il avait aussi perdu la faculté active de former un dessein, tel que celui de vouloir distinguer ses perceptions par des marques quelconques. Il aurait ensuite reconnu la distance immense qu'il y a entre les simples perceptions d'un arbre, d'un cheval et de la mer, et cette opération de l'esprit et du langage par laquelle on dit, JE VOIS UN ARBRE, JE VOIS UN CHEVAL, JE VOIS LA MER. Il aurait vu, en un mot, que la supposition d'un homme qui, après avoir perdu tous les moyens de fixer et de distinguer ses idées, chercherait à désigner et à arranger ses premières perceptions, n'est guère moins plaisante que cette polissonnerie de parade où Arlequin feignant d'être mort d'un coup de fusil, et continuant cependant de parler, répond à celui qui le lui fait remarquer, qu'avant de mourir il s'est réservé l'usage de la parole.

« Mais, après tout, que pouvait-on attendre sur cette matière, d'un observateur qui était inquiet de savoir si les différences extrêmes (*Lettre sur les progrès des sciences*, tome II, page 378) qu'on trouve aujourd'hui dans les manières de s'exprimer, viennent des altérations que chaque père de famille a introduites dans une langue d'abord commune à tous, ou si ces manières de s'exprimer ont d'abord été différentes? qui croyait qu'on pourrait trouver de grandes lumières sur cette question dans la langue que se feraient deux ou trois enfants élevés ensemble dès le plus bas âge, sans aucun commerce avec les autres hommes, quelque bornée que fût cette langue ; qui regardait comme une chose très essentielle d'observer si cette nouvelle langue ressemblerait à quelqu'une de celles qu'on parle aujourd'hui, et de voir avec laquelle de ces langues elle aurait le plus de conformité ; qui désirait encore que l'on formât plusieurs sociétés pareilles d'enfants de différentes nations dont les pères parlassent les langues les plus différentes, parce qu'à son avis la naissance est déjà une espèce d'éducation ; qui enfin portait l'aveuglement sur cette matière au point de s'imaginer que cette expérience ne se bornerait pas à nous instruire sur l'origine des langues, mais qu'elle pourrait encore nous apprendre bien d'autres choses sur l'origine des idées mêmes, et sur les notions fondamentales de l'esprit humain. Ce géomètre ne s'apercevait pas de ce que peut voir tout homme éclairé des simples lumières du bon sens, que le langage est une chose purement accidentelle, tant pour le fond que pour la diversité ; que, sans recourir à des expériences à peu près impossibles, il y a dans la différence extrême qui se trouve entre les langues des peuples qui ne se sont jamais connus, qui n'ont jamais eu les moindres rapports ensemble, la preuve la plus complète de l'inutilité de ces expériences, puisque l'on peut faire, dans la comparaison de ces langues, des recherches beaucoup plus étendues que celles qu'offrirait le langage trouvé par deux ou trois enfants isolés, ou par plusieurs sociétés de deux ou trois enfants de cette espèce. Il ne fallait pas moins que l'opinion très-singulière où était M. de Maupertuis qu'il était possible de trouver des idées indépendantes de toute espèce de langage, et absolument étrangères à toutes nos connaissances, pour le porter à s'imaginer que des langages tout fraîchement inventés, et entièrement différents de tous les langages connus ou possibles à connaître, lui fourniraient des idées de cette espèce. Il ne s'aperçoit pas que s'il eût pu y avoir de ces sortes d'idées, on n'aurait jamais pu les lui communiquer, faute de moyens propres ; attendu que pour que nous puissions recevoir une nouvelle idée quelconque, il faut qu'elle entre dans notre cerveau par analogie avec les idées que nous avons déjà, et par des termes équivalents à ceux dans lesquels cette idée nous est présentée. Mais dès là qu'une idée aura de l'analogie avec nos autres idées, et que nous pourrons la fixer par des termes équivalents à ceux dans lesquels elle aura été originairement conçue, elle cessera d'être de l'espèce de celles que M. de Maupertuis voulait que l'on cherchât par des moyens aussi bizarres que difficiles à mettre en pratique. Les philosophes, qui n'ont pas même besoin de l'être pour sentir toute l'illusion des vues de M. de Maupertuis, ne s'amuseront jamais à chercher dans la comparaison des langues les plus étrangères, et, si l'on veut, les plus originelles, des idées indépendantes de tout langage : et, loin de croire qu'on puisse trouver de telles idées dans certaines langues existantes ou à exister, ils seront en état d'affirmer, sans sortir de leur cabinet, qu'essentiellement parlant, il n'y a qu'une sorte de langage, puisqu'en quelque langue que ce soit on ne peut exprimer que ce qu'on voit et ce qu'on sent, et cela dans l'étendue bornée de nos facultés, qui sont, pour le fond, les mêmes dans tous les hommes organisés selon les lois générales de la nature ; de sorte qu'absolument parlant, c'est la chose du monde la plus inutile que de chercher à pénétrer le sens des langues différentes de la nôtre ; et que, quand la vie d'un homme suffirait pour les apprendre toutes (174), tant de langues réunies dans notre cerveau ne nous offriraient pas plus de connaissances réelles et utiles, que celles que nous pouvons facilement acquérir par le moyen de notre langue maternelle. Les

(174) Si l'on fait attention que ce n'est pas aux hommes qui ont su un plus grand nombre de langues que nous devons le plus de lumières philosophiques, on conviendra facilement de la vérité de ce que je dis ici.

recherches proposées par M. de Maupertuis sont donc de pures visions, et l'on peut hardiment les mettre dans la classe que mérite cette autre idée où était ce géomètre, que peut-être on ferait bien des découvertes sur cette merveilleuse union de l'âme et du corps, si l'on osait, comme il le désirait humainement, en aller chercher les liens dans le cerveau d'un criminel vivant (175).

« On me reprochera peut-être d'avoir perdu trop de temps à combattre les chimères de M. de Maupertuis. Mais on ne trouvera pas ce temps tout à fait mal employé, si l'on prend la peine de faire attention que ces chimères n'en sont pas pour tout le monde ; que d'ailleurs, quelles que soient les opinions d'un homme célèbre, elles méritent les honneurs de la critique ; et qu'enfin les raisons que j'ai employées contre cet auteur serviront toujours, si elles sont bonnes, à établir les principes de ce que j'ai à dire sur la formation du langage.

« M. l'abbé Pluche, dans sa ***Mécanique des langues***, pense que la parole a été donnée à l'homme pour exprimer ses pensées. Il met donc, comme M. de Maupertuis, les pensées avant la parole. Mais, plus circonspect et moins curieux que ce géomètre, il prévient toutes les difficultés en disant que ce n'est aucun homme, mais Dieu seul qui a été notre premier maître de langue. Et il a raison, pour moi et pour bien d'autres. L'autorité sur laquelle sa proposition est appuyée est trop certaine et trop respectable pour qu'on puisse la révoquer en doute. »

Nous ne doutons pas que le lecteur ne trouve, comme nous, cet article fort remarquable pour un auteur du XVIIIe siècle.

MONTAIGNE.

« L'ouïe et le parler se tiennent ensemble d'une cousture naturelle : en façon, que ce que nous parlons, il faut que nous le parlions premièrement à nous, et que nous le facions sonner au dedans à nos oreilles, auant que de l'enuoyer aux étrangères. » (***Essais de Michel de Montaigne***, livre II, p. 400 [1604].)

M. AUGUSTE NICOLAS.

« L'origine de la parole humaine est absolument inexplicable sans une première révélation.

« Fixons notre attention sur ce point intéressant.

« Qu'est-ce que la parole? C'est évidemment l'expression sensible et comme le corps de la pensée. La pensée doit donc préexister à la parole. Il faut savoir déjà penser pour pouvoir parler ; en un mot, ceux qui ont parlé les premiers, s'ils ont été les inventeurs de leur parole, n'ont pu l'être qu'à l'aide et à l'impulsion de la pensée. Ceci est incontestable.

« Mais cette pensée, qui a dû présider à l'invention de la parole, qu'est-elle elle-même, sinon une *parole* intérieure de l'esprit avec lui-même? Et si cela est, comment a-t-on pu penser, si on ne savait déjà parler? La parole aurait donc précédé la pensée? Mais nous venons de voir que l'invention de la parole est inexplicable elle-même sans le secours et la préexistence de la pensée ;—cercle fatal dans lequel l'humanité aurait été enfermée, d'où on ne conçoit pas qu'elle aurait pu sortir autrement que comme l'enfant en sort tous les jours, en recevant tout à la fois la parole et le mouvement de la pensée d'une autorité amie, antérieure à lui.

« Cette conséquence est inévitable, s'il est vrai que la pensée, sans le secours de laquelle on ne peut concevoir l'invention de la parole, ne peut se concevoir elle-même sans le secours d'une parole préexistante ou seulement coexistante.

« Tout dépend donc de ce point ; c'est lui qu'il importe de bien éprouver.

« Or les impressions que les objets sensibles font sur nous ne laissent dans notre esprit que des images, des sensations. Par l'opération de la pensée, nous nous donnons ensuite conscience de ces images, de ces sensations ; nous réfléchissons sur elles, nous les comparons, les analysons, les qualifions ; nous en déduisons les conséquences affirmatives ou négatives, nous délibérons sur le tout enfin, et nous prononçons. Voilà le mécanisme de la pensée. Mais, pour réfléchir, pour analyser, pour déduire, pour délibérer, pour conclure, pour penser, en un mot, il faut bien nécessairement que l'intelligence ait à son propre service un vocabulaire pour appeler, différencier et retenir devant elle les sujets et les éléments si divers de ses opérations. La pensée est un compte rendu de l'esprit à lui-même. Dans l'action de la pensée il semble que nous dédoublons nos facultés, pour faire fonctionner chacune dans la sphère de son attribution, que nous les convoquons pour entrer en conseil privé avec nous-mêmes ; mais pour cela il faut qu'elles se correspondent par des signes intérieurs et convenus, comme nous le faisons au dehors avec les autres hommes, sans quoi elles demeureraient dans une inertie perpétuelle ; et ce qui fait qu'il n'y a pas de pensée sans monologue, c'est que le monologue, en ce cas, n'est qu'un colloque entre nos facultés. Aussi, dans la préoccupation de la pensée, nous nous surprenons quelquefois nous parlant au pluriel, ou bien à la troisième personne, comme s'il y avait en nous plusieurs individualités. Mystérieux abîme de l'âme où nous sentons à la fois la simplicité de sa nature dans la diversité de ses facultés, et la diversité de ses facultés dans la simplicité de sa nature, et qui, par cette analogie avec ce que la religion nous enseigne de la trinité des personnes en un seul Dieu, semble vérifier cette grande parole du Créateur dans la Genèse : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ! »

(175) Ne taxerait-on pas de barbarie M. de Maupertuis, si on ne lui eût pas connu un caractère fort différent ?

« Mais ramenons cette considération, trop hardie peut-être pour le moment, à des proportions plus simples. Toujours est-il, — et c'est un fait qui tombe sous notre regard interne et que nous pouvons vérifier à chaque instant, — qu'il est impossible de nous rendre compte d'une seule idée, sans le secours de cette parole intérieure dont je viens de parler. Descartes a beau faire table rase dans son entendement, et vouloir se persuader qu'il a vidé son esprit de tout ce qu'il avait appris pour ne devoir plus ses connaissances qu'à lui-même, son premier acte d'indépendance et de découverte après cela, *Je pense, donc je suis*, n'est qu'un emprunt fait à la parole de sa nourrice, sans laquelle il n'aurait jamais su se donner conscience de la *pensée* ni de *l'être*.

« C'est là ce qui faisait proférer à M. de Bonald ce célèbre axiome, qu'*il faut penser sa parole avant de parler sa pensée* (176); à Platon, que la pensée est *le discours que l'esprit se tient à lui-même* (Plato, *in Theæt.*, Op., t. II, p. 150-151) ; voilà pourquoi encore les Hébreux avaient donné à l'homme le nom d'*âme parlante;* pourquoi le λόγος des Grecs voulait dire indifféremment *parole* ou *pensée*. Chez les Latins aussi, l'action de l'intelligence, *intelligere* INTUS LEGERE, ne signifiait autre chose que l'action de l'âme lisant en elle-même l'expression de sa pensée. Et enfin, dans la langue éminemment philosophique de l'Evangile, la *pensée* éternelle et par essence, d'où dérive la lumière qui éclaire tout homme aux portes de ce monde, est appelée *la parole*, rien que *la parole*, le VERBE; comme si la pensée était si essentiellement parlante, que la plus haute expression de sa puissance fût de s'absorber entièrement dans la parole, et d'être plutôt *parole* que *pensée*. Au surplus, une expérience vulgaire va achever de rendre cette vérité palpable pour tout le monde : quand nous parlons dans une langue étrangère, qu'arrive-t-il? C'est que avant d'exprimer au dehors notre pensée dans cette langue étrangère, nous nous la formulons à nous-mêmes dans notre langue maternelle, puis nous la traduisons dans l'autre. Avec quelle rapidité que cela se fasse, le phénomène de ce double langage successif a toujours lieu. On pense en français, je suppose, et on parle en anglais : preuve évidente de la nécessité d'une parole pour le mouvement de la pensée.

« N'insistons plus sur ce fait, et concluons qu'il a fallu savoir s'adresser la parole pour pouvoir penser, comme il a fallu savoir penser pour pouvoir adresser la parole aux autres : cercle vicieux, comme nous le disions, duquel le genre humain ne serait jamais sorti, et qui implique nécessairement pour l'homme le fait primitif de l'audition d'une parole suprême dont les premières pensées ont dû être les échos. Si la pensée a dû précéder la parole et a été nécessaire pour son invention, de son côté, la pensée a eu besoin, pour débuter elle-même, d'une parole toute faite, sans laquelle elle n'aurait jamais fait un pas, et qui a été pour elle comme un premier moule dans lequel elle s'est formée, pour mouler ensuite elle-même le langage extérieur et sensible qui devait lui servir d'expression.

« J.-J. Rousseau, cet intraitable déiste qui s'est tant efforcé de faire la part de Dieu aussi petite, aussi nulle que possible dans les destinées de la raison humaine, et pour qui le mot *révélation* était comme un blasphème à la nature, a été conduit cependant, par la force de la logique toute seule, à confesser que l'origine du langage est inexplicable sans une première révélation. Dans son célèbre discours *sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il pose ainsi le problème et son insolubilité naturelle : *Si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole : et quand on comprendrait comment les sons de la voix ont été pris pour les interprètes conventionnels de nos idées, il resterait toujours à savoir quels ont pu être les interprètes mêmes de cette convention pour les idées qui, n'ayant point un objet sensible, ne pourraient s'indiquer ni par le geste ni par la voix ; de sorte « qu'à peine peut-on former des conjectures supportables » sur la naissance de cet art de communiquer ses pensées et d'établir un commerce entre les esprits.*

« Cette opinion de Rousseau est d'autant plus remarquable, qu'elle est tout à fait désintéressée, car elle ne rentrait nullement dans le système de son discours; et la réserve vraiment philosophique qui la distingue contraste avec l'habitude et le besoin, pour cet esprit inventif, de se rendre raison de tout. Ici il confesse que l'origine du langage est humainement inconcevable. Il ne lui convenait pas d'aller plus loin, il se serait perdu dans l'opinion de son temps, et il aurait compromis la position hardie et paradoxale qu'il prenait dans son discours, s'il se fût oublié jusqu'à laisser sortir de sa plume cette vérité de catéchisme, qu'au commencement le Créateur a parlé à sa créature. Cependant c'est bien là le fond de la pensée de Rousseau; car, dans un autre écrit plus modeste qu'il publia plus tard, *sur l'origine des langues*, se retrouvant en face du même problème, il osa émettre la vraie solution, en se cachant toutefois encore sous la robe du P. Lami : *Dans toutes les langues*, dit-il, *les exclamations les plus vives sont inarticulées; les gémissements sont de simples voix ; les muets, c'est-à-dire les sourds, ne poussent que des sons inarticulés: Le P. Lami ne conçoit pas même que les hommes eneussent pu jamais inventer d'autres, si Dieu ne leur eût expressément appris à parler.* » (*Essai sur l'origine des langues*, chap. 4.)

« Il n'y a pas, en effet, d'autre issue à ce labyrinthe de l'origine de la parole : il n'y en a

(176) Le grand nom de M. de Bonald appelle ici un tribut d'honneur et de louange ; la doctrine que j'expose n'a été nettement précisée et popularisée que par lui.

pas d'autre non plus, comme nous l'avons vu, à celui de l'origine de la vérité sur la terre. Quelques tours ou détours qu'on fasse, il faut toujours en venir là. Ces deux problèmes rentrent même jusqu'à un certain point l'un dans l'autre pour désespérer l'esprit humain lorsqu'il ne veut pas accepter la clef que lui présente la foi pour en sortir, qui est aussi celle que lui présente en définitive la pure raison. »

CH. NODIER.

Le brillant Ch. Nodier, dans ses *Notions de linguistique*, a cru devoir aborder, lui aussi, la question de l'origine du langage, mais après avoir avoué hautement qu'il croyait que la parole avait été donnée à l'homme (177). Nous laisserons à l'éloquent auteur du *Tableau de l'univers*, M. Daniélo, le soin de lui répondre.

Ch. Nodier suppose que le langage du premier homme a dû être *comme celui des animaux, qui ne rencontrent que par hasard dans leurs meuglements, dans leurs mugissements, dans leurs bêlements, dans leurs roucoulements, dans leurs sifflements, des consonnances mal articulées.*

« C'est ce que je nie, répond M. Daniélo, par la très-simple raison que les organes de la voix de l'homme et des animaux diffèrent, par la raison que le hautbois ne donne pas le même son que la trompette, la flûte que le cornet à bouquin, et la clarinette que la grosse caisse. Il faut respecter la nature.

« Vous l'avez dit vous-même et dans un style fait pour orner la vérité, bien mieux que pour embellir le tombeau d'erreurs caduques.

« *Outre sa construction sublime* (de l'organe de la voix) *et à jamais désespérante pour tous les facteurs d'un instrument à touches, à cordes et à vent, l'homme avait dans les poumons un soufflet intelligent et sensible, dans ses lèvres un limbe épanoui, mobile, extensible, rétractile, qui jette le son, qui l'assouplit, qui le contraint, qui le voile, qui l'éteint; dans sa langue, un marteau souple, flexible, onduleux, qui se replie, qui s'accourcit, qui s'étend, qui se meut et qui s'interpose entre ses valves, selon qu'il convient de retenir ou d'épancher la voix, qui attaque ses touches avec âpreté ou qui les effleure avec mollesse; dans ses dents, un clavier ferme, aigu, strident; à son palais, un tympan grave et sonore.*

« Puisque l'homme est doué d'un organe vocal si riche et si varié, qui le met au-dessus de toute comparaison et même de toute imitation mécanique, le mécanicien fût-il un grand artiste au milieu d'une grande civilisation, pourquoi voudrions-nous le rabaisser au niveau des *meuglements*, des *bêlements*? etc. Pourquoi surtout ces bêlements d'animaux étaient-ils déjà complets alors, et restent-ils les mêmes aujourd'hui, tandis que l'organe humain était alors incomplet, méconnaissable, et se montre si supérieur maintenant? Selon vous aussi, l'homme ne serait donc au-dessus de la bête qu'après avoir été au-dessous d'elle; qu'en dites-vous, monsieur Nodier? qu'en dites-vous, homme d'esprit, de bon sens et de bonne foi?

« Suivons notre examen :

« *Comme ce langage imparfait*, continue l'auteur, *n'exprime d'abord que l'élan d'un désir, l'instinct d'un appétit, le besoin, l'épouvante ou la colère, il s'est conservé chez tous les peuples dans la simplicité naturelle de ses premiers éléments, sous le nom d'exclamation et d'interjection, et il est resté immobile et universel à travers toutes les révolutions des idiomes et des dictionnaires, pour marquer le passage de l'état de simple animation à l'état d'intelligence. En effet, dès cette première époque, et sans autres ressources que la voyelle ou le cri, l'homme s'éleva, « chose étrange, » par la puissance de la pensée, aux idées d'admiration, de vénération, de prescience contemplative, de spiritualisme, d'adoration et de culte, qui impriment seules à son espèce le sceau d'une grande destinée.*

« Chose *étrange*, en vérité, que de si bas l'homme ait pu tout à coup monter si haut? Condillac va moins vite, et Dupuis nous donne des siècles pour nous créer toutes ces abstractions chimériques de *conscience*, de *prescience*, de *spiritualisme*, d'*adoration* et de *culte*, qui, selon lui, toujours logique, toujours conséquent à lui-même, sont un *fléau de notre espèce*, puisqu'ils sont un abus de nos facultés, facultés uniquement matérielles.

« Continuons :

« *Je le répète, l'homme était déjà parvenu jusqu'à Dieu avant de sortir de cet âge d'enfance sociale qu'on pourrait appeler « l'âge de la voyelle. » C'est avec de simples voyelles qu'ils composa ce grand nom, et c'est ainsi que ce nom subsiste encore dans toutes les langues de la première origine où il est écrit et proféré.*

« *La société dans ses langues a exprimé sa première perception avec les premiers instruments de son langage, des cris d'amour, d'enthousiasme et de joie.*

« Et quel pouvait donc être le sujet de l'enthousiasme et de la joie, deux sentiments très-moraux et très-affinés, dans un être si stupide et si matériel?

« *Voilà l'homme et ses premières acquisitions*, ajoute l'auteur; *reconnaissez sa nature et sa destinée.*

« A ces traits, c'est difficile.

« Il continue :

« *Nous avons pris l'homme au premier jour de la vie intelligente : il ne fait encore que vagir, et cependant déjà le monde est à lui, car il a compris Dieu.*

(177) « Je crois fermement que la parole a été donnée à l'homme, comme je le crois de toutes les facultés que la création a réparties entre toutes les créatures, parce que aucune créature ne peut se donner des facultés à elle-même. Tout ce que les êtres possèdent, ils l'ont reçu selon leur nature et leur destination. » (*Notions élémentaires de linguistique.*)

« Pour un début, c'est bien fort !

« Mais laissons aller le penseur, c'est son génie qui réclame contre sa métaphysique, c'est sa bonne foi, c'est son besoin de vérité qui l'entraîne à travers toutes ces contradictions.

« *Dieu était le plus primitif de tous les mots; il a précédé jusqu'au nom de père, ce qui le reporte étymologiquement à un âge de la parole où l'homme, nouvellement arrivé au milieu de la création, ne s'était connu d'autre père que Dieu lui-même. Il est contemporain du premier cri qui représente la pensée, de la première exclamation admirative qui se soit exhalée d'un cœur d'homme à la vue de la nature, des premières plaintes de la douleur qui se réfugie dans une miséricorde suprême; et, afin que vous n'en puissiez pas douter, il s'est conservé sous cette forme originelle dans la langue de tous les peuples, interjection immense, qui embrasse tous les sentiments, qui contient toutes les idées ! Pythagore lui-même, Pythagore, entendez-vous ? qui était la sagesse humaine tout entière* (c'est beaucoup trop dire), *Pythagore, presque divin, ne se croyait pas digne de nommer Dieu !* »

« Presque toutes ces dernières paroles sont, en elles-mêmes, aussi vraies qu'elles sont belles et louables; mais elles ne sont que plus contradictoires avec tout le reste du système. Le système, en effet, ne fait venir le cri que bien longtemps après la sensation, la pensée que bien longtemps après le cri, le mot que bien longtemps après la pensée, et par conséquent le nom et l'idée de Dieu, qui est le plus grand des noms et la plus haute des idées, que bien longtemps après toutes les autres idées et tous les autres noms. On croirait d'abord que ce sont là autant d'efforts pour rappeler au vrai chemin un bon esprit fourvoyé par mégarde ou par distraction; mais il faut bientôt renoncer à cette espérance, surtout quand on a lu ce qui suit :

« *Je vous propose de venir chercher nos premiers enseignements près du berceau de l'enfant qui essaye la première consonne; elle va « bondir de sa bouche aux baisers d'une mère. » Le bambin, le poupon, le marmot a trouvé « les trois labiales; » il bée, il baye, il balbutie, il bégaye, il babille, il blatère, il bêle, il bavarde, il braille, il boude, il bougonne sur une babiole, sur une bagatelle, sur une billevesée, sur une bêtise, sur un bébé, sur un bonbon, sur un bobo, sur le bilboquet pendu à l'étalage du bimbelotier. Il nomme sa mère, son père avec des mimologismes caressants; et quoiqu'il n'ait encore découvert que la simple touche des lèvres, l'âme se meut déjà dans les mots qu'il module au hasard. Ce Cadmus au maillot vient d'entrevoir un mystère aussi grand à lui seul que tout le reste de la création. Il parle sa pensée. Cet enfant, c'est l'homme à l'origine de la première langue de l'homme. C'est ainsi que les langues se sont faites, s'il y a quelque chose de clairement démontré dans leur histoire.*

« Je croirais volontiers à ce mode de formation des langues, si l'on me prouvait que le genre humain, ou du moins le premier homme, a été créé enfant, et non pas homme adulte, jouissant de tous ses membres, de tous ses organes, de toutes ses facultés. Mais en fut-il bien ainsi, et notre premier père sortit-il enfant des mains du Créateur ? Dans cette hypothèse, où était alors la mère *aux baisers de laquelle* devait *bondir la première consonne* de sa bouche de bambin ? Direz-vous qu'il peut s'en passer ? Mais d'où vient alors que jamais il ne s'en passe, et que, hélas ! il mourrait bien avant d'*avoir trouvé les trois labiales*, si, quand il est déposé ou délaissé sur la rue, la charité du public ne lui venait en aide ? Direz-vous que cette mère institutrice, ce sera Dieu même ou ses messagers ? Alors vous montez dans un système qui n'est plus le vôtre, et votre *Cadmus au maillot* n'aura plus besoin de chercher ni de trouver les *labiales*; elles lui seront soufflées mille et mille fois, par une nourrice, vous le savez, bavarde plus encore que son nourrisson; il en saura donc plus qu'il n'en pourra dire, et ses organes, comme ceux de tous les enfants, seront en retard sur son instruction; encore une fois, il n'aura donc rien trouvé, il aura reçu tout.

« Mais si vous supposez le premier homme venu au monde grand et muni de tous ses membres, de tous ses organes bien développés, ce qui est l'hypothèse la plus générale; et si, dans cet état, vous lui refusez la parole franche et nette, si vous l'assimilez à un *poupon*, à un *marmot* qui, vu la faiblesse de ses organes, ne peut que béer, bayer ou bégayer encore, vous sortez de la nature, et vous comparez deux êtres nullement identiques et nullement comparables. L'homme, vous dis-je, ne peut arriver muet, pas plus qu'il ne peut arriver enfant jusqu'à l'âge viril; pourquoi donc vouloir comparer les efforts de l'enfant de nos jours pour parler sa pensée aux efforts de l'homme primitif ? Les deux sujets et les deux suppositions différant si fort, les effets et leurs résultats ne peuvent se ressembler.

« C'est la manie, ou plutôt la nécessité des partisans de ce système de ne jamais prendre les choses comme la nature les donne, de les arracher violemment de leur place, de les transplanter dans des conditions où elles ne peuvent être, et d'en faire là le sujet de leurs hypothèses arbitraires et antinaturelles, aussi bien qu'antivraies, et antivraies parce qu'elles sont antinaturelles. Au reste, il ont raison, et ils y sont contraints; car, pour faire des systèmes contre nature, mieux vaut sortir au préalable de la nature.

« Comment pouvoir autrement supposer des enfants abandonnés, comme ceux de Condillac ? Est-ce ainsi que naissent les hommes, ainsi que se fondent les colonies et les peuples ? Quelle métropole, quelle famille avez-vous vue aller déposer ses enfants au désert ? Rentrez donc dans la nature, renfermez-vous dans ce qui est, dans le possible; et bientôt, mieux que nous, vous aurez fait justice de tous vos systèmes, et vous vous serez délivrés

de tous les tourments qu'ils vous donnent.

« Pour ce qui est de la révélation primitive, je sais que l'homme étant donné, l'homme a dû parler sans efforts et sans peine tout aussi bien que l'oiseau voler et chanter sans douleur, aussitôt que l'âge a suffisamment façonné les organes de l'un, les ailes et le gosier de l'autre; mais ce que je sais aussi, c'est que l'homme ne sachant rien qu'on ne lui ait appris, ou qu'il n'ait tiré par induction de ce qu'il savait, les commencements de son langage, de ses idées, de ses sciences, sont pour moi autant de mystères si on lui refuse une première nourrice, une nourrice créatrice et institutrice en même temps. Or, que ma mère ait été la mienne, je le sais; mais qui l'a été de l'aïeul de tous les aïeux et du père de tous les pères?

« Le hasard? — Bêtise qui ne satisfait personne, pas même ceux qui nous la jettent. Pourquoi le hasard, s'il se joue de la nature, n'a-t-il pas aussi civilisé le sauvage, blanchi les noirs, noirci les blancs, rendu philosophes les éléphants, les loups poëtes, fait parler les arbres et danser les rochers?

« Pourquoi voyons-nous que tout en ce monde suit des lois fixes et d'exactes proportions? Pourquoi parlons-nous de la parfaite symétrie des choses et de la grande harmonie de l'univers? Dans ce cas, il n'y a plus d'harmonie, tout est brisé, tout est détruit, tout flotte, rien ne marche; plus de but, et partant plus de principe. »

M. L'ABBÉ NOIROT.

« Sans un système de signes quelconques point d'idées possibles. Cette proposition, qui paraît un paradoxe, est une des plus importantes découvertes de la philosophie moderne, et toutes les écoles sont d'accord sur ce point. » (*Leçons de philosophie* professées au lycée de Lyon, *page* 182.)

LE RÉV. P. PERRONE.

Cum loquimur de facultate qua pollet humana ratio, Deum cognoscendi ejusque existentiam demonstrandi, eam significamus satis exercitam atque evolutam, quod fit ope societatis atque adminiculorum quæ in societate reperiuntur, quæque certe sibi comparare haud potest qui extra cæterorum hominum consortium nutritur et adolescit. Qui in silvis natus esset, illius exercitii et evolutionis defectu, non modo Dei notitiam, ut liberaliter etiam adversariis demus, sed neque cæterarum rerum ad vitæ cultum spectantium cognitionem et usum acquireret, quos nemo tamen dicet per solam rationem obtineri non posse. (*De locis theol.*, part. III, § 1, ad. 2; t. III, col. 1288, édit. MIGNE.)

PLATON.

« Pour moi je regarde comme une vérité évidente que les mots n'ont pu être imposés primitivement aux choses que par une puissance au-dessus de l'homme, et de là vient qu'ils sont si justes. » — Οἶμαι μὲν τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι,.... ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν. (*In Crat.*, *Op.* t. II, p. 343.)

Il fait dire à Socrate dans le *Théétète :* « J'entends par penser un discours que l'âme s'adresse à elle-même, λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται, sur les objets qu'elle considère... Il me paraît que l'âme, quand elle pense, ne fait autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant, φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα ;... Ainsi juger, selon moi, c'est parler, et le jugement est un discours prononcé, λόγον εἰρημένον, non à un autre ni de vive voix, mais en silence et à soi-même. »

L'ABBÉ PLUCHE.

« Ce n'est point l'art qui nous a donné un poumon et un entendement. Ce n'est pas non plus l'industrie humaine qui nous a pourvus de la parole. Il n'y avait encore ni logique ni grammaire, que chaque peuple, chaque société avait reçu de la nature l'usage de la parole, et conséquemment toutes les pièces qui sont essentielles à la parole pour peindre la pensée.

« Ce n'est donc aucun homme, mais Dieu seul qui a été notre premier maître de langue. C'est lui qui a porté l'intelligence humaine à attacher ses pensées et ses désirs à des sons qui s'envolent, mais qui les rendent sensibles comme eux. C'est Dieu qui a montré à l'homme l'art de mettre ces sons dans un ordre capable de lui rendre sa pensée présente à lui-même, et intelligible aux autres. C'est Dieu qui lui a montré à faire ensuite aux mêmes sons de très-légers changements pour ramener les mêmes objets sous des aspects nouveaux et dans des situations différentes. Un grand trait de la divinité des leçons qui nous sont communes à tous, c'est que tant de nations, dans la nécessité perpétuelle de parler de tout, non-seulement fassent usage de ces huit instruments du discours, et n'en emploient point d'autres, mais s'en servent avant de les connaître et de savoir comme il les faut ranger. La plupart des hommes passent leurs jours sans se douter seulement de la différence qui se trouve entre un nom et un verbe; sans savoir si ce qu'ils disent est de la prose plutôt que des vers.

« Il est encore bien étonnant qu'il ne se trouve communément aucun lien naturel, aucune conformité entre les sons ou les inflexions, et les choses signifiées; que cependant, par le simple arrangement de ces signes, arrangement inconnu pour l'ordinaire à celui qui parle et à ceux qui écoutent, on puisse faire entendre avec précision ce qui est devant nous, et ce qu'on montre au doigt; ce qui est absent et reculé dans le passé ou dans l'avenir; ce qui est même tellement intellectuel, qu'on ne peut lui donner la ressemblance d'aucune figure qui l'amène sous les yeux.

« L'œuvre de Dieu se reconnaît là : et de même que c'est sa volonté notoire, et non aucune législation humaine, qui a réglé partout la différence des animaux, la conformité de chaque espèce, l'uniformité des rapports de nos sens, le mariage, la propagation du genre humain, les devoirs mutuels de la société, les diverses facultés de les acquitter, le produit annuel de l'agriculture, la docilité des animaux domestiques, et les sup-

ports naturels qui, en se renouvelant tous les jours, perpétuent la société; Dieu ne se montre pas moins dans le présent qu'il nous a fait à tous de l'intelligence et de la parole par laquelle, sans en connaître l'ordre et l'artifice, nous nous communiquons sûrement nos pensées. Otez-vous au genre humain ou la pensée ou la parole? Les hommes comme les bêtes seront sans intérêt et sans lien : ce sera la même solitude.

« La première conséquence et le premier profit que nous pouvons tirer ici du présent de la parole, est de sentir que le dessein de Celui à qui nous la devons a été de rendre l'homme dépendant du secours de ses semblables, et de le mettre en état de les servir réciproquement.» (*La Mécanique des langues*, pages 4 et 12. Paris, 1751.)

M. BATTIER,

Professeur de philosophie à l'école de Pont-le-Voy.

Son excellent *Cours complet de philosophie* a pour base les principes de M. de Bonald, qu'il développe avec une nouvelle force d'argumentation.

« Il nous est impossible actuellement de penser sans parole. Le langage pour nous n'est pas simplement signe, mais phénomène de l'acte intellectuel. Nous ne pouvons parler notre pensée sans avoir d'abord pensé notre parole. L'idée ne se présente nettement à nous qu'avec le mot signe de l'idée : elle n'est claire, distincte, saisissable qu'à cette condition. Tant que nous n'avons pas le mot, tant que le signe verbal n'est pas venu, en se présentant à nous, déterminer la forme de notre idée, cette idée est si vague, si voilée, si obscure, qu'on peut dire qu'il n'y a pas proprement acte intellectuel. L'idée est tellement dépendante du terme qui la représente, elle est si fugitive, si indécise, tant qu'elle n'a pas été fixée dans notre esprit et comme dessinée par l'image du mot qui en est l'expression, qu'elle échappe à la réflexion elle-même, et reste comme perdue dans les ténèbres de la conscience. Que chacun de nous s'observe et s'étudie : n'est-il pas vrai que, soit que nous conversions avec nos semblables, soit que nous nous entretenions avec nous-même, notre pensée ne marche qu'à l'aide des mots, et qu'elle s'arrête aussitôt que les signes cessent de nous être présentés? La pensée et la parole sont tellement inséparables, que, dans les fortes préoccupations d'esprit, il nous arrive quelquefois de penser tout haut. Nous avons connu des personnes chez qui ces conversations intérieures, ces *a parte* indiscrets, étaient en quelque sorte habituels. Or, quelle différence y a-t-il entre penser tout bas et penser tout haut? C'est qu'il y a plus de réflexion dans le premier cas, et de spontanéité dans l'autre. Celui qui pense tout bas est plus maître de lui-même; celui qui pense tout haut oublie qu'il peut avoir des témoins, et laisse échapper son secret sans s'en douter. Mais l'un et l'autre pensent avec des mots. Seulement l'un se contente de les penser, l'autre les articule comme il les pense, et à mesure qu'il les pense. En un mot, point de pensée distinctement perçue par la conscience sans forme de la pensée, et la forme de la pensée, ce qui la révèle à notre esprit, c'est le terme, c'est la parole. »

M. L'ABBÉ RECEVEUR,

Professeur à la Sorbonne.

« L'abstraction est le procédé le plus ordinaire et le plus indispensable de l'intelligence humaine; car il n'est presque pas une chose, pas une idée dont nous puissions saisir à la fois toutes les qualités, tous les éléments, tous les rapports... L'esprit humain ne peut marcher qu'à l'aide de cette faculté ; sans l'abstraction, il serait arrêté dès son début; il n'aurait que des perceptions vagues et confuses, parce qu'il ne lui est pas possible de tout embrasser, et qu'il ne distinguerait rien. En effet, nous ne saurions fixer notre attention sur une foule d'objets à la fois, ni saisir en même temps tous leurs rapports, dès qu'ils sont un peu nombreux : c'est là un fait que la plus simple réflexion peut constater. Nous avons besoin, pour les concevoir nettement, de les envisager à part, et de faire successivement un grand nombre d'opérations intellectuelles : ce n'est que par ce moyen que nous pouvons découvrir dans chaque objet toutes ses propriétés, tous ses rapports, et former avec ces éléments la notion générale qui les résume. Or, tel est le but et l'effet de l'abstraction; et, de son côté, le terme abstrait devient indispensable pour fixer ce résultat : car les opérations diverses, les analyses et les rapprochements successifs d'où résulte l'idée abstraite dans sa forme synthétique, ne peuvent se faire simultanément, ni, une fois faits, se représenter à l'attention tout ensemble avec netteté et sans confusion; nous ne pourrions surtout nous en servir pour essayer d'autres combinaisons et faire de nouveaux rapprochements, si la pensée devait se porter toujours sur ces détails et ces éléments, plus que suffisants pour l'absorber tout entière. Il faut donc qu'un signe ou un mot vienne fixer et représenter le résultat de toutes ces opérations successives, et soulager ainsi la mémoire, qui n'a plus à s'arrêter sur chacune d'elles, quand l'esprit humain doit partir de ces notions plus ou moins générales pour s'élever à d'autres combinaisons. Au moyen des mots abstraits, nos raisonnements peuvent embrasser des classes entières d'objets et de phénomènes, et donner des résultats généraux qui s'appliquent à un grand nombre de cas, et renferment une foule de vérités particulières. » (*Encycl. du* XIX*e siècle*, art. *Abstraction*.)

REID.

« Le langage sert à penser aussi bien qu'à communiquer ses pensées.

« Le signe est tellement associé avec la chose signifiée, que celle-ci ne s'offre point à l'esprit sans l'autre. » (*Essai* V, p. 198.)

« Sans le langage, le genre humain ne se perfectionnerait pas, et différerait à peine de la brute. » (*Rech. sur l'entend. hum.*, p. 88.)

REMI-VALADE.

« La parole n'est pas seulement l'interprète

de la pensée, elle en est aussi l'instrument. En la rendant sensible pour les autres, elle la rend plus saisissable pour nous-même, et en facilite les combinaisons à tel point, qu'il est presque vrai de dire que nous ne pensons qu'à l'aide des mots. » — M. Remi-Valade est professeur à l'institution impériale des sourds-muets de Paris. Voyez ses *Études sur la Lexicologie*, et sa *Grammaire du langage naturel des signes*, p. 195.

RIVAROL.

« La parole remet la pensée en sensation.

« La parole est la pensée extérieure, et la pensée est la parole intérieure.

« L'homme qui parle est l'homme qui pense tout haut. » (*Maximes, pensées*, etc., chez Didier, 1852.)

L'ABBÉ ROSMINI SERBATI.

Voy. plus haut, § III, col. 391, sur la nécessité du langage pour que nous puissions acquérir les idées des universaux.

ROUGEMONT (F. DE).

« L'intelligence ne peut concevoir une idée sans le secours des mots. » (*Le peuple primitif*, t. I, p. 12.)

J.-J. ROUSSEAU.

J.-J. Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, a pris pour base de ses recherches cette supposition humiliante de l'homme né sauvage, et sans autre liaison avec les individus même de son espèce, que celle qu'il avait avec les brutes, une simple cohabitation dans les mêmes forêts. Quel parti a-t-il tiré de cette chimérique hypothèse, pour expliquer le fait de l'origine des langues? Il y a trouvé les difficultés les plus grandes, et il est contraint à la fin de les avouer insolubles.

« La première qui se présente, dit-il, est d'imaginer comment les *langues* purent devenir nécessaires : car les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir, on ne conçoit ni la nécessité de cette invention, ni sa possibilité, si elle ne fut pas indispensable. Je dirais bien, comme beaucoup d'autres, que les *langues* sont nées dans le commerce domestique des pères, des mères et des enfants; mais, outre que cela ne résoudrait point les objections, ce serait commettre la faute de ceux qui, raisonnant sur l'état de nature, y transportent des idées prises dans la société, voient toujours la famille rassemblée dans une même habitation, et ses membres gardant entre eux une union aussi intime et aussi permanente que parmi nous, où tant d'intérêts communs les réunissent, au lieu que, dans cet état primitif, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriété d'aucune espèce, chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit; les mâles et les femelles s'unissaient fortuitement, selon la rencontre, l'occasion et le désir, sans que la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils avaient à se dire. Ils se quittaient avec la même facilité. La mère allaitait d'abord ses enfants pour son propre besoin, puis, l'habitude les lui ayant rendus chers, elle les nourrissait ensuite pour le leur; sitôt qu'ils avaient la force de chercher leur pâture, ils ne tardaient pas à quitter la mère elle-même; et, comme il n'y avait presque point d'autre moyen de se retrouver que de ne pas se perdre de vue, ils en étaient bientôt au point de ne se pas même reconnaître les uns les autres. Remarquez encore que, l'enfant ayant tous ses besoins à expliquer, et par conséquent plus de choses à dire à la mère, que la mère à l'enfant, c'est lui qui doit faire les plus grands frais de l'invention, et que la *langue* qu'il emploie doit être en grande partie son propre ouvrage; ce qui multiplie autant les *langues* qu'il y a d'individus pour les parler, à quoi contribue encore la vie errante et vagabonde, qui ne laisse à aucun idiome le temps de prendre de la consistance : car, de dire que la mère dicte à l'enfant les mots dont il devra se servir pour lui demander telle ou telle chose, cela montre bien comment on enseigne des *langues* déjà formées, mais cela n'apprend point comment elles se forment.

« Supposons cette première difficulté vaincue; franchissons pour un moment l'espace immense qui dut se trouver entre le pur état de nature et le besoin des *langues;* et cherchons, en les supposant nécessaires, comment elles purent commencer à s'établir. Nouvelle difficulté, pire encore que la précédente : car si les hommes ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole; et quand on comprendrait comment les sons de la voix ont été pris pour interprètes conventionnels de nos idées, il resterait toujours à savoir quels ont pu être les interprètes mêmes de cette convention pour les idées qui, n'ayant point un objet sensible, ne pouvaient s'indiquer ni par le geste ni par la voix, de sorte qu'à peine peut-on former des conjectures supportables sur la naissance de cet art de communiquer ses pensées et d'établir un commerce avec les esprits.

« Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eut besoin avant qu'il fallût persuader des hommes assemblés, est le cri de la nature. Comme ce cri n'était arraché que par une sorte d'instinct, dans les occasions pressantes, pour implorer du secours dans les grands dangers ou du soulagement dans les maux violents, il n'était pas d'un grand usage dans le cours ordinaire de la vie où règnent des sentiments plus modérés. Quand les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se multiplier, et qu'il s'établit entre eux une communication plus étroite, ils cherchèrent des signes plus nombreux et un langage plus étendu; ils multiplièrent les inflexions de la voix, et y joignirent les gestes, qui, par leur nature, sont plus expressifs, et dont le sens dépend moins d'une détermination antérieure. Ils exprimaient donc les objets visibles et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouïe par des sons imitatifs : mais comme le geste n'indique guère que les

devons chercher le caractère et la loi du signe. Cette question se trouve résolue dans ce qui précède. La loi du signe est la syntaxe de la proposition, et cette loi répond au plan de l'idée, comme l'idée est rigoureusement conforme au plan de l'être. L'être, c'est la substance, la vie, la forme ; l'idée, c'est la notion de la substance, la notion de la vie, la notion de la forme; le signe, c'est le sujet, le verbe l'attribut.

« La fonction du signe est aussi indiquée par ce qui précède. Le signe a pour fonction : 1° de nous manifester à nous-mêmes directement l'existence abstraite, indirectement l'existence concrète; 2° de manifester aux autres toutes nos pensées. Constitué dans le mode *a posteriori* de la connaissance par sa nature relative et contingente, l'homme est placé *a priori* par le langage qui lui révèle l'universel, l'abstrait, le nécessaire, etc., et voilà la vraie fonction du langage. Il est l'instrument indispensable sans lequel la raison humaine ne passerait jamais de la puissance à l'acte.

« L'origine du signe est également un corollaire évident de nos prémisses, car s'il n'y a pas de raison pour nous sans l'universel et l'abstrait, ni d'abstrait sans détermination, ni de détermination sans signe artificiel, il est mille fois démontré que l'homme ne peut agir rationnellement sans le signe artificiel. Or, comme l'invention du signe artificiel serait nécessairement un acte rationnel, il s'ensuit que cette invention était impossible à l'homme. Celui-là seul qui connaît *a priori*, ou pour mieux dire dont la connaissance embrasse simultanément, l'*a priori* et l'*a posteriori*, le dehors et le dedans; celui-là seul qui connaît sans signes a dû créer le signe artificiel, et le donner aux intelligences dont la loi est d'aller du signe à la chose signifiée. Dieu a donc été nécessairement l'éducateur de la race humaine.

« La nécessité, la loi, l'origine du signe une fois démontrées, il s'agit maintenant de chercher la théorie de l'idée.

« Nous entendons par idée une notion ayant pour essence d'être inséparable d'un signe, au même sens et avec la même rigueur qu'une substance est inséparable d'un phénomène.

« Il est nécessaire, en effet, qu'un être, quel qu'il soit, déploie dans ses actes toute son essence, et s'y révèle sous autant de marques distinctes qu'il y a en elle d'éléments constitutifs. C'est ce que l'Ecole exprimait en disant : *Operari sequitur adesse ipsique proportionatur*. Il s'ensuit que la nature humaine ayant deux principes essentiels, l'âme et le corps, l'intellect humain ne peut agir qu'à la condition de former chacune de ses opérations à l'image de l'essence à laquelle il appartient; d'y exprimer à la fois l'âme et le corps, l'esprit et la matière. Le signe artificiel lui est, sous ce rapport, d'une convenance souveraine, car il se compose de parties sans autre lien entre elles que l'ordre même où elles sont disposées, ce qui lui donne le double caractère spirituel et corporel qui se doit rencontrer dans toutes les manifestations de notre nature. » (*De la philosophie de l'histoire*, pag. 255 et suiv.)

M. EUSÈBE DE SALLES.

» La révélation divine se fit pour l'homme entier, c'est-à-dire pour son entendement comme pour sa physiologie. L'homme se réveilla sachant marcher debout, connaissant sa nourriture et les éléments au milieu desquels il devait vivre, connaissant les grandes lois du dehors comme celles du dedans, les lois de la matière et celles de l'esprit, l'observation, l'induction, le raisonnement, et par conséquent une langue, condition indispensable de l'éducabilité et de l'éducation déjà parfaite de son intelligence. Cette langue pouvait encore être assez bornée ; mais elle dut renfermer les éléments de la grammaire et le plan d'après lequel le dictionnaire allait commencer son évolution dès que l'homme jetterait les bases pratiques de la vie humaine, instruirait sa famille et commencerait l'inventaire et l'asservissement de la nature qui l'entoure. Sa postérité, fût-elle dégradée jusqu'à l'état sauvage, pourra tout oublier, excepté cependant cette pièce essentielle de l'héritage, une langue, déjà sans doute remaniée plusieurs fois, mais tradition la plus large et la plus directe du monde primitif. « (*Histoire générale des races humaines*, page 330.)

« Il faut n'avoir jamais analysé une langue, n'avoir jamais remarqué la complication de plus en plus large, de plus en plus savante, des langues ses aïeules, la fusion curieuse des langues les unes dans les autres, pour écouter sérieusement les rêves de Court de Gébelin, qui tire mille langues diverses et primitives des onomatopées et des exclamations passionnées des hommes primitifs ! Desmoulins, qui lut patiemment ce livre, ne connut pas sans doute l'édition où Lanjuinais, requis d'ajouter quelques notes, foudroya au nom du bon sens les folles suppositions de l'auteur.

« L'homme créé sans langage eût été le plus misérable des animaux : un premier homme, une première famille réduits à l'instinct des brutes auraient été plus disgraciés qu'elles. A-t-on bien réfléchi au temps qu'exigerait l'invention d'une industrie et d'un langage ? Comment les troisième et quatrième générations seraient-elles arrivées au milieu des périls et de la faiblesse de la seconde et de la première ? Et celle-ci comment passa-t-elle sa longue et débile enfance sans parents protecteurs ? Comment fut-elle engendrée sans père ni mère de son espèce ? Il ne faut pas se lasser de le demander. Le rationalisme explique sans doute ce miracle, car il l'accepte implicitement. » (*Ibid.*, p. 36.)

SAPHARY,

Professeur de philosophie au collége de Bourbon.

« Sans le secours des signes, toutes les parties de la pensée, toutes les parties de l'objet qu'elle embrasse existent simultanément,

forment un tout indivisible. Comment dans un jugement serait-il possible alors de démêler le sujet, l'attribut, le rapport qui les unit ou l'opposition qui les sépare? Or, les signes en se succédant se distribuent nécessairement dans un certain ordre ; il faut donc que la même distribution s'applique à la pensée. » (*L'Ecole éclectique et l'école française.*)

FRÉDÉRIC SCHLEGEL.

Dans l'ouvrage qui tourna pour la première fois sur lui les regards de l'Europe (son petit *Traité*, publié en 1808 sur la langue et sur la sagesse des Indiens), il déclare franchement son opinion sur l'unité originaire de toutes les langues. Il rejette avec indignation l'idée que le langage serait une invention de l'homme dans un état sauvage et inculte, amenée à une perfection graduelle par le travail ou l'expérience de générations successives. Il le considère au contraire comme un tout indivisible avec ses racines et sa structure, sa prononciation et ses caractères écrits.

Ses études postérieures n'ont rien changé à cette opinion, comme on le voit par son dernier chef-d'œuvre (178). Dans sa philosophie du langage, il considère la parole comme un don particulier à l'homme, et par conséquent unique dans son origine. Nous en citerons le passage suivant :

« Avec nos sens et nos organes actuels il nous est impossible de nous former l'idée la plus éloignée de cette langue que le premier homme possédait avant d'avoir perdu sa puissance, sa perfection et sa dignité originelles ; tout comme il nous serait impossible de raisonner sur cette parole mystérieuse à l'aide de laquelle les esprits immortels envoient leurs pensées sur les ailes de la lumière à travers l'espace immense des cieux ; de même encore que nous se saurions concevoir ces mots ineffables pour des êtres créés qui sont proférés dans l'intérieur impénétrable de la Divinité, là où, d'après l'expression de l'hymne sacré, l'abîme appelle l'abîme ; c'est-à-dire que la plénitude de l'amour divin appelle la majesté éternelle. Lorsque de ces hauteurs inaccessibles nous redescendons à nous-mêmes, et au premier homme, tel qu'il était réellement, la narration simple et naïve de ce livre qui contient notre histoire primitive, et nous montre Dieu apprenant à l'homme à parler, cette narration, dis-je, à nous arrêter même au sens le plus simple, sera en accord parfait avec ce que nous sentons naturellement. Comment en effet pourrait-il en être autrement, ou comment une autre impression serait-elle possible, quand nous considérons le rôle que Dieu y joue, celui d'un père, pour ainsi dire, qui apprend à son fils les premiers rudiments du langage? Mais sous ce sens si simple est cachée comme dans tout ce livre mystérieux une autre signification beaucoup plus profonde. Le nom de chaque chose et de chaque être vivant, tel qu'il est nommé en Dieu et désigné de toute éternité, ce nom contient en lui-même l'idée essentielle de son être le plus intime, la clef de son existence, la puissance décisive de l'être ou du non-être ; c'est ainsi qu'il est employé dans le discours sacré, où il est en outre, dans un sens plus haut et plus saint, uni à l'idée du verbe. D'après ce sens plus profond, cette narration montre et signifie, comme je l'ai déja remarqué, qu'avec le langage confié, communiqué et parlé immédiatement par Dieu à l'homme et par le langage même, l'homme fut installé comme le gouverneur et le roi de la nature, ou plus rigoureusement encore, comme le député de Dieu au sein de cette création terrestre, fonction sublime qui fut sa destination originelle. »

SCHLEICHER.

« L'activité de l'esprit, en se manifestant sous les formes de la pensée, a besoin de la langue, absolument comme l'esprit a besoin du corps ; on ne peut penser que par et dans une langue. » *Les Langues de l'Europe moderne*, trad. de l'allem. par EWERBECK, p. 6.)

L'ABBÉ SICARD.

« Telle est la magie des sons articulés et de leur combinaison ; l'homme, privé de ce moyen de communication, fût resté l'homme de la nature. Des signes d'instinct l'auraient laissé presque dans la classe des animaux. » (*Elément de Grammaire gén.*, Introduction, p. III.)

« Sans l'adjectif, il ne peut y avoir de proposition, par conséquent point de phrase, par conséquent point de langage; car n'exprimer que des idées, ce ne serait pas parler. » (*Ibid.*, p. 94.)

« Il n'y a pas une seule pensée qui puisse se passer du verbe. Il est sans cesse l'expression nécessaire de la parole. Pouvait-on lui en refuser le nom, puisqu'il ne saurait y en avoir sans lui? » (*Ibid.*, p. 201.)

« La parole est un don de la nature, quant à la possibilité et à l'extrême facilité que les hommes ont de parler ; ce n'est pas dire assez : un don de la nature, quant aux premiers éléments du langage réduits en propositions simples; car jamais, non jamais, l'homme qui ne serait pas venu au monde avec un langage tout fait, tels qu'on nous peint nos premiers parents, ne serait parvenu à inventer de soi-même les premières formes de la phrase. « (*Ibid.* p. 134.)

Le même auteur n'en a pas moins dit dans l' *Introduction* du même ouvrage, page X :

« On sait bien que les premières langues ont été le produit du hasard auquel ne présida aucun genre d'analyse. »

SLOMAN (LE DOCTEUR HENRI).

« Une pensée n'existe que virtuellement tant qu'elle n'est pas formulée dans le lan-

(178) *Philosophische vorlesungen*, etc., 1830. — L'auteur expira en écrivant la dixième leçon ; le dernier mot de son manuscrit fut *aber*, *mais*. On a appelé cet ouvrage le *Cycnea vox et oratio* de ce beau génie.

gage. » (*La logique subjective de Hegel*; Remarques, p. 137.)

TERTULLIEN.

Quodcunque cogitaveris, sermo est; quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est : et dum loqueris, collocutorem pateris sermonem, in quo inest hæc ipsa ratio qua, cum eo cogitans, loqueris, per quam loquens, cogitas. Ita, secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo. (Au commencement du livre *Contre Praxéas*, chap. 5.)

M. AUG. THIEL,

Professeur de philosophie au collége de Metz.

Voy. son sentiment sur le rôle du signe au § III, col. 398 et 409.

TISSOT,

Professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon.

« Nous ne sortons de la perception, nous ne nous élevons à la généralisation, nous ne jugeons même, à proprement parler, ou en matière abstraite, que par le moyen des signes ou du langage.

« Supposons, en effet, que nous n'ayons aucun signe, aucun mot, pour indiquer les qualités des choses, par exemple, la couleur bleue : nous ne pourrons penser à *cette* couleur qu'à la condition de nous représenter un corps bleu déterminé que nous aurons vu, et, si nous en avons vu plusieurs, nous ne pourrons penser à la couleur bleue, en général, qu'en parcourant par l'imagination ces différents corps; car l'idée de leur ressemblance ne sera pas d'une facile formation, précisément parce qu'on manquera du mot *ressemblance;* ensuite, on parviendrait à la former, que, si l'on manque de signes pour la fixer, l'*usage* abstrait en devient impossible. Nous voyons même que, dans notre langage actuel, toutes les fois que nous n'avons pas de nom propre pour indiquer une qualité, nous sommes obligés de nous servir du nom de la chose qui présente cette qualité et d'en faire une idée complexe. C'est ainsi que nous disons jaune d'ocre, vert de mer, odeur de citron, odeur de rose, etc.

« Notre embarras n'est pourtant pas aussi grand ici qu'il le serait si nous n'avions pas déjà des mots pour exprimer les idées générales de jaune et d'ocre, de vert et de mer, de saveur et de citron, etc. Nous serions obligés, sans ce secours, de penser à telle couleur jaune déterminée, à tel morceau d'ocre, et ainsi de suite, d'abstraire ces qualités, de les comparer, etc.; toutes opérations qui surchargeraient la mémoire et l'imagination, et ne permettraient pas à la pensée de faire des combinaisons rapides, profondes et compliquées, comme elle le fait avec les signes de ces abstractions. Et comme elle n'aurait pas de signes pour enregistrer ces résultats, pour leur donner une sorte d'existence isolée, ils disparaîtraient aussitôt que la pensée cesserait de s'y appliquer : tout retomberait à l'instant dans l'abstrait; et si l'on voulait retrouver les abstractions qu'on aurait faites auparavant et les résultats de leurs combinaisons, à supposer toutefois qu'on pût, sans langage, avoir encore quelque idée, quelque souvenir imparfait de ces abstractions, de ces résultats, il faudrait, pour y parvenir, passer par les mêmes opérations que la première fois. Sans doute qu'à force de répéter cette opération, elle s'accomplirait plus facilement; mais elle serait longue encore, si on la compare à la rapidité avec laquelle elle s'accomplit maintenant. Et si la difficulté était si grande pour la combinaison des idées sensibles, combien ne le serait-elle pas davantage encore pour les idées rationnelles pures! Qu'on prenne la première proposition venue, par exemple celle que nous venons d'écrire, et qu'on se demande s'il serait possible, sans signes, d'en concevoir nettement, rapidement, et facilement les idées. On s'apercevra peut-être alors que ces idées seraient comme en bloc, dans un état de synthèse que le langage sert à résoudre, à analyser. » (*Anthropologie spéculative générale*, t. I, p. 267, etc.)

THUROT.

Voy. § III, ci-dessus, les extraits que nous avons donnés de son ouvrage intitulé : *De l'entendement et de la raison.*

M. L'ABBÉ G. C. UBAGHS,

Docteur en théologie, professeur de philosophie à l'Université catholique de Louvain, etc.

Nécessité de l'enseignement pour acquérir la connaissance des principes de l'ordre moral. — .... « Dans l'état actuel de notre nature, l'enseignement social est une loi naturelle, une condition tellement nécessaire, que, sans un miracle, l'homme ne peut que par son secours parvenir à la connaissance explicite des vérités de l'ordre métaphysique et moral.

« Aucune loi naturelle ne se prouve que par des faits; elles se constatent toutes par la double épreuve des faits qu'on peut appeler positifs et négatifs, de la manière suivante : Lorsqu'un phénomène se produit toujours sous l'influence d'un fait déterminé, et qu'il ne se produit jamais en l'absence de ce fait, celui-ci est certainement une condition naturelle et nécessaire du phénomène. Or il en est ainsi de l'enseignement. En effet : 1° Tout homme susceptible d'instruction peut acquérir la connaissance des vérités de l'ordre moral, et tous ceux qui sont parvenus à cette connaissance y sont parvenus à l'aide de l'enseignement. Par contre :

« 2° Tous les hommes qui ont été privés de tout enseignement sont restés dans la complète ignorance de ces vérités, aussi longtemps que l'instruction leur a manqué.

« Tels sont tous les malheureux qui ont été isolés ou séquestrés dès leur enfance, quelle que fût d'ailleurs leur aptitude à apprendre et à concevoir.

« Tels sont encore tous les sourds-muets de naissance qui n'ont pas encore reçu une

instruction adaptée à leur état déplorable, bien que leurs facultés intellectuelles soient semblables à celles des autres hommes.

« Ces preuves suffisent, elles sont décisives. Nous ajouterons toutefois les faits suivants, qui en sont de nouvelles confirmations.

« 1° L'homme n'exerce sa pensée sur les objets qui ne tombent sous les sens qu'à l'aide des mots. Or les mots sont appris.

« 2° Tous les hommes ont d'abord les croyances vraies ou fausses des personnes qui les entourent, de la société au milieu de laquelle ils vivent; ce n'est que plus tard que quelques-uns s'écartent en bien ou en mal de cette règle.

« 3° Le développement intellectuel de l'individu comme de la société, sauvage, barbare ou civilisée, est généralement en raison directe de l'état de l'enseignement.

« 4° Toute vie finie, bien que son principe soit intérieur, ne se développe que sous l'influence des conditions extérieures. Cela est vrai de la vie végétative et de la vie sensitive, comme de la vie intellectuelle. Il en est même ainsi de la vie de la foi.

« 5° Admettre, non pas la possibilité abstraite, mais la réalité du développement purement spontané des facultés morales de l'homme, c'est retomber dans l'état de nature rêvé par la philosophie du XVIII° siècle. Or l'existence de cet état est démentie par l'histoire sacrée et profane, elle répugne à la dignité de l'homme et à la bonté de Dieu, elle est en opposition avec l'expérience universelle.

« Des nombreuses conséquences qui découlent de ces preuves, nous n'indiquerons que celles-ci :

« 1° La première des lois naturelles de notre raison, une condition indispensable de son développement, c'est d'apprendre et de croire, puisque sans l'enseignement personne ne parvient à la connaissance des vérités de l'ordre moral, n'arrive au plein usage de la raison.

« 2° Comme tout homme a besoin d'être enseigné, et que le premier homme n'a pu être instruit par aucun autre homme, l'éveil de la raison du premier homme doit nécessairement être attribué à l'enseignement divin, à la révélation primitive, cause, origine et source de l'enseignement social, qui n'est qu'un moyen, un écho répété à travers les siècles, et qui doit avoir une cause antérieure.

« 3° Puisque la raison ne s'éveille que sous l'action combinée de l'instruction et de la foi, la fausseté du dogme fondamental du rationalisme, de l'indépendance originaire de la raison, se trouve constatée par le fait, de la manière la plus évidente.

« On fait contre ces conclusions les objections suivantes : Les vérités métaphysiques, du moins les principes fondamentaux de la morale, sont : 1° des vérités évidentes par elles-mêmes; 2° elles sont connues naturellement; 3° elles ne sont ni ne peuvent être ignorées par personne, pas même par l'homme sauvage; 4° elles nous sont innées et gravées dans notre cœur; donc nous pouvons les connaître par la lumière naturelle de la raison, par la voix de la conscience, par l'étude de notre cœur ou du magnifique spectacle de la nature; donc l'enseignement ne nous est pas nécessaire pour les connaître. On ajoute encore : 5° qu'à l'appui des faits que nous avons allégués, il est impossible de citer autre chose que quelques exemples d'hommes naturellement imbéciles et manquant de facultés intellectuelles. Enfin 6° on dit qu'il y a des sourds-muets à qui ces vérités sont connues, quoiqu'ils n'aient jamais fréquenté d'école.

« Voici notre réponse à ces objections :

« 1° Il est vrai que ces vérités sont objectivement évidentes en elles-mêmes; mais leur évidence objective seule ne suffit pas pour qu'elles nous soient aussi évidentes subjectivement. L'homme dont la raison est assez développée en sent l'évidence, dès qu'elles lui sont convenablement proposées; mais l'homme privé de tout enseignement est incapable de se les démontrer.

« 2° Si par le mot *naturellement* connues, on veut dire que ces vérités nous sont connues d'une manière absolument spontanée, sans aucun secours étranger, soit actuel, soit antérieur, on a tort; mais on a raison si l'on veut dire qu'elles nous sont connues facilement, communément, à l'aide des moyens naturels ou appropriés à notre nature, qu'elles sont connues à tout homme qui se trouve dans son état naturel, dans l'état social, et qui est doué de facultés intellectuelles suffisamment développées. Rien de plus naturel à l'homme, par exemple, que la parole; cependant jamais il ne parle, dans le sens propre du mot, s'il n'a appris à parler. Rien de plus naturel dans les êtres vivants que le développement de leur vie innée et latente, et cependant ni végétal ni animal ne manifeste, ne déploie ses forces vitales que sous l'influence de conditions extérieures. Donc on ne peut pas dire que ce qui est naturel se développe d'une manière purement spontanée.

« Il est très-vrai que ces vérités ne peuvent être ignorées par aucun homme jouissant du plein usage de sa raison; mais les faits cités plus haut prouvent que l'homme privé de toute instruction reste toujours enfant. Il est vrai encore que l'homme sauvage, membre d'une société de ces hommes qu'on appelle sauvages, mais qu'on devrait plutôt nommer barbares et incultes, ne peut complétement ignorer ces vérités, puisqu'il n'est pas privé de tout enseignement; mais il n'en est pas de même de l'homme sauvage qui, dès son enfance, a été isolé ou privé de tout commerce intellectuel avec d'autres hommes plus ou moins instruits.

« 4° Elles sont innées en ce sens que l'enseignement ne leur sert que comme la lumière que l'on introduit dans une chambre obscure, pour y reconnaître les objets qui s'y trouvaient déjà, mais qui y étaient imperceptibles jusqu'alors. Elles sont encore innées en ce sens que, quand on en connaît

quelques-unes, le raisonnement seul suffit pour en découvrir d'autres. Cependant elles ne sont pas innées dans ce sens, que nous pouvons en connaître même les premières sans aucune instruction préalable. Nous pouvons donc les connaître par les lumières d'une raison éclairée et cultivée et par la voix d'une conscience bien formée ; mais notre raison ne s'éclaire et notre conscience ne se forme qu'à l'aide de l'enseignement. Nous pouvons encore les lire au fond de notre cœur et dans le spectacle de la nature; mais ce sont là deux livres qui sont indéchiffrables pour nous, jusqu'à ce que l'éducation, les leçons de nos maîtres, l'exemple de nos concitoyens, nous apprennent à en démêler les caractères.

« 5° De nombreux exemples prouvent que cette assertion est gratuite et fausse, entre autres celui de la fille sauvage de Soigny, près de Châlons-sur-Marne, à laquelle on a donné le nom de *Leblanc;* celui du sourd-muet de *Chartres*, dont parlent les mémoires de l'Académie des sciences de Paris de l'an 1703; celui de *Sintenis*, l'auteur de Sisteron; celui de *Gaspard Hauser*, surnommé l'enfant de Nuremberg, et en général celui de tous les sourds-muets qui sont parvenus, à l'aide d'une instruction méthodique, au plein développement de leur raison. De Feller, en parlant d'êtres semblables, fait cette observation très-sage : *Leur raison est devenue semblable à une semence jetée dans une terre inculte. Ils ont montré de l'intelligence dès que leur âme a pu se développer; or rien ne se montre où il n'y a rien.*

« 6° Il n'y a aucune preuve que jamais un sourd-muet soit parvenu à la connaissance des vérités de l'ordre moral sans une instruction méthodique; mais cela fût-il prouvé à l'évidence, il ne s'ensuivrait nullement qu'il est possible d'arriver à cette connaissance sans aucun enseignement. L'enseignement méthodique et classique et l'enseignement social ne sont pas tout à fait la même chose.

« On cite en faveur de l'*état de nature* les annales de presque tous les anciens peuples qui nous représentent ces peuples comme sortant originairement de l'état sauvage.

« Le fait est que ces annales contiennent deux espèces de traditions : les unes, concernant l'origine du genre humain, nous représentent l'état de perfection, de puissance, d'intelligence et de bonheur de l'homme primitif; les autres, relatives à l'origine particulière de chaque peuple, nous le montrent comme sortant d'un état voisin de celui des animaux, et constatent ainsi la misère de l'homme dégénéré.

« On dit que l'intelligence de l'homme est perfectible et se perfectionne sans cesse, et que par conséquent, 1° les vérités que les uns n'ont pu découvrir peuvent être découvertes par d'autres, et 2° que les mots ont pu se former graduellement, le langage articulé n'étant qu'un perfectionnement des cris instinctifs et des signes naturels.

« Nous répondons : 1° L'homme est perfectible et se perfectionne sans cesse, pourvu qu'il se conforme aux lois de sa nature. Or une de ces lois, de ces conditions, est qu'il soit d'abord aidé par l'instruction d'autrui, sinon il restera toujours enfant sous le rapport intellectuel.

« Les faits prouvent que l'homme ne parvient jamais de lui seul à parler. Il n'y a aucune ressemblance entre le langage des signes et la parole ou le langage proprement dit; les cris et les signes naturels manifestent nos images et nos sensations, les mots expriment nos notions et nos idées des vérités morales. L'homme n'acquiert qu'au moyen de l'instruction la connaissance de ces idées sans lesquelles il n'a ni le besoin ni le pouvoir de parler. L'objection attribue à l'homme muet et à demi sauvage ce que les plus savants philosophes n'ont pu réaliser.

« On dit encore que recourir à l'intervention divine pour la formation de la raison et l'institution du langage, c'est nier la puissance et l'activité naturelle de l'esprit humain.

« Recourir à l'intervention divine, c'est seulement nier que la puissance et l'activité de l'esprit humain soient infinies, absolues et indépendantes de toute condition. Toute intelligence créée est limitée, et son activité dépend de certaines conditions; donc, en montrant la nécessité de l'intervention divine, nous ne faisons qu'expliquer une des conditions primitives de l'activité de notre esprit.

« Mais, ajoute-t-on, la philosophie ne doit pas sortir de l'ordre naturel, elle ne doit rechercher que les causes naturelles des choses.

« Lorsqu'il s'agit des origines, le naturel et l'extraordinaire sont l'ordre naturel lui-même, c'est-à-dire l'ordre nécessaire et seul conforme à la nature des choses qui commencent. L'origine du monde et du premier homme, aussi bien que l'origine de l'intelligence humaine, doivent nécessairement être attribuées à une cause extraordinaire aujourd'hui.

« Mais, continue-t-on, on ne peut concevoir le mode de cette intervention ou révélation divine. »

« L'impossibilité de concevoir le comment d'une chose dont on a prouvé la réalité n'affaiblit nullement cette démonstration. Nous n'avons aucun motif péremptoire pour nier que la révélation faite au premier homme ait été purement intérieure. Cependant, comme nous voyons tout développement intellectuel commencer par voie d'enseignement, en admettant que l'homme primitif ait été instruit par un être surhumain, d'une manière analogue à celle dont un homme instruit un autre homme, nous retrouvons la loi universelle de l'enseignement à l'origine même, et dans cette origine ainsi conçue, la raison première de cette loi. » (*Précis de logique*, p. 71.)

M. L'ABBÉ M. DE VARLOCHER.

« *Il en est de l'espèce comme de l'individu*, dit M. Cousin. — J'accepte cette analogie, et j'en conclus qu'il a fallu à l'espèce humaine

un enseignement divin, surnaturel. Voit-on jamais la raison individuelle se développer par sa propre énergie, sans autre ressource que ses idées innées et le spectacle du monde? N'avons-nous pas besoin (même dans l'ordre naturel le plus élémentaire) d'un enseignement moral qui nous donne le langage, condition de tout progrès intellectuel, et qui éveille, qui féconde, qui dirige, qui fortifie toutes nos facultés, qui nous rende en un mot capables d'atteindre le but de la vie? Supprimez l'instruction que la famille, les sociétés politiques, les corporations savantes, l'Eglise enfin, nous donnent à divers degrés et dans divers ordres, notre esprit demeurera dans l'inertie et dans la stérilité.

« Si les premiers hommes n'ont reçu aucun enseignement surnaturel touchant leur destinée et leurs rapports avec Dieu, s'ils n'ont pas même été créés avec la connaissance infuse d'une langue complète, qui fournit à leur intelligence la première condition de tout progrès, il s'ensuit que le genre humain a commencé par une ignorance plus profonde que celle des Cafres, des Hottentots, des Endamènes et de tous les sauvages les plus dégradés. En effet, ces sauvages, étant en possession d'une langue, ont déjà la condition fondamentale du progrès; et d'ailleurs, au sein de leur abrutissement, il leur reste encore quelques traditions, soit industrielles, soit même religieuses. Mais si les premiers hommes eussent été jetés sur la terre sans nulle connaissance infuse, et qu'ils eussent été ensuite abandonnés à eux-mêmes, très-certainement l'espèce humaine serait encore plongée dans son ignorance primitive; ou plutôt, dépourvue de la force et de l'instinct naturels aux animaux, elle eût depuis longtemps disparu de la surface du globe.

« Pour faire sortir l'humanité de cette abrutissement originaire, le rationalisme appelle à son secours la spontanéité primitive. Mais comment des esprits sérieux peuvent-ils se payer ainsi de vains mots? A-t-on jamais vu une seule intelligence se développer spontanément, par son énergie interne, sans qu'un enseignement extérieur l'eût préalablement fécondée? Est-ce que le désir d'un état plus parfait ne suppose pas la connaissance des avantages qne cet état peut procurer? Est-ce que le premier homme n'eût pas manqué des excitations innombrables et incessantes par lesquelles notre société civilisée provoque et soutient si puissamment notre activité?

« Certes, les peuples dont nous connaissons l'histoire devraient montrer une puissance de spontanéité bien supérieure à celle de ces hommes brutes, que la philosophie à cru voir dans ces rêves cosmogoniques, improvisant la syntaxe, ou se livrant à des travaux séculaires, pour inventer des déclinaisons et des conjugaisons. Et pourtant l'ethnographie n'a pu découvrir un seul peuple qui, par l'énergie de sa spontanéité, ait fait faire à sa langue un progrès important. C'est que l'homme reçoit sa langue, au lieu de la créer; il en use bien ou mal, il subit ses imperfections et profite de son influence plus ou moins féconde; mais il ne la produit pas plus qu'il ne produit ses facultés spirituelles et ses organes corporels, ou le climat sous lequel il naît et l'air qu'il respire. Supposer qu'il s'est doté lui-même du langage, c'est donc une hypothèse aussi absurde que de lui attribuer l'invention de la lumière.

« Remarquez d'ailleurs que le besoin de progrès diminue à mesure que l'on descend l'échelle de la civilisation. Le sauvage est essentiellement stationnaire, il repousse même la civilisation quand on la lui présente, et il ne faut rien moins que le dévouement héroïque et la force surnaturelle de nos missionnaires pour l'arracher à son apathie (179). Si quelques tribus énergiques, plutôt barbares que sauvages, s'élèvent à la civilisation, c'est toujours sous l'influence de races déjà civilisées, ou tout au moins à leur exemple. Enfin l'homme primitif, tel que l'ont imaginé les rationalistes, eût été dépourvu de tous les moyens subjectifs et objectifs à l'aide desquels les nations barbares entrent quelquefois dans la carrière du perfectionnement. Il eût eu à vaincre des difficultés extérieures infiniment plus redoutables et plus nombreuses, en même temps que ses ressources intérieures eussent été nulles, ou à peu près nulles. Réduit à un langage instinctif, composé de cris et de gestes, comment se serait-il élevé au-dessus des habitudes de la vie animale? Incapable d'arriver à une idée abstraite, il n'eût pu connaître et désigner à ses semblables que des objets sensibles. La notion d'un état supérieur ou d'un langage plus parfait ne lui eût donc jamais apparu, pour l'attirer et le diriger dans les routes escarpées du progrès (180).

« Chose étrange! lorsque des panthéistes ou

(179) En observant toutes les langues connues, en comparant leurs monuments les plus anciens avec les plus récents, on reconnaît partout une immobilité substantielle qui dément les théories illusoires de l'école progressiste. Que l'on rapproche par exemple, la *Genèse* et les derniers prophètes, les plus anciennes inscriptions écrites en hiéroglyphes sur les monuments égyptiens et les liturgies coptes, Homère et Proclus, les premiers écrivains latins et les plus modernes, Dante et Manzoni, Chaucer et Byron, etc., nulle part on ne trouve que la spontanéité de l'esprit humain ait fait surgir, sous les nuances variées et plus ou moins brillantes des formes littéraires, un élément nouveau capable d'enrichir le système grammatical d'un seul peuple; nulle part cette faculté mythique n'a produit, au grand jour de l'histoire, un temps ou un mode pour combler les lacunes de la conjugaison, ou une lettre pour compléter l'alphabet. Souvent c'est dans les premiers temps qu'une langue est plus parfaite, ainsi que Grimm l'a démontré pour l'allemand, où des formes grammaticales très-précieuses ont disparu. Enfin, si l'on cherche à surprendre les causes mystérieuses qui amènent à de longs intervalles le développement d'une langue nouvelle, on reconnaît qu'elles se composent toujours d'une multitude innombrable de circonstances extérieures indépendantes de la spontanéité intellectuelle. Parmi ces causes, il faut mettre en première ligne la fusion des peuples par les rapports commerciaux, les invasions, etc.

(180) Je ne puis pas entrer ici dans une discus-

même des athées découvrent dans les entrailles de la terre des débris fossiles de plantes herbacées, de polypes, d'étoiles de mer, de trilobites ou d'huîtres, ils ne s'avisent jamais de penser que ces plantes ou ces animaux obscurs ont été produits dans cette position. Le bon sens, plus fort que leurs systèmes destructifs de la Providence, leur persuade que les débris ont été jetés dans cette position par quelque catastrophe. Mais s'ils rencontrent des tribus sauvages vivant de la vie des brutes et tombées, pour ainsi dire, à l'état fossile, ils n'hésiteront pas à proclamer que ces êtres déchus ont été produits dans cet état, et que c'est là l'homme primitif! Ils se garderaient bien de supposer que les plus humbles, les plus chétifs d'entre tous les êtres organisés ont été créés en dehors des conditions nécessaires à leur développement; et ils ne reculeront pas devant une assertion semblable, quand il s'agira de l'homme, la plus sublime de toutes les créatures terrestres! » (***Etudes critiques sur le rationalisme***, p. 270, etc.)

LE R. P. VENTURA.

« L'un des prétendus philosophes du dernier siècle (Rousseau) a cependant prononcé une grande et importante vérité, lorsqu'il a dit : ***Je crois que la parole était nécessaire pour inventer la parole***. Et comment, en effet, les hommes auraient-ils pu s'entendre, s'accorder, convenir entre eux pour l'invention de la parole, sans avoir eu préalablement un moyen de communication mutuelle de leurs pensées et de leur volonté, c'est-à-dire sans avoir eu la parole?

« Or je crois qu'on peut dire avec autant de raison que ***la vérité était nécessaire pour inventer la vérité***; car l'homme ne peut découvrir aucune vérité de l'ordre intellectuel et moral, sans s'appuyer sur une autre vérité du même ordre qu'il n'a pas inventée, mais qu'il a reçue. Comme ses découvertes dans l'ordre physique ne sont que des déductions, des applications de faits précédemment connus; de même les vérités qu'il parvient à formuler dans l'ordre intellectuel ne sont que des déductions, des applications de vérités précédemment révélées (181).

« L'existence de Dieu est la première, la plus importante de toutes les vérités; et cependant si Dieu n'avait daigné par une révélation immédiate et directe se dévoiler lui-même à l'homme, s'il n'avait, dès l'origine du monde, déposé lui-même dans le monde la connaissance de sa propre existence, il est bien douteux qu'aucun homme eût pu jamais soupçonner l'existence d'un Dieu.

« Dans l'hypothèse, aussi impie que stupide et absurde, que Dieu aurait créé l'homme sans lui avoir rien révélé des choses immatérielles et insensibles, l'homme n'aurait aucune idée de la substance incorporelle de son propre esprit : à plus forte raison il n'aurait pu se former l'idée d'un esprit hors de lui, supérieur à lui, infini, éternel, principe de tout, sans principe lui-même, en d'autres termes, se former l'idée de Dieu.

« Sans la révélation primitive, qui, en éclairant l'intelligence de l'homme, y a déposé les vérités premières, les premiers principes, dont l'habitude constitue, d'après saint Thomas, l'entendement, la raison humaine (***intellectus est habitus principiorum***), l'homme avec sa raison et son entendement d'enfant sans entendement ni raison, avec sa raison et son entendement, à l'état de ***puissance*** seulement, et non pas ***en acte*** (***in potentia et non in actu***), n'aurait eu ni entendement ni raison; il n'aurait su s'élever aux conceptions de l'ordre immatériel et invisible, il n'aurait pas eu même l'idée d'existence de cet ordre de choses; il aurait été plus grossier, plus stupide, plus idiot que ces pauvres êtres humains qu'on rencontre bien souvent dans les forêts mêmes de l'Europe civilisée, qui, faute de toute instruction, n'ont aucune idée des choses purement intellectuelles, et auxquels il est si difficile d'en donner, lorsqu'ils ont grandi dans une complète ignorance de tous les principes et de toute religion.

« Il est vrai que les anciens philosophes ont connu, ainsi que l'atteste saint Paul, l'unité et l'éternité de Dieu, par la considération des merveilles de la création. Mais saint Thomas, dont le langage est si exact et si précis, remarque que cette connaissance fut une connaissance de ***démonstration*** et non pas d'***invention***; c'est-à-dire que les philosophes, à l'aide de la lumière de la raison naturelle, parvinrent à se rendre compte, à se ***démontrer*** les principaux attributs de Dieu, mais qu'ils ne les ont pas inventés, qu'ils ne les ont pas

tion approfondie pour démontrer que l'homme n'eût jamais découvert un langage tel que celui dont il est en possession maintenant. Ceux qui voudront étudier complétement cette question devront méditer, outre les travaux bien connus de M. de Bonald, ce que l'abbé Rosmini a écrit plus récemment sur ce sujet dans ses *Opuscoli filosofici*. (vol. I, p. 62.)

(181) Aristote a reconnu et établi ce principe, que l'homme ne peut rien apprendre, rien savoir qu'à l'aide de ce qu'il sait déjà : *Homo nihil potest discere nisi per id quod jam scit*. « Toute doctrine, ajoute-t-il, toute science rationnelle se fonde sur une connaissance précédente. Le syllogisme et l'induction eux-mêmes ne reposent que sur ces connaissances : car ils ne dérivent que des principes établis déjà pour tout le monde et connus par tout le monde : *Omnis doctrina, omnisque rationalis scientia in antecedenti cognitione fundatur. Syllogismus et inductio nonnisi hujus modi cognitionibus utuntur : siquidem ex principiis statutis proficiscuntur, tanquam omnibus notis* (*Poster. analect.*, lib. I). » Ainsi l'homme ne se donne la vie intellectuelle, consistant dans la connaissance des principes et des vérités premières, pas plus qu'il ne se donne la vie physique. Il a reçu cette double espèce de vie d'autres hommes, et ceux-ci d'autres hommes à leur tour, jusqu'à ce qu'on parvienne à celui qui, en créant l'homme, lui a donné toute vie, toute raison, toute connaissance et toute vérité. C'est là la véritable histoire de l'homme, autant comme être physique que comme être moral. Tout ce qu'on a pu dire ou penser, en dehors de cette histoire véritable, renfermée dans les livres saints, attestée par la croyance univerrelle du monde, et confirmée par la raison, n'est que du roman, du rêve aussi impie qu'absurde et ridicule.

découverts. *Philosophi de Deo multa* DEMONSTRATIVE PROBAVERUNT, *ducti naturali lumine rationis.*

« En effet, Platon, par l'existence des effets particuliers, démontra l'existence d'une cause universelle. Aristote, par l'existence du mouvement des êtres secondaires, démontra l'existence d'un moteur premier. Cicéron, par l'existence de l'ordre universel, démontra l'existence d'un suprême ordonnateur.

« Les philosophes ne sont pas nés dans les forêts, mais dans les sociétés civilisées par l'influence plus ou moins directe de la vraie religion, où les traditions primitives, les idées de Dieu, de l'âme, des devoirs, quoique altérées par l'idolâtrie, étaient restées debout dans la conscience universelle. Ces traditions et ces idées, les philosophes les avaient trouvées partout, hors d'eux-mêmes, et en eux-mêmes, les ayant apprises dès leur enfance au foyer domestique. Ce fut donc à l'aide de ces idées qu'ils ont pu se former d'autres idées; ce fut à l'aide de ces vérités qu'ils connurent d'autres vérités; ce fut à l'aide de la vérité *révélée* qu'ils s'élevèrent à la vérité *démontrée; multa demonstrative probaverunt.*

« Mais s'ils avaient pu naître et grandir dans les bois, ou dans les sociétés (dont on ne saurait du reste indiquer une seule) tout à fait barbares et étrangères à toute idée intellectuelle et religieuse; malgré la grandeur et la puissance naturelle de leur esprit, loin d'avoir pu s'élever à de si hautes conceptions touchant Dieu, ils n'auraient pu s'élever jusqu'à l'homme; ils n'auraient pas été même des hommes, loin d'avoir pu être des philosophes.

« Ah! que la petitesse, l'ineptie de l'orgueil philosophique en soit choquée, qu'elle s'en impatiente et en frémisse autant qu'il lui plaira: elle ne parviendra jamais à changer la nature et la condition de l'homme. Comme la raison suppose la raison, et la parole suppose la parole, de même la vérité suppose la vérité. Comme l'homme ne raisonne pas sans qu'on ait raisonné devant lui, qu'il ne parle pas sans qu'on lui ait parlé, de même il ne démontre pas la vérité sans que la vérité lui ait été connue. L'homme n'a pas plus inventé la vérité qu'il n'a inventé la raison et la parole; et comme la raison était nécessaire pour inventer la raison, et la parole pour inventer la parole, la vérité a été toujours nécessaire pour inventer la vérité. » (*La raison philosophique et la raison catholique*, 2ᵉ édit., p. 48 et suiv.)

MGR LE CARDINAL WISEMAN.

Après avoir signalé la vigueur extraordinaire de l'esprit humain à l'époque de la dispersion mentionnée dans la *Genèse*, Mᵍʳ Wiseman s'exprime ainsi:

« Nous ne devons pas, je pense, imaginer que la divine Providence, en distribuant aux différentes familles humaines le don sacré de la parole, n'ait eu d'autre but que la dispersion matérielle de la race humaine, ou la production des formes variées du langage; il y avait là sans aucun doute une fin plus profonde et plus importante, la répartition entre les peuples des facultés intellectuelles; car le langage est évidemment le pouvoir de donner un corps à la pensée, et, pour ainsi dire, de l'incarner; aussi nous pouvons presque aussi facilement imaginer notre âme sans aucun corps, que nos pensées sans les formes de leur expression extérieure; et par conséquent ces organes des conceptions de notre esprit doivent à leur tour modeler et modifier ces caractères particuliers, tellement que l'esprit d'une nation doit nécessairement correspondre à la langue qu'elle possède. » (*Disc. sur les rapports entre la science et la religion révélée*, Disc. I.)

§ XIII. — *Nature organique des langues.*

L'activité de l'esprit a besoin d'une langue pour se manifester sous les formes de la pensée, de la même manière que l'âme a besoin du corps: on ne peut penser qu'au moyen d'une langue, et plus une langue est apte à exprimer toutes les émotions, tous les mouvements de l'âme, plus elle se rapproche de la perfection. Elle est, au contraire, d'autant plus imparfaite que son expression acoustique reste davantage en arrière de la pensée et n'en peut donner que des abréviations.

Penser, c'est mettre les conceptions de notre esprit, ses notions, dans tel rapport ou telle relation. Toute langue se décompose donc en deux éléments: les *notions* et les *rapports*. Les notions ou représentations sont comme les matériaux de la langue, les rapports entre les notions constituent sa forme. La perfection d'une langue consisterait à exprimer d'une manière acoustiquement complète et ses éléments matériels et ses éléments formels. On appelle *significations* les notions ou représentations. L'essence d'une langue est donc basée sur la manière dont elle exprime *acoustiquement*, c'est-à-dire par un mot, les significations et les rapports.

La *signification*, exprimée par un mot, s'appelle *racine;* elle peut être séparée de tout mot qui exprime le *rapport*: ainsi ἔτυπτον, *je frappais*, se compose d'abord de τυπ racine et mot de signification, et de plusieurs mots de relation: ε —, exprimant le rapport du passé; — τ —, le rapport du présent; — ον, exprimant le rapport de la première personne du singulier ou de la troisième du pluriel.

Ainsi le *mot* est un produit à la création duquel ont concouru la signification et la relation. C'est de l'expression de l'une et de l'autre que dépend la formation du mot, puis la construction de la phrase, enfin le caractère entier de l'idiome. Une racine n'apparaît d'une manière bien déterminée que par l'expression acoustique de la relation; c'est de la sorte qu'une racine doit revêtir ces diverses figures appelées adjectif, substantif, verbe, cas, mode, temps, etc., et servir de base à la déclinaison et à la conjugaison.

La *signification* peut se trouver exprimée phonétiquement sans que la *relation* le soit. Cette dernière reste pour ainsi dire latente, elle

est alors suppléée par quelque autre manifestation, par la place qu'on lui fait occuper dans la phrase, par l'accentuation et l'intonation, par le geste, etc. Ces moyens détournés pour exprimer la relation entre les significations s'observent principalement dans les idiomes monosyllabiques, dans la langue chinoise, par exemple. Une langue monosyllabique ne se compose que de racines exprimant une signification mais ne renfermant qu'implicitement la relation. Ici les catégories des mots ne sont pas distinctes par des sens acoustiques particuliers, et le même mot, le même son, peut représenter un substantif, un verbe, une particule, un nominatif, un génitif, un temps présent, ou passé, un indicatif, un subjonctif, un actif, un passif, etc. Les distinctions ne se font qu'à l'aide de la place qu'on donne à ce mot dans la phrase, et c'est ce qui lui imprime le cachet spécial de telle ou telle relation.

Dans les langues à syllabes simples, à racines non syllabiques, la simplicité, l'unité de l'*idée* se reflète dans l'unité du *son*, dans la syllabe unique; le mot n'est point encore devenu un organisme, une multiplicité de divers membres : le mot n'est ici qu'une unité ferme et sèche comme un cristal.

On remarque cependant une transition presque insensible entre ce principe rigoureusement unitaire et l'apposition d'un son déterminant, d'une *relation*, à côté du son de *signification*. Ici, on choisit, pour exprimer la relation, soit des sons ayant une signification générale, *homme*, *femme*, par exemple, pour désigner le sexe, soit des racines de relation, comme des pronoms, c'est-à-dire des racines qui avaient primitivement une signification très-générale ou qui l'ont reçue plus tard.

Quand ces sortes de compositions augmentent en nombre, le caractère de l'idiome monosyllabique se transforme. En effet, quand la *relation* s'exprime par des mots accolés à la fin du mot de la *signification* resté immuable, le signe caractéristique de l'idiome monosyllabique disparaît : le mot *significatif* ne renferme plus le mot *relatif;* celui-ci obtient une existence à part. Tous ces mots de relation avaient été à l'origine des mots de signification, plus tard ils se sont altérés et ont fini par devenir des mots de relation. C'est ainsi que nous arrivons à la deuxième grande classe de langues, celles des langues d'*agglomération* ou d'*agglutination*, qui procèdent dans leur formation par voie simplement mécanique. Cette classe, à laquelle appartiennent presque toutes les langues américaines (182) et le basque en Europe, comprend beaucoup de subdivisions, selon la manière plus ou moins intime dont les mots de relation s'attachent soit à la racine, c'est-à-dire au mot de signification, soit entre eux. Quelquefois les mots affixes existent encore comme s'ils n'étaient que des mots isolés; d'autres fois la fusion est si intime, que la langue agglomérante se rapproche visiblement des langues de la troisième classe, ou langues à flexion.

Cette classe intermédiaire des langues, nous parlons des langues par *agglutination*, compte un grand nombre d'individus, ou plutôt la plus grande partie des langues du genre humain appartient à cette catégorie. Dans ces langues, le mot se forme par des membres qui se juxtaposent; tel est le caractère tranché qui les distingue des idiomes monosyllabiques. Mais ces membres ne se confondent pas encore en un seul organisme entier; c'est là ce qui constitue une différence fondamentale entre ces langues et les langues à flexion. Le mot n'est encore dans les premières qu'un composé de plusieurs mots conservant encore chacun une sorte d'individualité.

Dans la première classe, nous rencontrons l'unité la plus rigoureuse, mais sans l'expression particulière des relations.

Dans la deuxième classe, nous rencontrons l'expression souvent très-explicite des relations à l'aide des mots affixes, mais aux dépens de l'unité.

Dans la troisième classe, enfin, nous trouvons la signification et la relation incorporées dans des mots particuliers, et cela sans déroger à l'unité. Voilà certainement la classe la plus élevée, la plus riche, la plus féconde, la plus flexible; elle seule reflète, mieux que les deux précédentes, les mouvements de l'âme et de l'esprit, l'acte de la pensée, dans laquelle il y a fusion complète de la *signification* et de la *relation*, qui se pénètrent réciproquement. Ce qu'il y a de grandiose dans ce triple développement, c'est que, sur le premier échelon, nous voyons l'*identité sans différences*, l'identité pure et simple de la signification et de la relation; sur le deuxième échelon, nous découvrons la *différenciation* de la signification d'avec la relation, à l'aide de mots spécialement affectés à manifester l'une et l'autre; enfin, sur le troisième échelon, cette différenciation, cette séparation se reforme de nouveau pour reconstituer l'*unité*, mais unité infiniment supérieure à l'unité de l'identité primitive, puisque cette seconde unité est le résultat de la différence précédente. Cette *seconde unité* n'est plus le contraire pur et simple de la différenciation; elle l'a absorbée, digérée, assimilée; bref, elle agit comme le vrai organisme vivant, comme l'animal. Les idiomes à *flexion* sont donc les êtres les plus parfaits de tout le règne de la Parole; dans ces idiomes le mot est devenu l'*unité de la multiplicité des membres* ou *des organes*, c'est-à-dire l'organisme unitaire et multiplié à la fois.

C'est l'étude du sanskrit surtout qui a mis en évidence ces lois curieuses de la transformation graduelle des langues, au début : dans le *Nig-Véda*, cette langue apparaît avec ce caractère synthétique, ces expressions com-

(182) Nous disons *presque toutes*, car il faut au moins excepter le *guarani* du Brésil et l'*othomi* du Mexique, qui n'ont pas du tout cette nature *polysynthétique* ou de langues à composition par agglutination, thèse que Duponceau nous semble avoir trop généralisée.

plexes que l'on remarque dans les langues d'un organisme inférieur. Puis vient le sanskrit des grandes épopées de l'Inde ; la langue a gagné alors plus de souplesse, tout en conservant cependant encore la roideur de ses premières allures. Bientôt l'édifice grammatical se décompose : le pali, qui correspond à son premier âge d'altération, est empreint d'un remarquable esprit d'analyse. « Les lois qui ont présidé à la formation de cette langue, dit E. Burnouf, sont celles dont on retrouve l'application dans d'autres idiomes, à des époques et dans des contrées très-diverses ; ces lois sont générales, parce qu'elles sont nécessaires. Que l'on compare en effet au latin les langues qui en sont dérivées, aux anciens dialectes teutoniques les langues de la même origine, au grec ancien le grec moderne, au sanskrit les nombreux dialectes populaires de l'Inde : on verra se développer les mêmes principes, s'appliquer les mêmes lois. Les inflexions organiques des langues mères subsistent en partie, mais dans un état évident d'altération. Plus généralement elles disparaissent et sont remplacées, les cas par des particules, les temps par des verbes auxiliaires. Ces procédés varient d'une langue à l'autre, mais le principe demeure le même; c'est toujours l'analyse, soit qu'une langue synthétique se trouve tout à coup parlée par des barbares qui, n'en comprenant pas la structure, en suppriment et en remplacent les inflexions, soit qu'abandonnée à son propre cours, et à force d'être cultivée, elle tende à décomposer et à subdiviser les signes représentatifs des idées et des rapports eux-mêmes. »

Le prâkrit, qui représente le second âge d'altération de la langue sanskrite, est soumis aux mêmes analogies ; d'une part il est moins riche, de l'autre plus simple et plus facile. Enfin le kawi, ancien idiome de Java, est une corruption du sanskrit, où cette langue est privée de ses inflexions, et a pris en échange les prépositions et les verbes auxiliaires des dialectes vulgaires de cette île. Ces trois langues elles-mêmes, formées par dérivation du sanskrit, éprouvent bientôt le même sort que leur mère, elles deviennent à leur tour langues mortes, savantes et sacrées, le pali dans l'île de Ceylan et l'Indo-Chine, le prâkrit chez la secte des Djaïnas, le kawi dans les îles de Java, Bali et Madoura. Alors s'élèvent dans l'Inde des dialectes plus populaires encore, les langues gouri, l'hindoui, le bengali, le cachemirien, le dialecte de Gouzerate, le mahratte, et les autres idiomes vulgaires de l'Hindoustan, dont le système est beaucoup moins savant (183).

Cette triplicité de système, qui se révèle dans l'expression de la pensée humaine en tant qu'elle se manifeste par la parole, embrasse toutes les langues, soit éteintes, soit parlées aujourd'hui sur le globe. Une langue qui n'appartiendrait à aucune des trois grandes classes que nous venons de mentionner, est-elle possible? Il semble que la nature de l'esprit humain et les lois de la pensée ne permettent pas de répondre autrement que par la négative.

Ici se présente naturellement à l'esprit, sur la nature intime du langage dans ses rapports avec la pensée, une foule de considérations dont nous essayerons de développer quelques-unes, renvoyant à l'*Essai* qui suit cette introduction, des développements plus complets sur cette matière.

Dans la pleine réalité, si tout est distinct, rien n'est isolé. Tout ce qui vit, se meut et se deploie dans le sens d'un organisme et avec un caractère individuel ; mais tout se touche et s'engrène dans le monde ; quelque librement que se puisse manifester une individualité, jamais elle ne saurait s'affranchir de cette immense solidarité qui enveloppe la sphère de l'univers créé. Selon que l'individualité grandit, les rapports s'élèvent, et se multiplient, de même qu'à la personnalité humaine se mesure le vrai progrès social.

La connaissance d'un être implique donc la connaissance des rapports qu'il soutient avec d'autres êtres. Il y a plus : dans le monde de l'intelligence la même solidarité existe entre les idées. En effet, qui connaît, cherche et arrive à désigner, à nommer et à définir, et dans tous ces actes se retrouve un même procédé : rattacher l'individuel au général.

Il va de soi qu'il en doit être de même dans le langage, naturelle et nécessaire réverbération de la pensée. Dans toute langue, quelque rudimentaire qu'elle soit, il y a une désignation des choses ou des idées, et une désignation de leurs rapports. (Tiedemann, *System der Stoïschen Philosophie*, I, 166. — Pott, *Etymol., Forschungen*, I, 149. — Bindseil, *Physiologie der Stimm-und Sprachlante*, p. 13.) Le sens plein d'un mot résulte à la fois de la notation de l'idée et de l'indication de la catégorie. (Humboldt, *Ueber Verschiedenheit*, etc., § 14 ; *Entstehen der grammatischen Formen* (*Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1822-1823.) S'il est vrai que tout mot a primitivement et foncièrement un sens matériel et concret, c'est-à-dire individuel, il est tout aussi vrai que, pour la pensée, le mot, dès qu'il existe pour elle, côtoie un sens abstrait ou général. De telle sorte que, dans le monde des mots, comme dans celui des idées et celui des choses, il y a toujours à un certain degré un entrelacement, une pénétration mutuelle de l'individuel et du général. Tout ce qui est, tout ce qu'on pense, tout ce qu'on nomme, est individuel, et

(183) La cause de ces transformations se trouve dans la condition même d'une langue, dans la manière dont elle se modèle sur les impressions et les besoins de l'esprit ; elle tient à son mode même de génération. « Il ne faut pas, dit G. de Humboldt, considérer une langue comme un produit mort et une fois formé ; c'est un être vivant et toujours créateur. La pensée humaine s'élabore avec les progrès de l'intelligence, et cette pensée, la langue en est la manifestation. Un idiome ne saurait donc demeurer stationnaire, il marche, il se développe, il grandit et se fortifie, il vieillit et s'étiole »

cependant ne se conçoit et ne se nomme que par la catégorie. C'est que, hors Dieu, il n'y a rien au monde qui ait en soi son principe et sa fin.

Ce besoin de marquer à chaque mot son rôle, à chaque individu sa classe, donne naissance aux *formes grammaticales*, et à cet égard, il est vrai de dire que toute langue a des formes, c'est-à-dire un système plus ou moins développé pour indiquer les rapports et les catégories.

Les formes grammaticales sont comme des exposants des rapports des mots avec l'unité totale de la phrase. (HUMBOLDT, *Lettre à A. Rémusat sur la nature des formes grammaticales*; Paris, 1827.)

Dans le vrai sens linguistique, la phrase n'est pas une pure juxtaposition des *parties du discours* qui auraient été inventées successivement, en raison du développement des besoins intellectuels. Tout, dans la vie des langues (et c'est toujours de la vie qu'il s'y agit), tout ce qui se produit dans la parole humaine, se range par unités organiques. Il y a l'unité du discours, l'unité de la période, l'unité de la proposition, l'unité du mot, l'unité de la syllabe. Chacune de ces unités correspond non pas à une pure collection ou agrégation, mais à un organisme vivant. (HUMBOLDT, *Ueber Verschiedenheit*, § 15 et 17.)

Le mot est la molécule intégrante de la phrase : il ne se comprend complétement que par elle. La phrase, à son tour, peut être envisagée comme un mot à la seconde puissance. (POTT, *Einleitung*.)

Dès qu'un mot fonctionne, il a pris place dans un système de rapports plus ou moins compliqués, et selon qu'une langue a plus ou moins de force expressive, ces rapports, comme nous l'avons vu plus haut, sont plus ou moins *explicitement* indiqués.

Les savants ne connaissent pas de langue qui pousse plus loin à cet égard la richesse d'expression et de notation que le *sanskrit*. La phrase y apparaît, même aux yeux, comme un tout indissoluble, un agencement, un engrenage; et c'est avec un grand sens qu'on a soutenu, dans ces derniers temps, que les nombreuses lois euphoniques imposées à la rencontre des lettres initiales et finales des mots correspondent à un sentiment profond de l'unité organique de la phrase. On peut trouver sans doute que cette minutieuse notation entrave l'exercice de la pensée, l'application de l'analyse. Mais il nous suffit ici de constater le fait (184).

Il se trouve d'ailleurs, ou se pressent plus ou moins atténué dans tout le groupe des langues indo-européennes. Et il est important pour la philologie comparée de l'étudier là où il se rencontre dans sa plénitude, parce qu'il offre la vraie base d'interprétation et d'appréciation des formes grammaticales. C'est pour avoir méconnu cette vérité, qu'il a régné pendant si longtemps tant d'arbitraire dans les jugements des grammairiens. On ne remue rien sans point d'appui.

La *flexion* constitue la vraie forme grammaticale. Elle *fléchit*, assouplit, ajuste les mots dans la phrase. Sans elle, il y a encore phrase, mais plutôt dans la pensée que dans l'expression complète et véritable. Son caractère propre est d'être abstraite, générale, uniforme et immuable dans toute une série d'applications. C'est une pure expression de *rapport*, et qui par conséquent ne se conçoit réellement que dans la contexture d'une phrase, dans un ensemble de mots. La flexion forme avec le mot, non pas un tout composé, mais un tout simple, indivisible. Ce ne sont pas deux éléments, deux idées accolées, nouées l'une à l'autre : c'est une subordination, une hiérarchie, une idée développée, c'est-à-dire déterminée et classée.

L'étude attentive des langues prouve que la flexion domine tout, dès qu'elle se montre. Ce ne peut être une qualité adventice et fortuite que tel ou tel génie, telle ou telle convention a inoculée à un idiome: c'est une propriété essentielle, première, et qui, sortant du plus profond de l'aptitude linguistique d'une nation, préside à tous ses développements ultérieurs et s'engrène dans l'organisme total de la langue nationale. Elle se trouve notamment dans la plus étroite liaison avec deux éléments contradictoires en apparence, mais au fond coopérant organiquement, l'*unité lexicale* et la *division analytique* de la phrase. D'un coté elle rattache les mots les uns aux autres comme unités individuelles, mais solidaires; de l'autre, elle favorise la division analytique de la phrase et la liberté de sa formation ; en ce que, dans son procédé purement grammatical, elle pourvoit les mots de signes caractéristiques qui font reconnaître facilement les rapports des parties avec le tout. Elle aide ainsi également à l'analyse des détails et à la conception synthétique. Enfin, ce qui est plus important encore, comme elle est surtout l'expression des rapports logiques de l'individuel et du général, elle stimule les plus audacieux élans de la pensée philosophique.

Dans le tissu (*textus*) du discours, dans la synthèse linguistique arrivée à son point culminant, la flexion répond à la fois à une exigence logique et à une exigence d'euphonie ou d'eurhythmie. Comme tout penser consiste à isoler et à unir, à décomposer et à reconstruire, il a besoin d'une forme intellectualisée qui serve à indiquer l'unité des parties, c'est-à-dire des mots, et l'unité du tout, c'est-à-dire de la phrase. Or la flexion répond merveilleusement à ce besoin, en ce qu'elle n'a pas d'autre rôle que d'y répondre. D'un autre côté, le son cherche naturelle-

(184) Le sanskrit est sans doute une langue morte, savante et de lourd attirail, mais ce n'est pas une langue factice, conventionnelle et qui n'aurait jamais été vivante, parlée. On a également dit, mais avec aussi peu de raison, que la langue savante des Chinois (*Wen-tze*), est le produit de pures combinaisons artificielles (BAZIN, *Principes généraux du chinois vulgaire*). Or, on arrive par là à cette étrange assertion de M. Ampère (*De la Chine et des travaux de M. Abel Rémusat*), qu'en Chine la langue écrite a précédé la langue parlée (le chinois vulgaire)!

ment à mettre ses différentes modifications qui entrent en contact, dans une ordonnance qui plaise à l'élocution comme à l'oreille; souvent il se borne à aplanir des difficultés de prononciation, ou à obéir à des habitudes organiques. Quelquefois il va plus loin, et, en fondant intimement la flexion avec le radical, il cherche et arrive à former des sections rhythmiques, et l'on dirait qu'il n'a souci que d'un plaisir d'acoustique; mais, à bien voir les choses, il y a là une élaboration du son par le sens linguistique interne pour faire de l'unité acoustique le symbole de l'unité d'une idée déterminée.

Le son contribue à indiquer l'unité lexicale par la *pause*, par les *mutations syllabiques internes* et par l'*accent*. La *pause* ne peut servir qu'à indiquer l'unité extérieure; en dedans du mot, elle détruirait son unité. Mais dans le discours agencé, un repos de la voix à la fin des mots, repos fugitif et perceptible seulement pour l'oreille exercée, est naturel pour rendre reconnaissables les éléments de la pensée, tout en se subordonnant aux exigences de l'entrelacement de la phrase. Les langues où se manifeste un sentiment juste et fin, arrivent à concilier l'individualité de chaque mot avec l'agencement du tout. On n'a qu'à voir les lois euphoniques qui règlent en sanskrit le contact des mots entre eux.

Quant aux *mutations syllabiques internes*, elles contribuent à marquer l'unité du mot en ce qu'elles mettent pour ainsi dire en action la solidarité intime et presque la pénétration mutuelle des syllabes du même vocable. Il arrive ainsi que, par un merveilleux instinct, à la fois linguistique et euphonique, les syllabes ajoutées au radical comme signes de déterminations accessoires, échangent le sens réel et distinct qu'elles ont pu avoir d'abord en un sens symbolique. Mais il faut bien remarquer que tout cela s'opère par spontanéité, et non par convention proprement dite. Lors même que la philologie comparée arriverait un jour, comme elle y travaille aujourd'hui, à retrouver le sens primitif et individuel de toutes les flexions (syllabes ou lettres qui n'ont plus qu'une valeur de position), on ne pourrait jamais admettre dans les langues un pur développement *mécanique*. Telle est toutefois l'erreur de certains linguistes qui oublient que toute langue a son principe d'individualité, et s'imaginent que celle qui n'a pas le sens de flexion en germe peut l'acquérir à la suite de développements plus ou moins longs. Non : qui dit langage, dit organisme, et l'organisme ne s'emprunte pas.

Un troisième moyen de marquer l'unité du mot, c'est l'*accent*. On peut notamment distinguer dans la syllabe trois qualités phonétiques (Humboldt, *Ueber Verschiedenheit*, § 16. — Rapp, *Versuch einer Physiologie der Sprache*), l'espèce propre de ses sons, la mesure chronique et sa tonalité. Les deux premières sont déterminées par leur propre nature, et font, pour ainsi dire, sa constitution corporelle; mais le ton, le ton linguistique et non pas métrique, dépend de la liberté du parlant, est une forme qu'il lui communique, et ressemble à un esprit qu'il lui aurait insufflé. Il plane au-dessus du discours comme un principe encore plus plein d'âme que la langue matérielle même, et est l'expression immédiate de la valeur que le parlant veut imprimer à tout ce qu'il énonce. En soi, toute syllabe est capable de ton. Mais comme entre plusieurs une seule obtient réellement le ton, par là même cesse la tonalité de celles qui l'accompagnent immédiatement, et s'opère la subordination. De là l'accent lexical qui réalise l'unité vivante d'un mot. Aucun mot véritable ne peut être dénué d'accent, ni ne peut en avoir plus d'un *principal*; car il se morcellerait et deviendrait plusieurs. On conçoit toutefois qu'il puisse y avoir des accents *secondaires*, issus de la qualité rhythmique du mot ou de nuances de signification.

Des considérations d'un autre ordre se présentent et appellent nos méditations.

On s'attendrait à voir dans le cours des siècles les idiomes s'élever par degrés de l'état monosyllabique à l'état d'agglutination, pour aboutir enfin à l'état de flexion. Or, c'est tout le contraire que nous observons : plus nous remontons le courant des siècles, plus nous trouvons l'*idiome* développé (185). Le latin, par exemple, est plus riche en formes que les idiomes romanisés d'aujourd'hui; les langues modernes de l'Inde qui dérivent du sanskrit sont tout à fait dégénérées, quand on les compare à la perfection

(185) Quand on arrête sa pensée où s'arrête le champ des faits observables, on n'a pas de peine à découvrir que plus les langues sont anciennes, plus elles sont riches d'harmonie imitative, vivantes de poésie, brillantes de pittoresque, éclatantes de sonorité. Tout y est ample, abondant, plein de suc et de séve. Faut-il en conclure que, dans les premiers temps, chaque son linguistique avait son sens particulier, indépendant, et que dans les premiers agencements, dans les procédés originels, il n'était pas une articulation de la parole qui ne correspondît à une articulation de la pensée? Depuis longtemps le débat est engagé sur cette question entre les maîtres de la science, et il est demeuré jusqu'à ce jour sans conclusion définitive. (*Voy.* J. Grimm, *Deutsche Grammatik*); Pott (*Etymologische Forschungen*); F. Bopp (*Sprachvergleichenden Kritiken über Grimm's Deutsche Grammatik*; Berlin, 1836; *Vergleichende Grammatik*; *Sanskritische Conjugations-systeme*, etc.) — Bopp soutient que toutes les désinences sont dérivées de mots autrefois significatifs par eux-mêmes, mais qui, en s'attachant à un autre mot devenu dominant, s'y sont à la longue subordonnés en oblitérant leur son et leur sens. C'est encore lui qui a cherché à expliquer par la simple influence *mécanique* de la désinence sur la racine, le changement de voyelle qui se remarque, du pluriel au singulier, dans certaines conjugaisons du groupe indo-européen. Par exemple en français : je tiens, tu tiens, il tient, nous tenons, vous tenez; en sanskrit : *vêda*, *vêtta*, *véda*, *vidima*, *vida*, *vidus*; en gothique, *vait*, *vaist*, *vait*; *vitum*, *vituth*, *vitum*; en allemand : ich *weiss*, du *weisst*, er *weiss*. wir *wissen*, ihr *wisst*, sie *wissen*; en grec οἶδα, οἶσθα, οἶδε, ἴδμεν, ἴστε, ἴσασι.

sublime de leur noble mère, et le chinois de nos jours est tout aussi monosyllabique que celui des monuments les plus anciens. L'expérience démontre que dans les temps historiques les langues déclinent, et nous n'assistons jamais à la naissance d'une langue nouvelle. En voyant aux premiers rayons de l'histoire la langue déjà si richement développée, nous en inférons avec raison que la formation de la langue avait eu lieu avant l'histoire. Ici se présentent les hypothèses plus ou moins incohérentes, toutes insoutenables, de l'origine humaine du langage, que nous allons discuter tout à l'heure. Pour nous, le langage est d'institution divine, les langues seules sont l'ouvrage de l'homme. Nous bornant donc à constater des faits, nous ferons observer qu'aussitôt que l'histoire prend naissance, nous voyons la langue commencer à effacer peu à peu ses particularités caractéristiques. On paraît donc autorisé à reconnaître comme deux époques distinctes dans l'histoire des idiomes : d'abord l'histoire de leur développement, c'est l'époque anté-historique; puis l'histoire de leur décadence, c'est l'époque historique.

Vouloir remonter plus haut, essayer de rechercher les lois qui ont présidé à la création des sons de *signification*, c'est une tâche qui nous paraît au-dessus des données de la science. Nous nous contentons du développement de la langue, ce qui constitue ses *formes*, et nous supposons la *matière*, la substance phonétique ou acoustique, qui sert pour ainsi dire de matière première à ce développement; ce sont, en d'autres termes, les racines ou les sons de signification. Comment cette matière première, commune à tous les idiomes, comment les racines ont-elles pris origine?

Cette question est tout aussi insoluble scientifiquement que la question relative à l'origine d'un organisme quelconque. On peut bien comprendre le rapport général entre la langue et l'esprit, mais il n'en est pas de même de la question suivante : Pourquoi cette racine a-t-elle cette signification particulière? C'est-à-dire : quel est le rapport qui existe entre la signification et le son, le mot? Le problème ne nous paraît pas pouvoir se résoudre autrement qu'en remontant à l'origine première de toutes choses, à l'intervention du Créateur.

On a bien essayé, il est vrai, de reconstruire l'époque primitive ou anté-historique d'après l'essence des idiomes existants. On a été conduit, par la dissection qu'on en a faite, à supposer que le *monosyllabisme* avait été l'élément primaire, que l'*agglutination* était venue ensuite, et en dernier lieu la *flexion*. On a prétendu que les langues monosyllabiques s'étaient les premières arrêtées dans leur développement, que les langues agglutinantes s'étaient développées du monosyllabisme, et de celui-ci les langues à flexion. Tout cela n'est qu'hypothèse encore, car nulle part nous ne voyons ces transformations s'accomplir. Pourquoi ces arrêts de plusieurs milliers d'années dans le développement des langues monosyllabiques (le chinois, par exemple), dans celui des langues par agglutination, comme le tatar, le turk, le finnois et le plus grand nombre des langues américaines? Pourquoi aucune de ces langues n'a-t-elle pu atteindre au degré le plus élevé, celui de la flexion? Pourquoi trouvons-nous au contraire les langues à flexion arrivées à leur développement complet dès l'antiquité la plus reculée?

S'il est difficile de constater, dans la croissance des langues, une marche ascendante et régulière, il n'en est pas de même de leur décroissance. Plus l'esprit se déploie dans le courant de l'histoire, plus il semble se dérober au son; on voit les flexions s'affaisser, presque s'effacer, tout luxe disparaît; les éléments phonétiques, qui ne sont plus sentis dans leur signification, se plient aux lois physiques des organes phonétiques et acoustiques. Ces lois, en agissant sur l'organisme de la parole, déterminent des assimilations et des décompositions phonétiques de toute sorte. L'expérience démontre que l'histoire nationale et l'histoire de la langue sont en rapport inverse. Voyez les nations de la civilisation moderne; toutes ont eu une histoire politique et sociale fortement agitée, et aucune, appartenant à la grande souche indo-germanique, n'a pu conserver la perfection primitive de son idiome. N'oubliez pas non plus que toutes ces nations, les véritables pionniers et architectes de la civilisation humaine, se sont mises en contact permanent entre elles; c'est encore là un motif, du moins accessoire, de la décroissance des idiomes primitifs. Quelle énorme différence entre les idiomes romans ou germaniques, surtout l'idiome anglais d'un côté, et l'idiome lithuanien de l'autre! Ceux-là, appartenant à des nations profondément et depuis longtemps travaillées en tout sens par les luttes de l'esprit, ont perdu beaucoup de leur richesse primitive; tandis que l'idiome des Lithuaniens, qui n'ont eu ni une histoire ni une littérature riche et féconde, s'est maintenu dans son originalité antique et naïve. Les langues slaves, de même, se montrent à l'observateur comme des langues dont les possesseurs n'ont pas encore achevé leur développement politique et social. La langue norwégienne, telle qu'elle se parle aujourd'hui dans l'île d'Islande, ancienne colonie des Norwégiens, possède encore presque toutes les richesses de l'antique langue du Nord; tandis que cette langue a beaucoup dégénéré chez les Suédois, les Danois, et même chez les Norwégiens du continent. Pourquoi? Parce que les habitants de l'Islande restaient étrangers aux mouvements de l'Europe, et que les Suédois, les Danois, et les Norwégiens proprement dits, ces trois branches du grand arbre nordlandais, participaient et participent constamment à l'histoire universelle du continent européen. Les grandes époques, celles qu'on pourrait appeler les cataclysmes des races et des sociétés, sont accompagnées d'un rapide décroissement des idiomes; la migration des

peuples vers l'empire romain était suivie d'une dégénérescence subite des langues romanes et germaniques.

La manière dont cet affaissement s'opère est partout la même au fond, parce qu'il existe une ressemblance fondamentale dans la nature de toutes les nations et, par conséquent, dans leurs organes phonétiques et acoustiques. Ainsi, il y a des mutations qui se font dans certaines combinaisons phonétiques chez les nations les plus diverses, absolument d'après la même méthode; on voit se présenter peu à peu les mêmes changements dans les langues *monosyllabiques*, dans les langues d'*agglutination*, et dans les langues de *flexion*. C'est là quelque chose de surprenant à la première vue, et qui ne s'explique parfaitement que par la nature physiologique des organes de la voix humaine, qui sont identiques partout et toujours.

Un fait qui se reproduit dans toutes les langues qui marchent avec la civilisation, c'est qu'elles perdent la *prosodie* de leurs syllabes, et qu'elles la remplacent par l'accent : voyez les langues latinisées vis-à-vis du latin.

Les langues d'une organisation supérieure, celles de flexion, tendent à simplifier leurs formes grammaticales. Elles coupent, par exemple, les terminaisons de flexion, les cas de déclinaison, en leur substituant des prépositions; le verbe a perdu les formes des temps et des modes, il les remplace par des verbes auxiliaires, et se voit obligé d'y ajouter les pronoms personnels, parce que les terminaisons personnelles se sont effacées à leur tour, ou que, si elles restent encore debout, elles ne sont plus senties par l'oreille comme telles. De cette manière se trouve presque rompue la vieille synthèse qui existait entre la *signification* et la *relation*; ces langues secondaires à *flexion* descendent sur le deuxième plan, celui de l'*agglomération*, et la vraie flexion ne s'y maintient souvent que dans le cas où le radical lui-même est changé. Ce qui s'était dit par un seul mot ne se dit plus que par plusieurs : en latin *matri*, en italien *alla* (*ad la*) *madre*, en français *à la mère; — amor, io sono amato, je suis aimé*. C'est ce qui a fait donner à ces langues le nom de langues *analytiques*.

Un autre signe de la décadence formelle, c'est l'affaiblissement du pronom démonstratif, et plus tard encore du nom de nombre *un*, au point que l'un et l'autre finissent par devenir l'article : en latin *homo, piscis*, signifient aussi bien *un* homme, *un* poisson, que *l'*homme, *le* poisson; mais dans les langues modernes on a, en allemand : *der* Mann, *der* Fisch, *ein* Mann, *ein* Fisch, *l'*homme (*le, la* vient de *ille, illa*, comme *cet, cette*, de *iste, ista*) et *le* poisson, *un* homme, *un* poisson. Quand les terminaisons des déclinaisons *du nom* ont été usées, il a besoin de l'article. De même *le verbe*, quand il a rejeté ses terminaisons, ou quand elles ne sont plus senties comme jadis, ne peut se passer des *pronoms* personnels. Ceux-ci sont pour le verbe ce que l'article est pour le nom. Les antiques formes finales, si abondantes et si multiples, font place à un nombre restreint de quelques formes prépondérantes; cette analogie monotone des terminaisons est un signe caractéristique de la dégénérescence : homm*e*, latin hom*o*; ros*e*, ros*a*; corn*e*, corn*u*; latin homin*es*, ros*æ*, corn*ua*, s'affaiblissent en français jusqu'à devenir homm*es*, ros*es*, corn*es*, c'est-à-dire, que la consonne finale *s*, en français, a chassé par voie d'analogie toutes les autres terminaisons si variées *es*, *æ*, *a*, etc.

Il n'est guère probable que les langues à flexion redescendent jamais à l'état d'agglutination, moins encore à l'état monosyllabique; mais on peut affirmer que les langues à flexion qui sont tombées en ruines, ne pourront jamais se relever à leur hauteur primitive. Du reste, on ne saurait admettre que les idiomes monosyllabiques et agglutinants de nos jours sont d'anciennes langues à flexion retombées à l'état d'enfance. Ce serait supposer que ces peuples auraient eu une histoire de la pensée, une littérature riche et puissante, dont la disparition complète serait inexplicable. Quant au chinois monosyllabique, on en possède des monuments de la plus haute antiquité, qui suffisent pour détruire toute idée d'une perfection antérieure au monosyllabisme, et quant aux idiomes agglomérants, ils ne proviendraient, si cette hypothèse était admissible, que du monosyllabisme, mais nullement des langues à flexion.

On s'est demandé quelle était la cause de cette décadence des langues à flexion. On a cherché cette cause au-dessus de toutes les langues, en dehors de la libre volonté de l'homme. L'histoire sociale d'une nation, surtout sa littérature, pourra accélérer la décadence de son idiome, mais le point de départ de cette décadence existe dans la nature humaine.

L'altération continuelle des sons se montre clairement dans le rapport entre l'écriture et la prononciation. L'alphabet d'une langue peut nous fournir une image assez nette de la prononciation à l'époque où il y fut introduit, — abstraction faite de l'impossibilité matérielle de nous représenter chacune des nuances si multiples de la voix et de l'oreille. Or, bientôt après l'établissement de cet alphabet, on s'aperçoit de certaines divergences entre la prononciation et l'écriture du même mot. Ces divergences vont en augmentant; les sons changent de plus en plus, les caractères alphabétiques restent immuables en montrant une époque du passé, comme l'aiguille d'un cadran arrêté.

§ XIV. — *Les langues, inégales entre elles, sont-elles dans un rapport parfait avec le mérite relatif des races?*

En prenant les races dans leur état actuel, on est obligé de convenir que la perfection des idiomes est bien loin d'être partout proportionnelle au degré de civilisation. A ne considérer que les langues de l'Europe moderne, elles sont inégales entre elles, et les plus belles, les plus riches n'appartiennent pas nécessairement aux peuples les plus avan-

cés. Si l'on compare, en outre, ces langues à plusieurs de celles qui ont été répandues dans le monde à différentes époques, on les voit sans exception rester bien en arrière.

Spectacle plus singulier, des groupes entiers de nations arrêtées à des degrés de culture plus que médiocre sont en possession de langages dont la valeur n'est pas niable. De sorte que le réseau des langues, composé de mailles de différents prix, semblerait jeté au hasard sur l'humanité, la soie et l'or couvrant parfois de misérables êtres incultes et féroces; la laine, le chanvre et le crin, embarrassant des sociétés inspirées, savantes et sages. Heureusement, ce n'est là qu'une apparence, et, en y appliquant la doctrine de la diversité des races, aidée du secours de l'histoire, on ne tarde pas à en avoir raison, de manière à fortifier encore les preuves données plus haut sur l'inégalité intellectuelle des types humains.

Les premiers philologues commirent une double erreur : la première, de supposer que, parallèlement à ce que racontent les unitaires de l'identité d'origine de tous les groupes, toutes les langues se trouvent formées sur le même principe; la seconde, d'assigner l'invention du langage à la pure influence des besoins matériels.

Pour les langues, le doute n'est même pas permis. Il y a diversité complète dans les modes de formation, et, bien que les classifications proposées par la philologie puissent être encore susceptibles de révision, on ne saurait garder une seule minute l'idée que la famille altaïque, l'ariane, la sémitique, ne procèdent pas de sources parfaitement étrangères les unes aux autres. Tout y diffère. La lexicologie a, dans ces différents milieux linguistiques, des formes parfaitement caractérisées à part. La modulation de la voix y est spéciale : ici se servant surtout des lèvres pour créer les sens; là les rendant par la contraction de la gorge; dans un autre système, les produisant par l'émission nasale et comme du haut de la tête. La composition des parties du discours n'offre pas des marques moins distinctes réunissant ou séparant les nuances de la pensée, et présentant, surtout dans les flexions des substantifs et dans la nature du verbe, les preuves les plus frappantes de la différence de logique et de sensibilité qui existe entre les catégories humaines. Que résulte-t-il de là? C'est que lorsque le philosophe, s'efforçant de se rendre compte, par des conjectures purement abstraites, de l'origine des langages, débute dans ce travail par se mettre en présence de l'homme idéalement conçu, de l'homme dépourvu de tous caractères spéciaux de race, de *l'homme*, enfin, il commence par un véritable non-sens, et continue infailliblement de même. Il n'y a pas d'homme idéal, l'homme n'existe pas, et si je suis persuadé qu'on ne le découvre nulle part, c'est surtout lorsqu'il s'agit de langage. Sur ce terrain, je connais le possesseur de la langue finnoise, celui du système arian ou des combinaisons sémitiques; mais l'*homme* absolu, je ne le connais pas. Ainsi, je ne puis pas raisonner d'après cette idée, que tel point de départ unique ait conduit l'humanité dans ses créations idiomatiques. Il y a eu plusieurs points de départ, parce qu'il y avait plusieurs formes d'intelligence et de sensibilité (186).

Passant maintenant à la seconde opinion, je ne crois pas moins à sa fausseté. Suivant cette doctrine, il n'y aurait eu développement que dans la mesure où il y aurait eu nécessité. Il en résulterait que les races mâles posséderaient un langage plus précis, plus abondant, plus riche que les races femelles, et comme, en outre, les besoins matériels s'adressent à des objets qui tombent sous les sens et se manifestent surtout par des actes, la lexicologie serait la partie principale des idiomes.

Le mécanisme grammatical et la syntaxe n'auraient jamais eu occasion de dépasser les limites des combinaisons les plus élémentaires et les plus simples. Un enchaînement de sons bien ou mal liés suffit toujours pour exprimer un besoin, et le geste, commentaire facile, peut suppléer à ce que l'expression laisse d'obscur (W. de Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache, Einl.*), comme le savent bien les Chinois. Et ce n'est pas seulement la synthèse du langage qui serait demeurée dans l'enfance. Il aurait fallu subir un autre genre de pauvreté non moins sensible, en se passant d'harmonie, de nombre et de rhythme. Qu'importe, en effet, le mérite mélodique là où il s'agit seulement d'obtenir un résultat positif? Les langues auraient été l'assemblage irréfléchi, fortuit, des sons indifféremment appliqués.

Cette théorie dispose de quelques arguments. Le chinois, lange d'une race masculine, semble d'abord n'avoir été conçu que dans un but utilitaire. Le mot ne s'y est pas élevé au-dessus du son. Il est resté monosyllabe. Là point de développements lexicologiques. Pas de racine donnant naissance à des familles de dérivés. Tous les mots sont racines, ils ne se modifient pas par eux-mêmes, mais entre eux, et suivant un mode très-grossier de juxtaposition. Là se rencontre une simplicité grammaticale d'où il résulte une extrême uniformité dans le discours, et qui exclut, pour des intelligences

(186) M. Guillaume de Humboldt, dans un de ses plus brillants opuscules, a exprimé d'une manière admirable la partie essentielle de cette vérité. « Partout, dit ce penseur de génie, l'œuvre du temps s'unit dans les langages à l'œuvre de l'originalité nationale, et ce qui caractérise les idiomes des hordes guerrières de l'Amérique et de l'Asie septentrionale n'a pas nécessairement appartenu aux races primitives de l'Inde et de la Grèce. Il n'est pas possible d'attribuer une marche parfaitement pareille, et en quelque sorte imposée par la nature, au développement, soit d'une langue appartenant à une nation prise isolément, soit d'une autre qui aura servi à plusieurs peuples. » (W. de Humboldt, *Ueber das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwickelung.*)

habituées aux formes riches, variées, abondantes, aux intarissables combinaisons d'idiomes plus heureux, jusqu'à l'idée même de la perfection esthétique. Il faut cependant ajouter que rien n'autorise à admettre que les Chinois eux-mêmes éprouvent cette dernière impression, et, par conséquent, puisque leur langage a un but de beauté pour ceux qui le parlent, puisqu'il est soumis à certaines règles propres à favoriser le développement mélodique des sons, s'il peut être taxé, au point de vue comparatif, d'atteindre à ces résultats moins bien que d'autres langues, on n'est pas en droit de méconnaître que, lui aussi, les poursuit. Dès lors il y a dans les premiers éléments du chinois autre chose et plus qu'un simple amoncellement d'articulations utilitaires (187).

Néanmoins, je ne repousse pas l'idée d'attribuer aux races masculines une infériorité esthétique assez remarquée (188) qui se reproduirait dans la construction de leurs idiomes. J'en trouve l'indice, non-seulement dans le chinois et son indigence relative, mais encore dans le soin avec lequel certaines races modernes de l'Occident ont dépouillé le latin de ses plus belles facultés rhythmiques, et le gothique de sa sonorité. Le faible mérite de nos langues actuelles, même les plus belles, comparées au sanskrit, au grec, au latin même, n'a pas besoin d'être démontré, et concorde parfaitement avec la médiocrité de notre civilisation et de celle du Céleste Empire, en matière d'art et de littérature. Cependant, tout en admettant que cette différence puisse servir avec d'autres traits, à caractériser les langues des races masculines, comme il existe pourtant dans ces langues un sentiment moindre sans doute, cependant puissant encore, de l'eurhythmie, et une tendance réelle à créer et à maintenir des lois d'enchaînement entre les sons et des conditions particulières de formes et de classes pour les modifications parlées de la pensée, j'en conclus que, même au sein des idiomes des races masculines, le sentiment du beau et de la logique, l'étincelle intellectuelle se fait encore apercevoir, et préside donc partout à l'origine des langages, aussi bien que le besoin matériel.

Je disais tout à l'heure que, si cette dernière cause avait pu régner seule, un fond d'articulations formées au hasard aurait suffi aux nécessités humaines, dans les premiers temps de l'existence de l'espèce. Il paraît établi que cette hypothèse n'est pas soutenable.

Les sons ne se sont pas appliqués fortuitement à des idées. Le choix en a été dirigé par la reconnaissance instinctive d'un certain rapport logique entre des bruits extérieurs recueillis par l'oreille de l'homme et une idée que son gosier ou sa langue voulait rendre. Dans le dernier siècle, on avait été frappé de cette vérité. Par malheur, l'exagération étymologique, dont on usait alors, s'en empara, et l'on ne tarda pas à se heurter contre des résultats tellement absurdes, qu'une juste impopularité vint les frapper et en faire justice. Pendant longtemps, ce terrain, si follement exploité par ses premiers explorateurs, a effrayé les bons esprits. Maintenant, on y revient, et, en profitant des sévères leçons de l'expérience pour se montrer prudent et retenu, on pourra y recueillir des observations très-dignes d'être enregistrées. Sans pousser des remarques, vraies en elles-mêmes, jusqu'au domaine des chimères, on peut admettre, en effet, que le langage primitif a su, autant que possible, profiter des impressions de l'ouïe pour former quelques catégories de mots, et que, dans la création des autres, il a été guidé par le sentiment de rapports mystérieux entre certaines notions de nature

(187) Je serais porté à croire que la nature monosyllabique du chinois ne constitue pas un caractère linguistique spécifique, et, malgré ce que cette particularité offre de saillant, elle ne me paraît pas essentielle. Si cela était, le chinois serait une langue isolée, et se rattacherait tout au plus aux idiomes qui peuvent offrir la même structure. On sait qu'il n'en est rien. Le chinois fait partie du système tatare ou finnois, qui possède des branches parfaitement polysyllabiques. Puis, dans des groupes de toute autre origine, on retrouve des spécimens de la même nature. Je n'insisterai pas trop sur l'othomi. Cet idiome mexicain, suivant du Ponceau, présente, à la vérité, les traces que je relève ici dans le chinois, et cependant, placé au milieu des dialectes américains, comme le chinois parmi les langues tatares, l'othomi n'en fait pas moins partie de leur réseau. (*Voy.* MORTON, *An Inquiry in to the distinctive characteristics of the aboriginal race of America*, Philadelphia, 1844; *Voy.* aussi PRESCOTT, *History of the conquest of Mejico*, t. III, p. 245.) Ce qui m'empêcherait d'attacher à ce fait toute l'importance qu'il semble comporter, c'est qu'on pourrait alléguer que les langues américaines, langues ultra-polysyllabiques, puisque, seules au monde, avec l'euskara, elles poussent la faculté de combiner les sons et les idées jusqu'au polysynthétisme, seront peut-être un jour reconnues comme ne formant qu'un vaste rameau de la famille tatare, et qu'en conséquence l'argument que j'en tirerais se trouverait corroborer seulement ce que j'ai dit de la parenté du chinois avec les idiomes ambiants, parenté qui ne dément, en aucune façon, la nature particulière de la langue du Céleste Empire. Je trouve donc un exemple plus concluant dans le copte, qu'on supposera difficilement allié au chinois. Là, également, toutes les syllabes sont des racines, et des racines qui se modifient par de simples affixes tellement mobiles, que, même pour marquer les temps du verbe, la particule déterminante ne reste pas toujours annexée au mot. Par exemple : *hôn* veut dire, ordonner; *a-hôn*, il ordonna; *Moïse ordonna* se dit : *a Moyses hôn*. (Voir E. MEIER'S, *Hebräisches Wurzelwœrterbuch*, in-8°; Manheim, 1845.) Il me paraît donc que le monosyllabisme peut se présenter chez toutes les familles d'idiomes. C'est une sorte d'infirmité déterminée par des accidents d'une nature encore inconnue, mais point un trait spécifique propre à séparer le langage qui en est revêtu du reste des langages humains, en lui constituant une individualité spéciale.

(188) Gœthe a dit, dans son roman de *Wilhelm Meister* : « Peu d'Allemands, et peut-être peu d'hommes, dans les nations modernes, possèdent le sens d'un ensemble esthétique. Nous ne savons louer et blâmer que par morceaux, nous ne sommes ravis que d'une façon fragmentaire. »

abstraite et certains bruits particuliers. C'est ainsi, par exemple, que le son de l'*i* semble propre à exprimer la dissolution; celui du *w*, le vague physique et moral, le vent, les vœux; celui de l'*m*, la condition de la maternité. (W. de Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache*, *Einleit.*, p. xcv.) Cette doctrine, contenue dans de très-prudentes limites, trouve assez fréquemment son application pour qu'on soit contraint de lui reconnaître quelque réalité. Mais, certes, on ne saurait en user avec trop de réserve, sous peine de s'aventurer dans des sentiers sans clarté, où le bon sens se fourvoie bientôt.

Ces indications, si faibles qu'elles soient, démontrent que le besoin matériel n'a pas seul présidé à la formation des langages, et que les hommes y ont mis en jeu leurs plus belles facultés. Ils n'ont pas appliqué arbitrairement les sons aux choses et aux idées. Ils n'ont procédé en cette matière qu'en vertu d'un ordre préétabli dont ils trouvaient en eux-mêmes la révélation. Dès lors, tel de ces premiers langages, si rude, si pauvre et si grossier qu'on se le représente, n'en contenait pas moins tous les éléments nécessaires pour que ses rameaux futurs pussent se développer un jour dans un sens logique, raisonnable et nécessaire.

M. Guillaume de Humboldt a remarqué, avec sa perspicacité ordinaire, que chaque langue existe dans une grande indépendance de la volonté des hommes qui la parlent. Se nouant étroitement à leur état intellectuel, elle est tout à fait au-dessus de la puissance de leurs caprices, et il n'est pas en leur pouvoir de l'altérer arbitrairement. Des essais dans ce genre en fournissent de curieux témoignages.

J'en tire cette conséquence, que le fait du langage se trouve intimement lié à la forme de l'intelligence des races, et dès sa première manifestation, a possédé, ne fût-ce qu'en germe, les moyens nécessaires de répercuter les traits divers de cette intelligence à ses différents degrés.

Mais, là où l'intelligence des races a rencontré des impasses et éprouvé des lacunes, la langue en a eu aussi. C'est ce que démontrent le chinois, le sanskrit, le grec, le groupe sémitique. J'ai déjà relevé, pour le chinois, une tendance plus particulièrement utilitaire conforme à la voie où chemine l'esprit de la variété. La plantureuse abondance d'expressions philosophiques et théologiques du sanskrit, sa richesse et sa beauté eurhythmiques sont encore parallèles au génie de la nation. Il en est de même dans le grec, tandis que le défaut de précision des idiomes parlés par les peuples sémites s'accorde parfaitement avec le naturel de ces familles.

Si, quittant les hauteurs un peu vaporeuses des âges reculés, nous descendons sur des collines historiques plus rapprochées de nos temps, nous assistons, cette fois, à la naissance même d'une multitude d'idiomes, et ce grand phénomène nous fait voir plus nettement encore avec quelle fidélité le génie ethnique se mire dans les langages.

Aussitôt qu'a lieu le mélange des peuples, les langues respectives subissent une révolution, tantôt lente, tantôt subite, toujours inévitable. Elles s'altèrent, et, au bout de peu de temps, meurent. L'idiome nouveau qui les remplace est un compromis entre les types disparus, et chaque race y apporte une part d'autant plus forte qu'elle a fourni plus d'individus à la société naissante. (Pott, *Encycl. v. Ersch und Gruber; Indo-german. Sprachst.*, p. 74.) C'est ainsi que, dans nos populations occidentales, depuis le XIIIe siècle, les dialectes germaniques ont dû céder, non pas devant le latin, mais devant le roman (189), à mesure que renaquit la puissance gallo-romaine. Quant au celtique, il n'avait point reculé devant la civilisation italienne, c'est devant la colonisation qu'il avait fui, et encore peut-on dire avec vérité qu'il avait remporté en fin de compte, grâce au nombre de ceux qui le parlaient, plus qu'une demi-victoire, puisqu'il lui avait été donné, quand la fusion des Galls, des Romains et des hommes du Nord s'était opérée définitivement, de préparer à la langue moderne sa syntaxe, d'éteindre en elle les accentuations rudes venues de la Germanie et les plus vives sonorités apportées de la Péninsule, et de faire triompher l'eurhythmie assez terne qu'il possédait lui-même. Le développement graduel de notre français n'est que l'effet de ce travail latent, patient et sûr. Les causes qui ont dépouillé l'allemand moderne des formes assez éclatantes remarquées dans le gothique de l'évêque Ulphilas, ne sont pas autres, non plus, que la présence d'une épaisse population kymrique sous le petit nombre d'éléments germaniques demeurés au delà du Rhin (190), après les grandes migrations qui suivirent le v[e] siècle de notre ère.

Les mélanges de peuples présentant sur chaque point des caractères particuliers issus du quantum des éléments ethniques, les résultats linguistiques sont également nuancés. On peut poser en thèse générale qu'aucun idiome ne demeure pur après un contact intime avec un idiome différent; que même, lorsque les principes respectifs offrent le plus de dissemblances, l'altération se fait au moins sentir dans la lexicologie; que, si la langue

(189) Le mélange des idiomes, proportionnel au mélange des races dans une nation, avait déjà été observé lorsque la science philologique n'existait, pour ainsi dire, pas encore. J'en citerai le témoignage que voici : « On peut poser comme une règle constante qu'à proportion du nombre des étrangers qui s'établiront dans un pays, les mots de la langue qu'ils parlent entreront dans le langage de ce pays-là, et par degrés s'y naturaliseront, pour ainsi dire, et deviendront aussi familiers aux habitants que s'ils étaient de leur cru. (Kaempfer, *Histoire du Japon*, in-fol.; la Haye, 1729, liv. I[er], p. 73.)

(190) Keferstein (*Ansichten über die Keltischen Alterthümer*, *Halle*, 1846-1851; *Einleit.*, l. xxxviii) prouve que l'allemand n'est qu'une langue métisse composée de celtique et de gothique. Grimm exprime le même avis.

parasite a quelque force, elle ne manque pas d'attaquer le mode d'eurhythmie, et même les côtés les plus faibles du système grammatical, d'où il résulte que le langage est une des parties les plus délicates et les plus fragiles de l'individualité des peuples. On aura donc souvent le singulier spectacle d'une langue noble et très-cultivée, passant, par son union avec un idiome barbare, à une sorte de barbarie relative, se dépouillant par degrés de ses plus belles facultés, s'appauvrissant de mots, se desséchant de formes, et témoignant ainsi d'un irrésistible penchant à s'assimiler, de plus en plus, au compagnon de mérite inférieur que l'accouplement des races lui aura donné. C'est ce qui est arrivé au valaque et au rhétien, au kawi et au birman. L'un et l'autre de ces derniers idiomes sont imprégnés d'éléments sanskrits, et, malgré la noblesse de cette alliance, les juges compétents les déclarent inférieurs en mérite au delaware. (W. de Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache*, *Einl.*, p. xxxiv.)

Issue du tronc des Lenni-Lénapes, l'association de tribus qui parle ce dialecte vaut primitivement plus que les deux groupes jaunes remorqués par la civilisation hindoue, et si, malgré cette prérogative, elle reste au-dessous d'eux, c'est que les Asiatiques en question vivent sous l'impression des inventions sociales d'une race noble, et profitent de ces mérites, tout en étant peu de chose par eux-mêmes. Le contact sanskrit a suffi pour les élever assez haut, tandis que les Lénapes, que rien de semblable n'a fécondés jamais, n'ont pu monter, en civilisation, au-dessus de la valeur qu'on leur voit. C'est ainsi, pour me servir d'une comparaison facile à apprécier, que les jeunes mulâtres élevés dans les colléges de Londres et de Paris, peuvent, tout en restant mulâtres et très-mulâtres, présenter, sous certains rapports, une apparence de culture plus satisfaisante que tels habitants de l'Italie méridionale dont la valeur intime est incontestablement plus grande. Il faut donc, lorsqu'on rencontre un peuple sauvage en possession d'un idiome supérieur à celui de nations plus civilisées, distinguer soigneusement si la civilisation de ces dernières leur appartient en propre, ou si elle ne provient que d'une infiltration de sang étranger. Dans ce dernier cas, l'imperfection du langage primitif et l'abâtardissement du langage importé s'accordent parfaitement avec l'existence d'un certain degré de culture sociale (190*).

J'ai dit ailleurs que, chaque civilisation ayant une portée particulière, il ne fallait pas s'étonner si le sens poétique et philosophique était plus développé chez les Hindous sanscrits et chez les Grecs que chez nous, tandis que l'esprit pratique, critique, érudit, distingue davantage nos sociétés. Pris en masse, nous sommes doués d'une vertu active plus énergique que les illustres dominateurs de l'Asie méridionale et de l'Hellade. En revanche, il nous faut leur céder le pas sur le terrain du beau, et il est dès lors naturel que nos idiomes tiennent l'humble rang de nos esprits. Un essor plus puissant vers les sphères idéales se reflète naturellement dans la parole, dont les écrivains de l'Inde et de l'Ionie ont fait usage, de sorte que le langage, tout en étant, je le crois, je l'admets, un très-bon critérium de l'élévation générale des races, l'est pourtant, d'une manière plus spéciale, de leur élévation esthétique, et il prend surtout ce caractère lorsqu'il s'applique à la comparaison des civilisations respectives.

Pour ne pas laisser ce point douteux, je me permettrai de discuter une opinion émise par M. le baron Guillaume de Humboldt, au sujet de la supériorité du mexicain sur le péruvien (Id., *Ueber die Kawi-Sprache*, *Einl.*, p. xxxiv), supériorité évidente, dit-il, bien que la civilisation des Incas ait été fort au-dessus de celle des habitants de l'Anahuac.

Les mœurs des Péruviens se montraient, sans doute, plus douces, leurs idées religieuses aussi inoffensives qu'étaient féroces celles des sujets de Montézuma. Malgré tout cela, l'ensemble de leur état social était loin de présenter autant d'énergie, autant de variété. Tandis que leur despotisme, assez grossier, ne réalisait qu'une sorte de communisme hébétant, la civilisation aztèque avait essayé des formes de gouvernement très-raffinées. L'état militaire y était beaucoup plus vigoureux, et, bien que les deux empires ignorassent également l'usage de l'écriture, il semblerait que la poésie, l'histoire et la morale, fort cultivées au moment où apparut Cortez, auraient joué un plus grand rôle au Mexique qu'au Pérou, dont les institutions penchaient vers un épicuréisme nonchalant, peu favorable aux travaux de l'intelligence. Il devient alors tout simple d'avoir à constater la supériorité du peuple le plus actif sur le peuple le plus modeste.

Au reste, l'opinion de M. Guillaume de Humboldt est, ici, conséquente à la manière dont il définit la civilisation. Sans renouveler la controverse, il m'était indispensable de ne pas laisser ce point dans l'ombre; car, si deux civilisations avaient pu se développer jamais parallèlement à des langues en contradiction avec leurs mérites respectifs, il faudrait abandonner l'idée de toute solidarité entre la valeur des idiomes et celle des intelligences. Ce fait est impossible à concéder dans une mesure différente de ce que j'ai dit plus haut pour le sanskrit et le grec comparés à l'anglais, au français, à l'allemand.

D'ailleurs, en suivant cette voie, ce ne serait pas une médiocre difficulté que de déter-

(190*) C'est cette différence de niveau qui, se marquant entre l'intelligence du conquérant et celle des peuples soumis, a donné cours, au début des nouveaux empires, à l'usage des *langues sacrées*. On en a vu dans toutes les parties du monde. Les Egyptiens avaient la leur, les Incas du Pérou de même. Cette langue sacrée, objet d'un superstitieux respect, propriété exclusive des hautes classes et souvent du groupe sacerdotal, à l'exclusion de tous les autres, est toujours la preuve la plus forte que l'on puisse donner de l'existence d'une race étrangère dominant sur le sol où on la trouve.

miner pour les populations métisses les causes de l'état idiomatique où on les trouve. On ne possède pas toujours, sur la quotité des mélanges ou sur leur qualité, des lumières suffisantes pour pouvoir en examiner le travail organisateur. Cependant l'influence de ces causes premières persiste, et si elle n'est pas démasquée, elle peut aisément conduire à des conclusions erronées. Précisément parce que le rapport de l'idiome à la race est assez étroit, il se conserve beaucoup plus longtemps que les peuples ne gardent leurs corps d'Etat. Il se fait reconnaître après que les peuples ont changé de nom. Seulement, s'altérant comme leur sang, il ne disparaît, il ne meurt qu'avec la dernière parcelle de leur nationalité (191). Le grec moderne est dans ce cas: mutilé autant que possible, dépouillé de la meilleure part de ses richesses grammaticales, troublé et souillé dans sa lexicologie, appauvri même, à ce qu'il semble, quant au nombre de ses sons, il n'en a pas moins conservé son empreinte originelle (191*). C'est en quelque sorte, dans l'univers intellectuel, ce qu'est, sur la terre, ce Parthenon si dégradé, qui après avoir servi d'église aux popes, puis, devenu poudrière, avoir éclaté en mille endroits de son fronton et de ses colonnes, sous les boulets vénitiens de Morosini, présente encore à l'admiration des siècles l'adorable modèle de la grâce sérieuse et de la majesté simple.

Il arrive aussi qu'une parfaite fidélité à la langue des aïeux n'est pas dans le caractère de toutes les races. C'est encore là une difficulté de plus quand on cherche à démêler, à l'aide de la philosophie, soit l'origine, soit le mérite relatif des types humains. Non-seulement il arrive aux idiomes de subir des altérations dont il n'est pas toujours facile de retrouver la cause ethnique : il se rencontre encore des nations qui, pressées par le contact des langues étrangères, abandonnent la leur. C'est ce qui est advenu, après les conquêtes d'Alexandre, à la partie éclairée des populations de l'Asie occidentale, telles que les Cariens, les Cappadociens et les Arméniens, et c'est ce que j'ai signalé aussi pour nos Gaulois. Les uns et les autres ont cependant inculqué dans des langues victorieuses un principe étranger qui les a, à la fin, transfigurées à leur tour. Mais, tandis que ces peuples maintenaient encore, bien que d'une manière imparfaite, leur propre instrument intellectuel; que d'autres, beaucoup plus tenaces, tels que les Basques, les Berbères de l'Atlas, les Ekkhilis de l'Arabie méridionale, parlent jusqu'à nos jours comme parlaient leurs plus anciens parents, il est des groupes, les Juifs, par exemple, qui semblent n'y avoir jamais tenu, et cette indifférence éclate dès les premiers pas de la migration des favoris de Dieu. Tharé, venant d'Ur des Chaldéens, n'avait certainement pas appris, dans le pays de sa parenté, la langue chananéenne qui devint nationale pour les enfants d'Israël. Ceux-ci s'étaient donc dépouillés de leur idiome natif, pour en accepter un autre différent, et qui, subissant quelque peu, je le veux croire, l'influence des souvenirs premiers, devint, dans leur bouche, un dialecte particulier de cette langue très-ancienne, mère de l'arabe le plus ancien, héritage légitime des tribus alliées, de fort près, aux Chamites noirs (192). Cette langue, les Juifs ne devaient pas s'y montrer plus fidèles qu'à la première. Au retour de la captivité, les bandes de Zorobabel l'avaient oubliée sur les bords des fleuves de Babylone, pendant leur séjour, pourtant bien court, de soixante et dix ans. Le patriotisme, fort contre l'exil, avait conservé sa chaleur : le reste avait été abandonné avec une bizarre facilité par ce peuple tout à la fois jaloux de lui-même et cosmopolite à l'excès. Dans Jérusalem reconstruite, la multitude reparut, parlant un jargon araméen ou chaldéen qui d'ailleurs n'était peut-être pas sans ressemblance avec l'idiome des pères d'Abraham.

Aux temps de Jésus-Christ, ce dialecte résistait avec peine à l'invasion d'un patois grec qui, de tous côtés, pénétrait l'intelligence juive; ce n'était plus guère que sous ce nouveau costume, plus ou moins élégant, affichant plus ou moins de prétentions attiques, que les écrivains juifs d'alors produisaient leurs ouvrages. Les dernières livres canoniques de l'Ancien Testament, comme les écrits de Philon et de Josèphe, sont des œuvres hellénistiques.

Lorsque la destruction de la ville sainte eut dispersé la nation désormais déshéritée des bontés de l'Eternel, l'Orient ressaisit l'intelligence de ses fils. La culture hébraïque rompit avec Athènes comme avec Alexandrie, et la langue, les idées du Talmud, les ensei-

(191) Une observation intéressante, c'est de voir, dans les langues issues d'une langue moyenne, certains dérivés se présenter sous une forme bien plus rapprochée de la racine primitive que le mot d'où, en général, on les suppose formés, ou que celui qui, dans la langue la plus voisine, exprime la même idée. Ainsi FUREUR : all. *wuth*, angl. *mad*, sanskrit *mada*; DÉSIR, comme expression de la passion : all. *begierde*, français *rage*, sanskrit *raga*; DEVOIR : all. *pflicht*, angl. *duty*, sanskrit *dutia*; RUISSEAU : all. *rinne*, lat. *rivus*, sanscrit *arivi*, grec ῥέω. (*Voir* KLAPROTH, *Asia polyglotta*, in-4°.) On pourrait induire de ce fait que quelques races, après avoir subi un certain nombre de mélanges, sont partiellement ramenées à une pureté plus grande, à une vigueur blanche plus prononcée que d'autres qui les ont devancées dans l'ordre des temps.

(191*) La Grèce antique, qui possédait de nombreux dialectes, n'en avait cependant pas autant que celle du XVI[e] siècle, lorsque Siméon Kavasila en comptait soixante et dix; et, remarque à rattacher ce qui va suivre, au XIII[e] siècle, on parlait le français dans toute l'Hellade et surtout dans l'Attique. (HEILMAYER, cité par POTT, *Encycl. v. Ersch u. Gruber : Indo-Germanischer Sprachstamm*, p. 73.)

(192) Les Hébreux eux-mêmes ne nommaient pas leur langue l'*hébreu*, ils l'appelaient très-justement : *la langue de Chanaan*, rendant ainsi hommage à la vérité. (*Isa.* XIX, 18.) *Voy.* à ce sujet les observations de Rœdiger sur *la grammaire hébraïque* de Gésénius, 16[e] édition, Leipzig, 1851, p. 7, *et passim*.

gnements de l'école de Tibériade furent de nouveau sémitiques, quelquefois arabes et souvent chananéens, pour employer l'expression d'Isaïe. Je parle de la langue désormais sacrée, de celle des rabbins, de la religion, de celle dès lors considérée comme nationale. Mais, pour le commerce de la vie, les Juifs usèrent des idiomes des pays où ils se trouvèrent transportés. Il est encore à noter que partout ces exilés se firent remarquer par leur accent particulier. Le langage qu'ils avaient adopté et appris dès la première enfance ne réussit jamais à assouplir leur organe vocal. Cette observation confirmerait ce que dit M. Guillaume de Humboldt d'un rapport si intime de la race avec la langue, qu'à son avis, les générations ne s'accoutument pas à bien prononcer les mots que ne savaient pas leurs ancêtres (193).

Quoi qu'il en soit, voilà, dans les Juifs, une preuve remarquable de cette vérité, qu'on ne doit pas toujours, à première vue, établir une concordance exacte entre une race et la langue dont elle est en possession, attendu que cette langue peut ne pas lui appartenir originairement. Après les Juifs, je pourrais citer encore l'exemple des Tsiganes et de bien d'autres peuples (194).

On voit avec quelle prudence il convient d'user de l'affinité et même de la similitude des langues pour conclure à l'identité des races, puisque, non-seulement des nations nombreuses n'emploient que des langages altérés dont les principaux éléments n'ont pas été fournis par elles, témoins la plupart des populations de l'Asie occidentale, et presque toutes celles de l'Europe méridionale, mais encore que plusieurs autres en ont adopté de complétement étrangers, à la confection desquels elles n'ont presque pas contribué. Ce dernier fait est sans doute plus rare, il se présente même comme une anomalie. Il suffit cependant qu'il puisse avoir lieu pour qu'on ait à se tenir en garde contre un genre de preuves qui souffre de telles déviations. Toutefois, puisque le fait est anormal, puisqu'il ne se rencontre pas aussi fréquemment que son opposite, c'est-à-dire la conservation séculaire d'idiomes nationaux par de très-faibles groupes humains; puisque l'on voit aussi combien les langues ressemblent au génie particulier du peuple qui les crée, et combien elles s'altèrent justement dans la mesure où le sang de ce peuple se modifie; puisque le rôle qu'elles jouent dans la formation de leurs dérivés est proportionnel à l'influence numérique de la race qui les apporte dans le nouveau mélange, tout donne le droit de conclure qu'un peuple ne saurait avoir une langue valant mieux que lui-même, à moins de raisons spéciales. Comme on ne saurait trop insister sur ce point, je vais en faire ressortir l'évidence par une nouvelle espèce de démonstration.

On a vu déjà que, dans une nation d'essence composite, la civilisation n'existe pas pour toutes les couches successives. En même temps que les anciennes causes ethniques poursuivent leur travail dans le bas de l'échelle sociale, elles n'y admettent, elles n'y laissent pénétrer que faiblement, et d'une façon tout à fait transitoire, les influences du génie national dirigeant. J'appliquais naguère ce principe à la France, et je disais que sur ses trente-six millions d'habitants, il y en avait au moins vingt qui ne prenaient qu'une part forcée, passive, temporaire, au développement civilisateur de l'Europe moderne. Excepté la Grande-Bretagne, servie par une plus grande unité dans ses types, conséquence de son isolement insulaire, cette triste proportion est plus considérable encore sur le reste du continent. Puisqu'une fois déjà j'ai choisi la France pour exemple, je m'y tiens, et crois trouver que mon opinion sur l'état ethnique de ce pays, et celle que je viens d'exprimer à l'instant pour toutes les races en général, quant à la parfaite concordance du type et de la langue, s'y confirment l'une l'autre d'une manière frappante.

Nous savons peu, ou, pour mieux dire, nous ne savons pas, preuves en main, par quelles phases le celtique et le latin rustique (195) ont d'abord dû passer avant de se rapprocher et de finir par se confondre. Saint Jérôme et son contemporain Sulpice Sévère nous apprennent pourtant, le premier dans ses *Commentaires* sur l'Epître de saint Paul aux Galates, le second dans son *Dialogue sur les mérites des moines d'Orient*, que, de leur temps, on parlait au moins deux langues vulgaires dans la Gaule : le *celtique*, conservé si pur sur les bords du Rhin, que le langage des Gallo-Grecs, éloignés de la mère-patrie depuis six cents ans, y ressemblait de tous points (SULPITII SEVERI, Dial. 1 *De virt. monach. Orient.*; *Elzevir.*, in-12, 1665, p. 528, not.); puis ce qu'on appelait le *gaulois*, et qui, de l'avis d'un commentateur, ne pouvait être qu'un roman déjà altéré. Mais ce gaulois, différent de celui qui se parlait à Trêves, n'était pas non plus la langue de l'Ouest, ni celle de l'Aquitaine. Ce dialecte du IVe siècle, probablement partagé lui-même en deux grandes

(193) C'est aussi le sentiment de M. W. Edwards (*Caractères physiques des races humaines*, p. 101 *et passim*).

(194) Il est encore un cas qui peut se présenter, c'est celui où une population parle deux langues. Dans les Grisons, presque tous les paysans de l'Engadine emploient avec une égale facilité le romansch dans leurs rapports entre compatriotes, l'allemand quand ils s'adressent à des étrangers. En Courlande, il est un district où les paysans, pour s'entretenir entre eux, se servent de l'esthonien, dialecte finnois. Avec toute autre personne, ils parlent celton. (*Voy.* POTT, *Encycl. v. Ersch und Gruber*, *Indo-Germanischer Sprachstamm*, p. 104.)

(195) La route n'était pas si longue du latin rustique, *lingua rustica Romanorum*, *lingua romana*, du *roman*, en un mot, à la corruption, que de la langue élégante, dont les formes précises et cultivées présentaient plus de résistance. Il est aussi à remarquer que, chaque légionnaire étranger apportant dans les colonies de la Gaule le patois de ses provinces, l'avénement d'un dialecte général et mitoyen était hâté non-seulement par les Celtes, mais par les émigrants eux-mêmes.

divisions, ne trouve donc de place que dans le centre et le midi de la France actuelle. C'est à cette source commune qu'il faut reporter les courants, différemment latinisés, qui ont formé plus tard, avec d'autres mélanges, et dans des proportions diverses, la langue d'oil et le roman proprement dit. Je parlerai d'abord de ce dernier.

Pour lui donner naissance, il ne s'agissait que de créer une altération assez facile de la terminologie latine, modifiée par un certain nombre d'idées grammaticales empruntées au celtique et à d'autres langues jadis inconnues dans l'ouest de l'Europe. Les colonies impériales avaient apporté bon nombre d'éléments italiens, africains, asiatiques. Les invasions bourguignonnes, et, surtout les gothiques, fournirent un nouvel apport doué d'une grande vivacité d'harmonie, de sons larges et brillants. Les irruptions sarrasines en renforcèrent la puissance. De sorte que le roman, se distinguant tout à fait du gaulois, quant à son mode d'eurhythmie, revêtit bientôt un cachet très-spécial. Sans doute, nous ne le trouvons pas, dans la formule de serment des fils de Louis le Débonnaire, arrivé à sa perfection, comme plus tard, dans les poésies de Raimbaud de Vachères ou de Bertrand de Born. Cependant on le reconnaît déjà pour ce qu'il est; ses caractères principaux lui sont acquis; sa direction lui est nettement indiquée. C'était bien dès lors, dans ses différents dialectes, limousin, provençal, auvergnat, la langue d'une population aussi mélangée d'origine qu'il y en ait jamais eu au monde. Cette langue souple, fine, spirituelle, railleuse, pleine d'éclat, mais sans profondeur, sans philosophie, clinquant et non pas or, n'avait pu, dans aucune des mines opulentes qui lui avaient été ouvertes, que glaner à la surface. Elle était sans principes sérieux : elle devait rester un instrument d'universelle indifférence, partant de scepticisme et de moquerie. Elle ne manqua pas à cette vocation. La race ne tenait à rien qu'aux plaisirs et aux brillantes apparences. Brave à l'excès, joyeuse avec autant d'emportement, passionnée sans sujet et vive sans conviction, elle eut un instrument tout propre à servir ses tendances, et qui d'ailleurs, objet de l'admiration du Dante, ne servit jamais, en poésie, qu'à rimer des satires, des chansons d'amour, des défis de guerre, et, en religion, à soutenir des hérésies comme celle des albigeois, manichéisme licencieux, dénué de valeur même littéraire, dont un auteur anglais, peu catholique, félicite la papauté d'avoir délivré le moyen âge (196). Telle fut jadis la langue romane, telle on la trouve encore aujourd'hui. Elle est jolie, non pas belle, et il suffit de l'examiner pour voir combien peu elle est apte à servir une grande civilisation.

La langue d'oil se forma-t-elle dans des conditions semblables? L'examen va prouver que non, et, de quelque manière que la fusion des éléments celtique, latin, germanique, se soit faite, ce qu'on ne peut parfaitement apprécier (197), faute de monuments appartenant à la période de création, il est du moins certain qu'elle naissait d'un antagonisme décidé entre trois idiomes différents, et que le produit représenté par elle devait être pourvu d'un caractère et d'un fond d'énergie tout à fait étranger aux nombreux compromis, aux transactions assez molles d'où était sorti le roman. Cette langue d'oil fut, à un moment de sa vie, assez rapprochée des principes germaniques. On y découvre, dans les restes écrits parvenus jusqu'à nous, un des meilleurs caractères des langues arianes : c'est le pouvoir limité, il est vrai, moins grand que dans le sanskrit, le grec et l'allemand, mais considérable encore, de former des mots composés. On y reconnaît, pour les noms, des flexions indiquées par des affixes, et, comme conséquence, une facilité d'inversion perdue pour nous, et dont la langue française du XVI[e] siècle ayant imparfaitement hérité, ne jouissait qu'aux dépens de la clarté du discours. Sa lexicologie contenait également de nombreux éléments apportés par la race franque (198). Ainsi, la langue d'oil débutait par être presque autant germanique que gauloise, et le celtique y apparaissait au second plan, comme décidant peut-être des raisons mélodiques du langage. Le plus bel éloge qu'on puisse en faire se trouve dans la réussite de l'ingénieux essai de M. Littré, qui a pu traduire litéralement et vers pour vers, en français du XIII[e] siècle, le premier chant de l'Iliade, tour de force impraticable dans notre français d'aujourd'hui. (*Revue des deux mondes.*)

Cette langue ainsi dessinée appartenait évidemment à un peuple qui faisait grandement contraste avec les habitants du sud de la Gaule. Plus profondément attaché aux idées catholiques, portant dans la politique des notions vives d'indépendance, de liberté, de dignité, et dans toutes ses institutions une recherche très-caractérisée de l'utile, la littérature populaire de cette race eut pour mission de recueillir, non pas les fantaisies de l'esprit ou du cœur, les boutades d'un scepticisme universel, mais bien les annales nationales, telles qu'on les comprenait alors et qu'on les jugeait vraies. Nous devons à cette glorieuse disposition de la nation et de la langue les grandes compositions rimées,

(196) MACAULAY, *History of England*, t. I, p. 18, éd. de Paris. — Les albigeois sont l'objet d'une prédilection toute spéciale de la part des écrivains révolutionnaires, surtout en Allemagne. (*Voir* à ce sujet le poëme de Lenau, *Die Albigenser.*) Cependant les sectaires du Languedoc se recrutaient surtout dans les classes chevaleresques et chez les dignitaires ecclésiastiques. Mais leurs doctrines étaient antisociales; c'est de quoi leur faire beaucoup pardonner.

(197) La préface de la *Chanson de Roland*, par M. Génin, contient, à ce sujet, des observations assez curieuses. (*Chanson de Roland*, in-8°, Imprimerie nationale, Paris, 1851.)

(198) Consulter le *Femina*, cité par Hickes, dans son *Thesaurus litteraturæ septentrionalis*, et par l'*Histoire littéraire de France*, t. XVII, p. 633.

surtout *Garin le Loherain*, témoignage renié depuis, de la prédominance du nord. Malheureusement, comme les compilateurs de ces traditions, et même leurs premiers auteurs, avaient avant tout l'intention de conserver des faits historiques ou de servir des passions positives, la poésie proprement dite, l'amour de la forme et la recherche du beau ne tiennent pas toujours assez de place dans leurs grands récits. La littérature de la langue d'oil eut, avant tout, la prétention d'être utilitaire. C'est ainsi que les races, le langage et les écrits se trouvent ici en accord parfait.

Mais il était naturel que l'élément germanique, beaucoup moins abondant que le fond gaulois et que la mixture romaine, perdît peu à peu du terrain dans le sang. En même temps il en perdit dans la langue, et, d'une part, le celtique, d'autre part le latin gagnèrent à mesure qu'il se retira. Cette belle et forte langue, dont nous ne connaissons guère que l'apogée, et qui se serait encore perfectionnée en suivant sa voie, commença à déchoir et à se corrompre vers la fin du XIIIe siècle. Au XVe, ce n'était plus qu'un patois d'où les éléments germaniques avaient presque complétement disparu. Ce qui restait de ce trésor dépensé n'apparaissant désormais que comme une anomalie au milieu des progrès du celtique et du latin, n'offrait plus qu'un aspect illogique et barbare. Au XVIe siècle le retour des études classiques trouva le français dans ce délabrement, et voulut s'en emparer pour le perfectionner dans le sens des langues anciennes. Tel fut le but avoué des littérateurs de cette belle époque. Ils ne réussirent guère, et le XVIIe siècle, plus sage, ou s'apercevant qu'il ne pouvait maîtriser la puissance irrésistible des choses, ne s'occupa qu'à améliorer, par elle-même, une langue qui se précipitait chaque jour davantage vers les formes les plus naturelles à la race prédominante, c'est-à-dire vers celles qui avaient autrefois constitué la vie grammaticale du celtique.

Bien que la langue d'oil d'abord, la française ensuite, aient dû à la simplicité plus grande des mélanges de races et d'idiomes d'où elles sont issues un plus grand caractère d'unité que le roman, elles ont eu cependant des dialectes qui ont vécu et se maintiennent. Ce n'est pas trop d'honneur pour ces formes que de les appeler des dialectes et non pas des patois. Leur raison d'être ne se trouve pas dans la corruption du type dominant, dont elles ont toujours été au moins les contemporaines. Elle réside dans la proportion différente des éléments celtique, roman et germanique qui ont constitué ou constituent encore notre nationalité. En deçà de la Seine, le dialecte picard est, par l'eurhythmie et la lexicologie, tout près du flamand, dont les affinités germaniques sont si évidentes, qu'il n'est pas besoin de les relever. En cela, le flamand est resté fidèle aux prédilections de la langue d'oil, qui put à un certain moment, sans cesser d'être elle-même, admettre, dans les vers d'un poëme, les formes et les expressions presque pures du langage parlé à Arras. (P. PARIS, *Garin le Loherain*, Préface.)

A mesure qu'on s'avance au delà de la Seine et en deçà de la Loire, les idiomes provinciaux tiennent, de plus en plus, de la nature celtique. Dans le bourguignon, dans les dialectes du pays de Vaud et de la Savoie, la lexicologie même, chose bien digne de remarque, en a gardé de nombreuses traces, qui ne se trouvent pas dans le français, où généralement le latin rustique domine (199).

Je relevais ailleurs comment, à dater du XVe siècle, l'influence du nord de la France avait cédé devant la prépondérance croissante des races d'outre-Loire. Il n'y a qu'à rapprocher ce que je dis ici, touchant le langage, de ce qu'alors je disais du sang, pour voir combien est serrée la relation entre l'élément physique et l'instrument phonétique de l'individualité d'une population (200).

Je me suis un peu étendu sur un fait particulier à la France. Si l'on veut le généraliser à toute l'Europe, on ne lui trouvera guère de démentis. Partout on verra que les modifications et les changements successifs d'un idiome ne sont pas, comme on le dit communément, l'œuvre des siècles : s'il en était ainsi, l'ekkhili, le berbère, l'euskara, le bas-breton, auraient depuis longtemps disparu, et ils vivent. Modifications et changements sont amenés, avec un parallélisme bien frappant, par les révolutions survenues dans le sang des générations successives.

Je ne passerai pas non plus sous silence un détail qui doit trouver ici son explication. J'ai dit comment certains groupes ethniques pouvaient, sous l'empire d'une aptitude et de nécessités particulières, renoncer à leur idiome naturel pour en accepter un qui leur était plus ou moins étranger. J'ai cité les Juifs, j'ai cité les Parsis. Il existe encore des exemples plus singuliers de cet abandon. Nous voyons des peuples sauvages en possession de langages supérieurs à eux-mêmes, et c'est l'Amérique qui nous offre ce spectacle.

Ce continent a eu cette singulière destinée, que ses populations les plus actives se sont développées pour ainsi dire en secret. L'art de l'écriture a fait défaut à ses civilisations. Les temps historiques n'y commencent que très-tard, pour rester presque toujours obscurs. Le sol du nouveau monde possède un grand nombre de tribus qui, voisines à voisines, se ressemblent peu, bien qu'apparte-

(199) Il est toutefois à remarquer que l'accent vaudois et savoyard a quelque chose de méridional qui rappelle fortement la colonie d'Aventicum.

(200) Pott exprime très-bien comment les dialectes sont les modifications parlées qui maintiennent l'accord entre l'état de composition du sang et celui de la langue, lorsqu'il dit : « Les dialectes sont la diversité dans l'unité, les sections chromatiques de l'un primordial et de la lumière unicolore. » (POTT, *Encycl. v. Ersch und Gruber*, p. 66.) — C'est, sans doute, une phraséologie obscure : mais ici elle indique assez ce qu'elle entend.

nant toutes à des origines communes diversement combinées.

M. d'Orbigny nous apprend que, dans l'Amérique centrale, le groupe qu'il appelle rameau chiquitéen est un composé de nations comptant, pour la plus nombreuse, environ quinze mille âmes, et pour celles qui le sont le moins, entre trois cents et cinquante membres, et que toutes ces nations, même les infiniment petites, possèdent des idiomes distincts. Un tel état de choses ne peut résulter que d'une immense anarchie ethnique.

Dans cette hypothèse, je ne m'étonne nullement de voir plusieurs d'entre ces peuplades, comme les Chiquitos, maîtresses d'une langue compliquée et, à ce qu'il semble, assez savante. Chez ces indigènes, les mots dont l'homme se sert ne sont pas toujours les mêmes que ceux dont use la femme. En tous cas, l'homme, lorsqu'il emploie les expressions de la femme, en modifie les désinences. Ceci est assurément fort raffiné. Malheureusement, à côté de ce luxe lexicologique, le système de numération se présente restreint aux nombres les plus élémentaires. Très-probablement, dans une langue en apparence si travaillée, ce trait d'indigence n'est que l'effet de l'injure des siècles, servie par la barbarie des possesseurs actuels. On se rappelle involontairement, en contemplant de telles bizarreries, ces palais somptueux, merveilles de la renaissance, que les effets des révolutions ont adjugés définitivement à de grossiers villageois. L'œil y admire encore des colonnettes délicates, des rinceaux élégants, des porches sculptés, des escaliers hardis, des arêtes imposantes: luxe inutile à la misère qui les habite, tandis que les toits crevés laissent entrer la pluie, que les planchers s'effondrent, et que la pariétaire disjoint les murs qu'elle envahit.

Je puis établir désormais que la philologie, dans ses rapports avec la nature particulière des races, confirme toutes les observations de la physiologie et de l'histoire. Seulement, ses assertions se font remarquer par une extrême délicatesse, et lorsqu'on ne peut s'appuyer que sur elles, rien de plus hasardé que de s'en contenter pour conclure. Sans doute, sans nul doute, l'état d'un langage répond à l'état intellectuel du groupe qui le parle, mais non pas toujours à sa valeur intime. Pour obtenir ce rapport, il faut considérer uniquement la race par laquelle et pour laquelle ce langage a été primitivement créé. Or l'histoire ne paraît nous adresser, à part la famille noire et quelques peuplades jaunes, qu'à des races quartenaires, tout au plus. En conséquence, elle ne nous conduit que devant des idiomes dérivés, dont on ne peut préciser nettement la loi de formation que lorsque ces idiomes appartiennent à des époques comparativement récentes. Il s'ensuit que des résultats ainsi obtenus, et qui ont besoin constamment de la confirmation historique, ne sauraient fournir une classe de preuves bien infaillibles. A mesure qu'on s'enfonce dans l'antiquité et que la lumière vacille davantage, les arguments philologiques deviennent plus hypothétiques encore. Il est fâcheux de s'y voir réduit, lorsqu'on cherche à éclairer la marche d'une famille humaine et à reconnaître les éléments ethniques qui qui la composent. Nous savons que le sanskrit, le zend sont des langues parentes. C'est un grand point. Quant à leur racine commune, rien ne nous est révélé. De même pour les autres langues très-anciennes. De l'euskara, nous ne connaissons rien que lui-même. Comme il n'a pas, jusqu'à présent, d'analogue, nous ignorons sa généalogie, nous ignorons s'il doit être considéré comme tout à fait primitif, ou bien s'il ne faut voir en lui qu'un dérivé. Il ne saurait donc rien nous apprendre de positif sur la nature simple ou composite du groupe qui le parle.

En matière d'ethnologie, il est bon d'accepter avec gratitude les secours philologiques. Pourtant il ne faut les recevoir que sous réserve, et, autant que possible, ne rien fonder sur eux seuls (201).

Cette règle est commandée par une nécessaire prudence. Cependant tous les faits qui viennent d'être passés en revue établissent que l'identité est originairement entière entre le mérite intellectuel d'une race et celui de sa langue naturelle et propre; que les langues sont, par conséquent, inégales en valeur et en portée, dissemblables dans les formes et dans le fond, comme les races; que leurs modifications ne proviennent que des mélanges avec d'autres idiomes, comme les modifications des races; que leurs qualités et leurs mérites s'absorbent et disparaissent, absolument comme le sang des races, dans une immersion trop considérable d'éléments hétérogènes; enfin que, lorsqu'une langue de caste supérieure se trouve chez un groupe humain indigne d'elle, elle ne manque pas de dépérir et de se mutiler. Si donc il est souvent difficile, dans un cas particulier, de conclure, de prime abord, de la valeur de la langue à celle du peuple qui s'en sert, il n'en reste pas moins incontestable qu'en principe on le peut faire. (M. A. DE GOBINEAU, *De l'inégalité des races humaines*, t. I.)

§ XV. — *Coup d'œil sur le rôle du langage dans l'humanité.*

La grande thèse du langage et de la parole ouvre de tous côtés les plus magnifiques horizons, et présente à l'esprit méditatif qui l'approfondit une foule d'harmonies d'un ordre supérieur. Pour le prouver,

(201) On ne doit pas perdre de vue que les précautions ici indiquées ne s'appliquent qu'à la détermination de la généalogie d'un peuple, et non pas d'une famille de peuples. Si une nation change quelquefois de langue, jamais ce fait ne s'est produit et ne pourrait se produire pour tout un faisceau de nationalités, ethniquement identiques, politiquement indépendantes. Les Juifs ont abandonné leur idiome; l'ensemble des nations sémitiques n'a jamais pu perdre ses dialectes natifs, et ne sauraient en avoir d'autres.

nous appellerons l'attention du lecteur sur le rôle des mots, dans les sociétés humaines, aux différentes phases de leur existence, au temps de leur déclin ou de leur gloire, et pour cela nous ne pouvons mieux faire que d'emprunter l'autorité de deux orateurs catholiques qui portent avec une haute distinction parmi nous le sceptre de l'éloquence :

« Un homme vient au monde. Ses yeux, ses oreilles, ses lèvres, tous ses sens sont fermés. Il n'a aucune idée du néant qui le rejette, ni le l'être où il arrive; il s'ignore lui-même, et tout le reste avec lui. Laissez-le tel que la nature vient de l'ébaucher, laissez-le là nu et muet, plutôt mort que vivant : il vivra sans le savoir, hôte informe de la création, âme perdue dans l'impuissance de se trouver elle-même. Ses yeux s'ouvriront sans qu'on y lise une pensée, et son cœur battra sans qu'on y sente une vertu. Heureusement quelque chose veille sur lui. La providence de la parole le couvre de ses fécondes ailes; la parole se penche incessamment vers lui, le regarde, le touche, le retourne, essaye par ses frémissements d'éveiller cette âme endormie. Et enfin, après des jours qui ont été des siècles, tout à coup, de cet abîme sourd et insensible, de cet enfant qui à peine a fait croire par un sourire qu'il entendait l'amour qui l'a mis au monde, la parole s'échappe et répond. L'homme vit cette fois; il pense, il aime, il nomme ceux qu'il aime, il leur rend en une parole tout l'amour qu'il en a reçu.

« Mais ce n'est là que le commencement de l'homme. Lui, le prédestiné de l'infini, ne connaît encore que le sein de sa mère, son berceau, sa chambre, quelques images pendues aux murs, tout l'espace que l'œil embrasse d'une fenêtre : une heure est pour lui l'histoire, une maison l'univers, une caresse la fin dernière des choses. Il faut qu'il sorte de cet étroit horizon, et se prépare à marquer sa place dans cette société haletante où tous, ayant les mêmes droits dans les mêmes devoirs, vont lui disputer la gloire de vivre. Tout à l'heure il descendra l'escalier paternel, il paraîtra dans la place publique; son oreille entendra le froissement douloureux des ambitions qui se heurtent et des idées qui se repoussent, et, comme une feuille tombée dans les flots d'une mer émue, il s'étonnera pour la première fois du prix que coûte la vie et des mystères qu'elle contient. Qui les lui expliquera? Qui l'introduira bien ou mal dans la science de l'homme, cette science dont les éléments sont le passé, le présent, l'avenir, la terre et le ciel, qui touche au néant par un de ses pôles, à l'infini par l'autre? Ce sera la parole encore : non plus la parole de son père et de sa mère, mais une parole hasardeuse, qui étouffera peut-être en lui les germes de la vérité, qui peut-être les y développera, selon l'esprit des maîtres qui dirigeront le sien. Car il aura des maîtres; il ne peut se soustraire à ce second règne de la parole sur lui. La parole l'a mis au monde; la parole a donné l'éveil et le premier cours à sa pensée : quoi qu'il veuille, quoi qu'il fasse, pour son bonheur ou son malheur, la parole achèvera son œuvre; elle en fera un vase de foi ou d'incroyance, une victime de l'orgueil ou de la charité, un esclave des sens ou du devoir, et si la liberté lui demeure toujours contre le mal, ce sera pourtant à la condition d'appeler à son aide une meilleure parole que la parole qui l'aura trompé.

« Voilà l'histoire de l'homme : écoutez celle d'un peuple. Un peuple est assoupi dans les mœurs de la barbarie; il ne connaît pas même le premier des arts, qui est d'assujettir la terre à ses besoins. Comme l'animal, il vit d'une proie. L'a-t-il rencontrée, il dort auprès du feu qui le chauffe, ou de l'arbre qui le couvre, jusqu'à ce que la faim lui commande de disputer aux forêts et au hasard son incertaine subsistance. Il n'a point de patrie. Le sol même où il est errant n'a reçu de son travail aucune consécration, de sa puissance aucune limite, et encore qu'il y garde les os de ses ancêtres, il y marche sans passé et sans avenir. Vient-on l'y troubler, il s'y défendra comme une bête fauve dans sa tanière, mais sans pouvoir faire du morceau de bois qui lui servira de défense ni une épée ni un drapeau. L'idée lui manque, et avec elle la vertu, le progrès, l'histoire, la stabilité.

« Mais voici que tout change. Ce peuple s'assied, il dresse sa tente, il creuse des fossés, il pose des gardes. Il a quelque chose de durable et de saint à garder. Un temple lui offre sous une image sensible le Dieu qui a fait le monde, le père de la justice et l'habitant des âmes. Il l'adore en esprit, il le prie avec foi. Le soleil ne passe plus sur sa tête comme un feu qui s'éteint le soir et se rallume au matin, mais comme la grave mesure des âges, apportant à chaque jour son devoir, à chaque siècle sa durée. Il en compte les révolutions, et distribue sa propre histoire dans le cycle où toutes les nations ont renfermé la leur. Ce peuple vit enfin : il révèle sa présence par des hommes qui ont un nom, par des actes qui ont un empire. Mais qui l'a tiré de sa mort antérieure? qui a fait d'une peuplade barbare une société régulière et civilisée? Qui? Eh! la même puissance qui a fait l'homme : la parole. Orphée est descendu des montagnes de la Thrace; il a chanté, et la Grèce est sortie toute vivante des accents de sa lyre. Un missionnaire a paru dans des solitudes avec un crucifix pour harpe; il a nommé Dieu, et des sauvages simples jusqu'à la nudité ont couvert de feuilles leur pudeur naissante. Les enfants ont souri à l'homme de la parole, et les mères ont cru aux lèvres qui apportaient à leurs fils la bénédiction du grand Esprit.

« Voulez-vous d'autres scènes prises aux sociétés vieillies? Un peuple, après avoir tenu longtemps avec honneur le sceptre de sa destinée, a perdu peu à peu le sens des grandes choses; il n'a pas su croire, ni délibérer, ni se dévouer; on l'a vu accroupi à un comptoir, pesant des écus dans une balance au lieu d'y peser le sort du monde, et n'ayant plus d'entrailles que pour le bruit mo-

notone et sot de l'argent. Avec l'abaissement du caractère est venue la servitude; les tyrans se sont joués de ce peuple en lui imposant des lois dignes de ses mœurs. Ils ont trouvé des complices jusque dans les traditions de la liberté, et le forum, la tribune, le sénat, ont été les noms dont ils ont couvert l'avilissement des âmes et l'opprobre de leur tyrannie. Mais pendant que régnaient la corruption et la peur sur cette tourbe dégénérée; pendant que tout se taisait, excepté le mensonge, la calomnie, la délation, la bassesse de cœur et d'esprit, à un moment qu'on n'attendait plus, il s'est fait un réveil et un retour: Domitien a disparu, Nerva lui a succédé. Qui a ainsi suspendu le cours des ruines? Qui a ramené, ne fût-ce qu'un jour, des noms et des souvenirs honnêtes? ne le demandez pas; la parole s'est glissée dans les interstices de la tyrannie; elle a rencontré çà et là, comme dans un champ moissonné, des âmes demeurées pures de leur siècle, et semant par elle le levain de la force antique, elle a ranimé le sénat, le peuple, le forum, les dieux éteints, la majesté tombée, et tous ensemble, ressuscitant en un même jour, il ont donné aux vivants et aux morts une sainte et dernière apparition de la patrie.

« Au delà du peuple, il n'y a plus que le genre humain, et lui peut-être aussi aura-t-il éprouvé la puissance magique de la parole. Lui peut-être aussi, plongé dans la corruption et la servitude, aura-t-il une fois, dans le cours de la longue histoire, connu le tressaillement divin de la résurrection. Si vous l'aviez oublié, rappelez-vous ce qu'était le monde à l'aurore des temps que nous disons les nôtres. Assistez par la pensée à l'une des fêtes où il apportait à la fois ses dieux et ses mœurs, ses idées et ses joies. Choisissez le cirque ou l'amphithéâtre, les jeux ou les mystères, telle scène antique qu'il vous plaira. Regardez: tel était le monde. Ce monde-là n'est plus; des autels chastes convient les générations au redressement laborieux de leurs sens, et la croix, signe de mortification et d'humilité, au lieu de donner l'esclave en spectacle à des maîtres cruels et dissolus, marche devant les princes pour leur enseigner la douceur, devant les peuples pour leur donner le courage d'une vie grave et pauvre. Le sang versé n'appelle plus d'applaudissements, si ce n'est quand on le donne dans un grand et volontaire sacrifice; la chair, déshonorée par l'impudeur de l'âme, ne s'offre plus à l'adoration publique, et la pureté sans tache a su se bâtir au milieu des grandes villes des retraites qui ne sont pas même illustres, tant le cœur de l'homme s'est élevé dans l'intelligence de la vertu.

« L'œil ne rencontre plus sur le front des passants des traces de mutilations; l'oreille n'est plus frappée du bruit abject des supplices privés, et la justice publique elle-même n'apparaît que rarement aux regards respectés des citoyens. Une rue est un asile où se rencontrent des créatures qui ont toutes en elles-mêmes le signe de leurs droits, et l'inégalité visible des conditions n'y enlève point aux pauvres leur place et leur dignité. Que dirai-je de plus? le cœur de l'homme est encore faible et dévoré des passions, et cependant l'humanité est transfigurée; elle porte au plus profond de ses entrailles une semence de bien contre laquelle aucun crime ne peut prévaloir, et qui condamne au mépris de tous les mêmes choses qui avaient usurpé dans l'ancien monde les hommages de tous. Qui a fait cela? Encore une fois, et je me lasse de le répéter, c'est la parole. Un homme est venu qui s'est dit Dieu, et qui a dit au nom de Dieu : *Bienheureux les pauvres! Bienheureux les doux! Bienheureux ceux qui pleurent! Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice? Bienheureux les purs de cœur! Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice!* (*Matth.* v, 3-10.) Il a dit cela, et la parole qui fait l'homme, qui fonde la civilisation, qui affranchit les peuples, cette même parole sur les lèvres du Christ a donné une nouvelle force ou plutôt une nouvelle naissance à l'humanité.

« Il est manifeste par là que la parole est la première puissance du monde, et qu'elle est la cause de toutes les révolutions heureuses ou malheureuses dont l'enchaînement compose l'histoire. » (Lacordaire, 56e Confér.)

Ecoutons maintenant un illustre prélat:

« Il ne faut pas s'y tromper.

« Il y a dans les lettres quelque chose de plus grand, de plus puissant que tout cet éclat qu'elles jettent autour d'elles, que toute cette splendeur dont elles illuminent la terre;

« C'est le bon sens des mots;

« Car, pour qui sait comprendre la profonde et mystérieuse liaison des idées et des choses avec la parole, tout l'ordre et toute la sécurité de la vie humaine ont là leur principe.

« Et, pour aller jusqu'au bout de ma pensée et la dire nettement, l'alphabet du genre humain, la grammaire d'un enfant, le dictionnaire d'une nation, voilà ce qui, bien plus encore que les belles littératures, me pénètre d'un sentiment indéfinissable de respect et de reconnaissance pour Celui qui m'a donné ces lettres, cette parole, cette pensée.

« Aussi, parmi tous les titres d'honneur de l'Académie française, je n'en sais point de plus relevé que d'être la gardienne de ces grandes choses, la conservatrice fidèle, non-seulement de la littérature, mais de la grammaire et du dictionnaire de la plus intelligente nation de l'univers.

« Ce ne sera pas descendre, Messieurs, que de considérer ici ces modestes mais puissants éléments des lettres; car l'on ne descend pas quand on ne quitte les hauteurs où la lumière rayonne, que pour pénétrer jusqu'aux vives profondeurs et au foyer même d'où elle jaillit, et pour étudier ce fond intime des choses, cet *interiora rerum* dans lequel réside le ferme principe de leur beauté, et où se découvre et se sent cette force cachée de la main de Dieu qui soutient tout.

« Je ne crains pas de le proclamer, la grammaire, le dictionnaire, sont à la littéra-

ture d'une nation ce que le fondement, avec ses fortes assises, est à l'édifice. Que dis-je? Dans ce vivant et immortel édifice des lettres, la grammaire, le dictionnaire, ne sont pas seulement à la base, ils sont au centre, ils sont au faîte ; ils fortifient, ils portent tout.

« Non, je ne suis pas de ceux qui comptent les mots pour peu de chose.

« Rien n'est petit de ce qui appartient à l'humanité et lui vient de Dieu.

« Les mots sont à la pensée de l'homme ce que le regard est à l'âme, une lumière, une physionomie.

« Ils la réfléchissent, ils la révèlent, et l'homme, réduit à la pensée sans la parole pour l'exprimer, aurait perdu une partie de sa puissance et de sa grandeur.

« La parole et la pensée, voilà donc les deux illustres prérogatives qui constituent dans l'homme la dignité de sa nature ! Voilà les deux forces par lesquelles il s'empare des choses, les exprime, les attire à lui et les possède. La pensée n'y suffit pas seule ; l'homme ne possède réellement que ce qu'il a bien nommé.

« Les choses en ce monde sont le grand intérêt de l'humanité ; après les choses, les idées qui les représentent ; après les idées, les mots qui les expriment. Mais la corrélation est si étroite ici, et le lien si fort, que les mots peuvent périr ou se corrompre sans entraîner et sans perdre ou corrompre avec eux les idées et les choses.

« C'est ce qui fait à mes yeux la puissance, non-seulement de tout homme qui parle, mais d'un enfant qui bégaye.

« Toutes les fois qu'un homme, qu'un enfant a parlé, a dit un mot, j'écoute, je regarde attentivement : à moins qu'il n'ait perdu la raison, il y a une lumière quelconque dans sa parole.

« On dit quelquefois : Ce sont des querelles de mots, et on dédaigne ; on a tort ; il faut écouter toujours : comme s'il pouvait y avoir entre les hommes des querelles où les mots fussent peu de chose ! Comme si toutes les plus grandes révolutions humaines, bonnes ou mauvaises, ne s'étaient pas accomplies par la puissance des mots, c'est-à-dire par la puissance des idées et des choses que les mots expriment !

« Non : dans le genre humain, tel que Dieu l'a fait, les grandes querelles de mots révèlent toujours le combat des grandes idées, et sont toujours des querelles de grandes choses.

« L'arianisme, cette immense hérésie, roulait tout entière sur un mot : ὁμοούσιος, le Fils de Dieu, le Verbe, est-il Dieu, oui ou non (202) ?

« Le nestorianisme ne rejetait qu'un mot : θεοτόκος. Marie est-elle mère de Dieu, oui ou non ?

« Le protestantisme lui-même, malgré l'apparente multiplicité de ses négations, se résume en un mot : Y a-t-il, oui ou non, une autorité doctrinale sur la terre ?

« Aujourd'hui les querelles sont ailleurs ; mais, quel que soit l'objet dont les hommes disputent, je le maintiens :

« La paix du monde est dans l'harmonie des mots, des idées et des choses.

« Et voilà pourquoi le dictionnaire d'une nation est à mes yeux une si grande puissance !

« Si les nations de la terre sont aujourd'hui si étrangement troublées (203), si les royaumes les plus puissants semblent incliner à leur ruine (204), c'est que depuis longtemps déjà cette harmonie n'existe plus.

« Les choses les plus importantes au bonheur et à la sécurité publique sont sans accord entre elles, et il y a un profond dissentiment sur les idées qui les représentent et sur les mots qui les expriment. Je n'en citerai qu'un exemple :

« Ces trois grandes forces morales, qui se nomment dans les sociétés humaines, *l'autorité, la liberté, et le respect*, et sans lesquelles je ne sache pas une société possible, ont été jetées dans l'arène des disputes publiques : d'un bout de l'Europe à l'autre, et, on peut le dire, dans le monde entier, c'est une querelle sociale, et la plus ardente qui fut jamais.

« Mais à quoi précisément tient donc toute cette importance des mots ? Le voici :

« Il y a providentiellement dans le langage de toute nation une certaine somme d'idées acquises, d'idées justes, d'idées certaines, qui font sa force et sa richesse intellectuelle, et qui, représentées dans le commerce des intelligences par un certain nombre de mots, forment sur tout sujet donné comme le résumé du bon sens public.

« Or, ces mots, qu'on pourrait presque appeler la monnaie vive et courante de l'intelligence, sont deposés dans le dictionnaire national avec leur valeur la plus haute et la plus pure, ainsi que dans un trésor, et tout écrivain qui, commençant un livre, fouillerait d'abord avec soin dans ce grand domaine de la raison publique, y trouverait une force inépuisable d'idées justes, d'idées fortes, d'idées fécondes, d'où il ne tarderait pas à conclure qu'approfondir le langage humain sur une question quelconque, est toujours de la plus haute importance.

« Mais c'est à vous, Messieurs, qui tous ici avez mis la main à la grande œuvre du dictionnaire de notre langue, c'est à vous à nous dire si la science des mots mérite tous les mépris que le bel esprit lui envoie, et si ces mépris ne sont pas le témoignage le plus ordinaire de l'irréflexion et de la légèreté.

« Pour moi, qui n'ai point été associé jusqu'ici à vos travaux, je n'ai point attendu d'avoir cet honneur pour rendre hommage à

(202) Oui ou non : ce sont les deux monosyllabes les plus courts de la parole humaine : mais voyez la puissance des mots ! la conscience de l'homme et du chrétien n'a jamais rien eu de plus grave en ses questions ou en ses réponses : c'est la vérité ou le mensonge : *Est, est, Non, non.* (*Matth.* v, 37.)

(203) *Conturbatæ sunt gentes.* (*Ps.* XLV, 47.)

(204) *Inclinata sunt regna.* (*Ibid.*)

ce qu'il y a toujours de sérieux et de grand dans le dictionnaire d'une nation. L'œuvre peut être plus ou moins parfaite, selon la nation; mais à quelque degré qu'elle le soit, c'est toujours la raison et la sagesse, la pensée et la parole de l'humanité.

« Sans doute le dictionnaire d'une nation sauvage est indigent, borné et presque sans idées générales, matériel et grossier, presque sans notions spirituelles; toutefois, quand on y regarde de près, on y découvre souvent des lumières qui étonnent. Mais, en retour, comprend-on tout ce qu'il doit y avoir d'élévation, de force, de justesse, de grandeur, d'horizon, de richesse intellectuelle enfin dans le dictionnaire d'une nation civilisée et chrétienne comme la France?

« Un philosophe romain faisait aux grammairiens de son temps l'insigne honneur de leur dire : *Grammatici custodes Latini sermonis*. (SÉNÈQUE, VI, 488.) Je comprends dès lors aussi que la première gloire de l'Académie française soit d'être la gardienne de notre belle langue; car si le style est l'homme, une langue est la forme apparente et visible de l'esprit d'un peuple; et c'est là de toutes les propriétés, de toutes les grandeurs nationales celle qu'un peuple doit être le plus fier et le plus jaloux de conserver.

« On sait tout ce que Fénelon en a écrit dans sa belle lettre au secrétaire perpétuel.

« Oui, il est grand, l'honneur de veiller sur un tel dépôt, et de lui conserver son inappréciable intégrité! C'est garder là tout ensemble la pensée et la raison humaines dans la langue nationale, c'est-à-dire tout le travail de l'esprit, toute l'œuvre de la civilisation en France, et toute cette abondante richesse intellectuelle amassée pendant des siècles, et mise en valeur par le génie français, avec les procédés qui le distinguent.

« Oui, il est beau, ce travail, qui va rechercher dans les idées vraies, dans les idées premières, la lumière supérieure, à qui seule il appartient de restituer leur sens véritable aux mots dégénérés; qui repousse avec un soin persévérant les sens étrangers, les significations fausses, les formations illégitimes, et ces alliances qu'il est permis d'appeler adultères; qui rend enfin aux idées et aux choses leur valeur réelle, en les dégageant d'une phraséologie trompeuse, et écarte ainsi la corruption et la barbarie, qui n'entrent jamais dans le langage sans annoncer aux sociétés l'époque de leur décadence.

« Oui, Messieurs, c'est là rendre au pays un service digne de quelque reconnaissance! Pour moi, je l'avoue, toutes les fois que, posant la main sur le Dictionnaire de l'Académie française, je pense à toutes les idées essentielles qui sont là déposées, à toutes les notions vraies, à toutes les expressions simples ou grandes, belles ou fortes, à tous les termes nécessaires et utiles que ce livre renferme; quand je vois là réunies ces précieuses archives de la pensée et de l'intelligence nationales, et, comme ramassée, la somme immense de savoir dont ce livre est dépositaire, je sens en moi quelque chose qui ressemble à une respectueuse et patriotique émotion.

« Et je ne crois pas être seul à sentir ainsi.

« A qui n'est-il pas arrivé de feuilleter, sans dessein arrêté, les pages d'un dictionnaire, et de se trouver attaché à cette lecture par une sorte d'attrait indéfinissable? Quel est l'homme mûr qui ne s'est pas quelquefois demandé compte du plaisir étrange qu'il éprouvait à se promener ainsi comme au hasard dans le monde des mots et des idées?

« C'est que, pour un esprit réfléchi, parcourir le dictionnaire d'un peuple, c'est parcourir son histoire, ou, pour parler justement, c'est parcourir l'histoire, les annales de l'esprit humain chez ce peuple. Et quelle histoire que celle-là! Combien a-t-elle plus d'intérêt que celle des faits communs et des révolutions vulgaires dont se compose la vie journalière des nations! Ce qu'on lit, ce qu'on apprend là, c'est le bon sens caché, c'est le sens supérieur du langage; c'est quelquefois la plus haute, la plus transcendante philosophie; ce sont les idées primitives de l'humanité, avec leurs premières et plus illustres généalogies, avec leurs plus nobles alliances, avec leurs conquêtes et leur triomphes : hélas! c'est quelquefois aussi l'histoire de leur abaissement, de leur défaite et de leur chute!

« J'ai besoin de m'expliquer ici, et de dire ce qui ajoute, pour moi, à la valeur de ce livre unique un prix singulier, et quelquefois un intérêt douloureux.

« C'est que le dictionnaire n'est pas seulement le dépositaire de la pensée et de la raison humaine; il en est le refuge, il peut en être le sauveur au jour du péril.

« Car, je le disais tout à l'heure, il y a des jours de péril pour la pensée, pour la raison de l'homme; il y a des époques de vertige où il semble que la tête tourne aux nations; où le bon sens humain se trouble, les idées s'altèrent, la vérité diminue, les mœurs s'abaissent sous l'effort des passions conjurées; où la grande maîtresse d'erreur, comme dit Pascal, triomphe; où le langage lui-même change; où l'on essaye, par exemple, de nommer Dieu le mal, la propriété le vol, le travail un droit, l'autorité une tyrannie, le respect une bassesse, la licence liberté, et la liberté chimère.

Grâce à Dieu, le dictionnaire ne change pas si vite! Ce vieux moniteur de la sagesse humaine s'attarde heureusement dans une sorte d'immutabilité. Il ne peut varier chaque jour; et longtemps encore après les révolutions, il demeure là, protestant en faveur du droit et du bon sens!

« Pour le dire simplement, les idées justes d'une nation demeurent dans son dictionnaire, sans altération et sans trouble, après même qu'elles ont été troublées dans les esprits; elles y subsistent longtemps encore après qu'elles ont été bannies du langage, où elles gardent leur place longtemps même encore après qu'elles ont été bannies des mœurs.

« En ferai-je un reproche au langage, et l'accuserai-je d'hypocrisie parce qu'il reste meilleur que les mœurs ! Je m'en garderai bien, Messieurs. J'aime mieux penser que s'il arrive au langage d'être ainsi meilleur que la conduite, c'est encore un hommage qu'il rend par là aux imprescriptibles droits de la vérité et de la vertu.

« Sans doute, il est triste de voir les idées, les vertus, les principes faire naufrage ; mais il est consolant de voir les mots qui les expriment surnager ; car enfin, les mœurs elles-mêmes ne subissent une altération profonde et humainement irrémédiable, que quand le langage s'est abaissé jusqu'à ne savoir plus exprimer rien de bon et d'honnête, lorsqu'il a été perverti jusqu'à nommer le mal bien, et le bien mal.

« Malheureusement cela n'a pas été sans exemple.

« Mais de là vient aussi que ce n'est pas seulement avec charme, c'est quelquefois avec une tristesse profonde qu'un observateur attentif, qu'un philosophe religieux médite le dictionnaire de sa nation : et, retrouvant là les dernières traces du bon sens, du sens élevé, du sens honnête qui a disparu du monde ; constatant les différences profondes survenues entre le vieux langage et les nouvelles mœurs, le dissentiment déplorable entre ce qui est et ce qui fut, l'abaissement des esprits et des cœurs, la dépravation des idées et des choses, il pleure sur tant de ruines irréparables dans l'ordre intellectuel et moral, et s'attache alors à ce livre, à cette lettre morte, avec une sorte d'amour désespéré.

« Il y a cependant un plus grand mal possible, un plus grand sujet de larmes ; c'est quand la justesse et la probité du sens humain ont été effacées même du langage, et que la dignité et toutes les vertus perdues d'un peuple ne se retrouvent même plus dans son dictionnaire.

« Oh ! alors, c'est un mal peut-être sans remède ! C'est dans une nation le renversement de la pensée, de la raison même, et la perte des derniers débris de la vérité ?

« Comment s'accomplit ce fait lamentable ?

« Par la corruption ou l'obscurcissement de certains mots : cela suffit souvent pour qu'on voie se troubler chez un peuple les idées les plus essentielles à l'ordre et à la paix du monde.

« Toute idée est une puissance qui s'appuie sur une famille plus ou moins nombreuse de mots analogues, qu'elle crée à son usage, et qu'elle éclaire ; ou plutôt elle se transforme et se révèle en eux ; alors ces mots participent à sa puissance, expriment sa valeur, représentent sa force, réfléchissent sa lumière à divers degrés et avec des nuances diverses, dans la société et dans le commerce des intelligences humaines. Tout cela fait cette grande chose que j'ai appelée le bon sens des mots.

« Mais, parmi ces mots dépositaires et représentants de l'idée, chacun à son rang et pour ainsi dire dans sa mesure d'autorité, il en est qui exercent un plus haut empire sur les esprits, dont l'action est plus profonde dans le monde intellectuel, et dont l'obscurcissement ou la chute a nécessairement un plus grand, un plus funeste retentissement : ce sont les mots supérieurs, ceux que l'idée a élevés à sa plus haute valeur, en les pénétrant de sa plus vive lumière, et qui par là sont devenus pour les hommes comme la vérité présente.

« Mais qui ne le sait ? Il y a dans le monde, en face de la vérité le mensonge et l'erreur ; à l'encontre des idées vraies, les idées fausses.

« Si la vérité se manifeste par la lumière des idées vraies, le mensonge et l'erreur essayent d'usurper sa place et de s'introduire à la lueur trompeuse des idées fausses.

« L'idée fausse, l'erreur, ce qui n'est pas, se trouve naturellement sans lumière et sans nom : c'est une puissance de néant essentiellement usurpatrice dès qu'elle veut paraître quelque chose.

« Pauvre, indigente, stérile par elle-même, inaperçue, elle sent le besoin de s'emparer de la lumière, de l'influence, et des mots enfin qui font la richesse de l'idée vraie, de l'idée rivale : inféconde et isolée par son impuissance naturelle, il faut qu'elle se donne une famille et comme un Etat où elle règne, par l'étendue de ses affinités, et de là puisse dominer les intelligences. Pour cela, elle s'introduit d'abord dans le langage, seul moyen, pour elle, d'arriver tôt ou tard à envahir sûrement les esprits.

« L'histoire en fait foi ; jamais une idée fausse n'est entrée dans le monde, si ce n'est par usurpation des mots justes dont elle s'empare et dont elle altère plus ou moins le sens. Car, dans les grandes luttes de la pensée humaine, les opinions, les partis contraires ont leurs mots, comme dans les luttes des nations, les armées ont leurs étendards.

« Mais alors il se passe toujours quelque chose d'extraordinaire et qui appelle l'attention de tout sérieux observateur.

« Alors il s'établit, en apparence dans le langage et entre les mots, mais, réellement au fond, dans les idées et entre les choses, ces chocs terribles qui ne sont, à vrai dire, qu'une des phases de la lutte éternelle entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal (205).

« Parfois il arrive que le génie fait alliance avec les préjugés et les passions : génie puissant et aventureux des poëtes, emporté sur les ailes de l'imagination dans le monde des chimères : génie plus profond et plus dangereux des orateurs et des philosophes, égarés par de faux systèmes ; génie perturbateur, hélas ! de l'ambition et de l'orgueil, trompé dans ses espérances ; génie sans conscience, qui met ses forces au service de l'erreur et combat en mercenaire !

(205) *Bonum vocaverunt malum, et malum bonum.* (*Isa.* v, 20.)

« On voit alors des malentendus, des divisions effroyables, et c'est une nation tout entière qui est à la fois témoin du combat, juge du camp et combattant (206).

« Ne désespérons pas, toutefois : la Providence veille toujours.

« Souvent les idées justes paraissent vaincues dans ce combat : on serait tenté de croire qu'elles ont succombé et disparu à jamais avec les mots qui les expriment ; mais toutes les fois qu'il est question d'une chose importante à l'humanité, il y a une idée supérieure, une idée souveraine et comme maîtresse de toutes les autres, qui résiste, quelquefois réduite à laisser passer l'orage, sans rien faire que de protester contre la violence, mais qui triomphe à la longue par la vertu de cette mystérieuse patience qui est ici-bas le partage et la force de la vérité et du bon sens.

« Pour résister, l'idée juste s'appuie sur le bon sens, c'est-à-dire sur le sens vrai des mots, des idées et des choses : c'est là qu'est sa force naturelle ; elle n'en a pas de plus grande parmi les hommes ; c'est le dernier retranchement de l'humanité contre le mensonge et l'erreur.

« Il y a même, par l'ordre providentiel, certains mots où l'empreinte du bon sens est si forte, qu'ils résistent à tout ; et de là vient la persistance singulière, la popularité constante des mots de bon sens entre les hommes ; de là l'excellence de cette parole de Bossuet, qui appelle le bon sens *le maître de la vie humaine*.

« Au milieu des plus violentes tempêtes des opinions déchaînées, les mots de bon sens, si on parvient à les faire entendre, décident et sauvent tout : et ce qu'il y a ici de précieux, c'est que ces mots, il n'est pas besoin de science pour les entendre ; Dieu les a faits populaires, parce qu'il les a destinés pour être le salut des nations aux jours du péril.

« C'est ce que naguère nous avons vu nous-même ; et ç'a été un beau et grand spectacle !

« Sans doute, l'intelligence humaine, ballottée à tout vent de doctrine, peut aller se heurter contre mille écueils. Mais, grâces soient rendues au Ciel, le Créateur n'a pas voulu qu'il y eût pour l'humanité d'irréparables naufrages, et, quelque longue, quelque affreuse qu'ait été la tourmente, le moment vient où Dieu sort du nuage et dit à l'erreur comme à la mer soulevée : *Tu n'iras pas plus loin*. (*Job* XXXVIII, 11.)

« Oui, c'est par l'expresse volonté de Dieu que le mal, si effroyable qu'il soit, trouve toujours devant lui des barrières qu'il ne lui est pas donné de franchir ; et c'est surtout au sein des sociétés éclairées de la lumière du christianisme que cette volonté conservatrice s'est manifestée, en y déposant une puissance de raison supérieure, devant laquelle la déraison la plus impudente doit reculer : « Malgré le règne effréné du vice, dit quelque part Fénelon, la vertu est encore nommée vertu ! » Et chez nous, malgré la puissance des mots usurpés, il n'a pas été donné à la démagogie triomphante d'établir ses fausses théories.

« Ainsi, à la différence de quelques mots dont l'idée fausse s'empare, et qui sont trop facilement vaincus, il en est d'autres qui résistent avec une force d'indomptable énergie, et que le faux ne parvient jamais à envahir !

« Et, lorsque dans les mots subalternes eux-mêmes, la vérité et le bon sens ont succombé, l'idée juste se réfugie alors dans un mot supérieur et primordial, où elle se défend à outrance.

« Certes, y eut-il jamais querelle plus grave que celle qui s'agite dans le monde entier entre l'autorité et la liberté ? Or, croit-on par hasard que les idées soient pour peu de chose dans cette querelle, et que les mots n'y signifient rien ? Toute l'histoire de l'Europe, depuis soixante années, est là pour répondre.

« Qui oserait dire qu'à ces deux grandes choses, l'autorité et la liberté, leur véritable sens soit aujourd'hui restitué dans les langues européennes ?

« Et toutefois que deviendraient, je le demande, les sociétés humaines, le jour fatal où l'autorité, la liberté et le respect disparaîtraient à la fois de la terre avec le vrai sens des mots qui les expriment ?

« Je dois redire que Dieu ne permet guère de pareilles catastrophes dans l'humanité, ou ne les permet que pour un temps, et pour châtier les nations qui ont trahi la vérité et la justice.

« Tôt ou tard, le dictionnaire finit par se réconcilier avec le bon sens.

« Mais ce qu'il faut savoir, c'est que ce n'est jamais sans une grande souffrance, au sein de l'humanité, que les idées sur lesquelles la société repose viennent à être troublées, et que les idées fausses, qui leur sont contraires, usurpent leur place. Pour que l'idée vraie rentre alors dans ses droits, il y faut parfois l'intervention du Ciel même, il y a fallu un jour une Révélation, un Jésus-Christ, des apôtres et des martyrs : le triomphe de la vérité est à ce prix.

« Il en est un exemple illustre entre tous.

« La charité, l'humilité, la miséricorde, l'humanité même, après quatre mille années de bannissement, ne sont rentrées dans le monde que par cette force supérieure qui se nomme le témoignage du sang.

« Elles avaient été bannies de la terre à ce point, que l'idée même, que le souvenir en étaient à peu près effacés dans la mémoire des hommes : la langue humaine ne savait presque plus les redire, ou les blasphémait.

« La miséricorde était une faiblesse, un vice de cœur : *Misericordia animi vitium est*, disait le plus sage des philosophes.

« *Humilitas*, l'humilité, était synonyme de bassesse ; *Charitas*, ne désignait rien de plus

(206) *Ante illum bonum et malum, vita et mors.* (*Eccli.* XI, 14.)

que l'amitié ; et les relations que l'humanité, *Humanitas*, établissait entre les hommes, n'allaient guère au delà de la politesse et des bonnes manières.

« Pour les restituer au monde, ces grandes idées, ces grandes choses, il fallut faire violence au langage humain, et donner un sens sublime à des mots vulgaires ; mais les mots, les hommes et les choses résistèrent ; l'empire, l'univers, tout s'émut ; des flots de sang coulèrent. On sait ce que Néron, ce que Pierre et Paul furent dans ce combat, et à qui demeura la victoire.

« Et aujourd'hui, les dictionnaires de toutes les nations civilisées redisent avec ces mots vainqueurs les vertus qu'ils expriment.

« J'ai dit, Messieurs, ce qu'est à mes yeux le Dictionnaire, quelle est, dans une nation, dans l'humanité tout entière, sa souveraine importance, quel ordre d'intérêts supérieurs s'y rattache, enfin quel grave sujet d'étude il fournit à ceux qui y portent un regard intelligent et réfléchi.

« J'ai dit par là même la grandeur de l'illustre compagnie qui veut bien m'accueillir.

« Car, il faut le répéter une dernière fois : constater, conserver, rétablir le vrai sens des mots, qu'est-ce autre chose que conserver à une nation la sagesse, la raison, la vérité, en même temps qu'on lui conserve une langue capable et digne d'exprimer convenablement toutes les idées que comprennent ces grandes choses ?

« Telle est la mission de l'Académie, tel est le service que la France attend et reçoit d'elle, telle est la puissance du bon sens et de ceux qui veillent à sa garde.

« Et quand ce bon sens s'élève jusqu'au génie, comme dans ces écrivains immortels dont vous êtes, Messieurs, les héritiers et les représentants, il faut s'incliner alors devant le don de Dieu, qui apparaît en son éclat le plus beau, et avec son influence la plus salutaire. Car c'est avec de tels hommes, c'est avec leurs écrits que non-seulement on fait et on conserve le dictionnaire, mais qu'on le refait au besoin, qu'on rétablit le vrai sens, le bon et le grand sens des mots, des idées et des choses, c'est-à-dire ce qui importe le plus à la dignité et à la paix des sociétés.

« Indiquerai-je encore un autre bienfait, le plus signalé de tous peut-être, que ces beaux génies et leurs ouvrages apportent à la terre, après que l'orage des révolutions a passé sur elle ? C'est à eux qu'il est donné quelquefois de rendre à des intelligences qu'avait troublées le bruit de la tempête la précieuse notion des vertus oubliées et des vérités perdues ! Ils ont je ne sais quoi de sublime et de doux, et comme un charme secret pour apaiser les cœurs longtemps agités par la violence des passions politiques. En vivant dans le commerce pacifique, et comme dans la douce familiarité de ces illustres morts :

Illustres animas, magnumque in nomen ituras ;

l'âme semble respirer un air plus vivifiant et plus pur : elle retrouve, comme dit Bossuet, la sérénité dans la hauteur ; elle pourrait y chercher au besoin, si elle l'avait perdue, la force de rentrer en possession d'elle-même.

« Il y a là un travail élevé, quelquefois même un travail de conscience, auquel on se sent incliné à rendre hommage : et même avec des efforts partagés et des resultats imparfaits, cette étude est toujours quelque chose qui mérite la sympathie et le respect. » (Mgr Dupanloup, *Discours de réception à l'Académie française*.)

§ XVI. — *Filiation des langues. — Ce que fut la langue primitive. — Action de la science, action du peuple, action du temps. — Phases et âge des langues. — Observations sur les théories linguistiques de Court de Gébelin, de De Brosses, etc.*

Filiation des langues. — Le réseau des peuples européens, grâce aux lumières de l'histoire ancienne et de la civilisation moderne, a été facile à démêler malgré l'entrecroisement de ses fils.

En Asie la tâche est plus ardue, à cause de l'obscurité des matériaux, même pour l'époque présente, et de leur complication dans tous les temps. Mais la physiologie des principales familles de langues nous servira de fanal pour affronter les écueils et les ténèbres du reste du monde ; après quoi, procédant du connu à l'inconnu, nous pourrons résumer autant que raconter, atteindre des principes en même temps que des faits.

Depuis que Leibnitz chercha dans l'analyse comparative des langues la véritable généalogie du genre humain, beaucoup d'autres érudits d'Allemagne ont montré la justesse de la méthode par l'abondance et la richesse de ses applications. En 1806, Fréd. Schlegel et Adelung avaient signalé la parenté du sanskrit avec le latin, le grec et l'allemand. Les formes grammaticales, déclinaison, conjugaison et syntaxe, qui sont la façon du langage ; les racines étymologiques, qui en sont l'étoffe, se retrouvent dans la langue indienne comme un douaire où les trois héritiers auraient puisé. Mais le douaire était plus grand encore qu'on ne se l'imaginait d'abord : les formes et racines des langues slaves se sont rapportées au sanskrit avec la même exactitude ; et enfin les idiomes celtes ont reproduit ces singulières coaptations.

Dugald-Stewart, plus habile en métaphysique qu'en philologie, s'est opposé aux conclusions obligées d'un pareil rapprochement en faisant du sanskrit un jargon postérieur au grec et au latin, et importé d'Occident en Orient par je ne sais quelle nation ; les trente mille Macédoniens d'Alexandre, ou les dix mille Grecs de Xénophon, je suppose !

La conjugaison grecque semble formée par des particules et des verbes auxiliaires insensiblement fondus dans la racine. Dans le sanskrit, les flexions tiennent à l'organisation primitive de la langue. Les changements, de conjugaisons et les cas des noms se passent sur la racine même : la structure indienne est donc antérieure. Plusieurs formes étrangères au latin, au grec, et qui sont dans le

sanskrit, se retrouvent dans l'erse, le gallois, le bas-breton, dans le slave, dans l'allemand, ou plutôt dans les patois frisons ou dans le goth d'Ulphilas. Le pot-pourri aurait-il roulé jusque-là pour ramasser ses ingrédients ? Le fleuve des langues aurait-il coulé vers l'Orient, tandis que le fleuve des peuples qui les parlaient courait vers l'Occident ?

En acceptant la seule conséquence logique, on est préparé à rencontrer le grand intervalle de l'Inde à l'Europe occidentale, rempli d'idiomes participant à plus forte raison de la parenté des points extrêmes La Thrace des Slaves, l'Ionie des Grecs sont séparées de la Bactriane par les hauts plateaux de l'Afghanistan, par les grandes plaines de la Perse, par les montagnes de l'Arménie et de la Géorgie. Géorgien, Arménien, Ossète, Alain, Pouschtou-Afghan, Persan moderne, Perse ancien, c'est-à-dire Zend et Pehlvy, sont langues indo-germaniques, proches parentes du sanskrit. La fraternité des langues antiques dure même dans les procédés par lesquels elles se permutent en langues nouvelles, se brisent en idiomes, se dissolvent en patois.

« Quand un sultan patane monta sur le trône de Delhi, la langue brahmanique se démembrait. De langue vivante et osant produire des mots nouveaux, elle devenait morte et arrêtée, n'osant plus rien produire. Ce bel idiome perdait la richesse de ses formes, se dépouillant de ses flexions multiples qui se développent sur le radical comme les branches sur le tronc, et font jaillir du verbe comme d'une souche inépuisable toute une gerbe de pittoresques images. De langue vivante procédant avec logique, capable de produire des composés sans nombre, l'idiome brahmanique se faisait, pour ainsi dire, langue morte, prenant les mots tels quels, loin de la racine, élaguant les terminaisons grammaticales, s'imposant de ne plus rien créer par lui-même. Chaque province altérait à sa façon ce langage si parfait. Il devenait rude et concis chez les Rajpouts, énergique, mais sans grâce, chez les Mahrattes; énervé et adouci au Bengale; plus correct, mais sans sonorité, dans l'Indoustan même. » (Theod. PAVIE.)

La révolution de notre moyen âge n'a pas besoin d'une autre formule ! Il n'y a qu'à mettre latin à la place de brahmanique, portugais à la place de rajpout, castillan au lieu de mahratte, italien, français, en place de bengali, indoustani.

Le persan moderne, qui accomplit sa transformation après avoir été submergé par une conquête et par une langue voisine, se trouve par ce fait dans la position de l'anglais issu du saxon après une conquête française. Les deux langues se ressemblent aussi par la fabrique très-simplifiée du verbe et des déclinaisons. Le verbe indoustani lui-même est tellement plaqué d'auxiliaires et de participes, que l'anglais seul peut le traduire avec précision. (GARCIN DE TASSY, *Rudiments de la langue indoustani.*) L'anglais aurait assez d'adverbes et de prépositions, outre les cinq articles des cas, pour reproduire les deux datifs et les cinq ablatifs admis par quelques grammairiens décidés à retrouver dans des articles post-fixes les neuf flexions de la déclinaison sanskrite.

Cette habitude d'abréger la conjugaison par des auxiliaires et la déclinaison par des articles s'est donc retrouvée aux deux bouts du monde dans des langues déchues par la barbarie ou rénovées par le principe utilitaire. Le sanskrit, d'où sont émanées les mères de ces langues, y a révélé le secret de formes grammaticales longtemps acceptées comme caprices inexplicables. La racine primitive écourtée dans un temps du verbe ou dans un cas du nom se reconstruisait dans un autre temps, dans un autre cas. Ainsi le nominatif latin *elephas* occultait deux lettres dévoilées par les cas obliques qui rappellent déjà la forme grecque *elephanto*, où le latin emprunta ce nom. Le grec avait puisé plus immédiatement à la source indienne *ailavanta*. L'auxiliaire latin *esse*, fort incohérent dans ses temps divers, se reconstruit régulièrement dans les deux verbes sanskrits où il fut taillé. La même irrégularité se retrouve dans le verbe italien *andare*. Les fragments *vado* et ses dérivés sont les débris du verbe latin *vadere*, dont le verbe moderne *andare* envahit la moitié. *Better*, comparatif hétéroclite de *good*, a un positif régulier dans *beh*, zend et pehlvy.

Je passe à l'analyse du groupe sémétique. Le trait le plus frappant et le plus général de ces langues est : 1° l'uniformité de leurs radicaux, composés de trois syllabes ou plutôt de trois lettres selon un système d'écriture qui ne fixe que les consonnes en abondonnant les voyelles à la tradition ; 2° la fabrique du verbe, où les trois radicales persistant toujours, mais entremêlées de quelque crément, font passer l'action par toutes les nuances possibles : actif, passif, neutre, réfléchi, transitif, intransitif, réciprocité, désir, rivalité.

Les Sémites n'ont pas eu le monopole de ces langues que les nations de Cham eurent en commun avec eux pendant qu'elles habitaient les bords de l'océan Indien, de la mer Rouge et du Nil. Ce que le déchiffrement des hiéroglyphes permet d'ajouter aux vestiges de l'ancien égyptien conservés dans le copte, y montre une affinité incontestable avec le vieil araméen, toutefois avec une indépendance du système graphique trilittéré. Ce qui prouverait que cette ingénieuse mais gênante discipline fut une invention comparativement tardive.

L'Ethiopie, fort ancienne colonie chamite, a conservé jusqu'à nos jours un idiome où l'on a cru retrouver tantôt l'hébreu des aïeux, tantôt l'arabe des neveux. Les deux hypothèses sont soutenables comme pour Malte, où Soldanis croyait parler le phénicien, tandis que les voyageurs arrivant d'Egypte ou de Barbarie reconnaissent un arabe assez moderne.

L'Arabe, versé depuis mille ans sur les Berbers de l'Atlas, n'a pas avancé au même

degré l'assimilation de leur idiome, forme très-antique du langage de Sem ou de Cham. Mais à l'Atlas, comme chez les Fouls du désert africain, comme chez les Boukhares et les Ouigours de l'Asie centrale, comme chez les Persans Afghans, Indous convertis, chez les Turcs d'Europe et d'Anatolie, la langue de l'Islam a imposé son système graphique, ses noms d'action, ses substantifs abstraits, ou ce qui compose la partie métaphysique du discours; de telle sorte que toute proposition un peu étendue et un peu relevée a besoin de recourir à la langue philosophique et sacrée. Cela suffit pour donner un air d'homogénéité aux idiomes musulmans.

La parenté de Sem et de Japhet, celle d'Elam et de Magog, aïeux communs des Scythes, parenté longtemps reléguée dans les assertions traditionnelles, passent à l'état de démonstration par la parenté des langues. Le copte, sorte de cabinet d'antiquités où le vieil araméen domine, offre pêle-mêle bon nombre de vestiges indiens.

Toute la fabrique des pronoms coptes s'est retrouvée dans l'hébreu et s'est reconstruite dans le sanskrit. L'inventaire des racines indiennes communes aux langues sémitiques va grossissant chaque jour; le perse ancien ou pehlvy est sémitique par les mots, indo-européen par la grammaire. Le zend, accepté comme la souche des idiomes sémitiques, tient de fort près au pehlvy, et, par conséquent, au sanskrit. (Wil. Jones.) Les flexions du verbe arabe par des pronoms demi-latins rappellent la conjugaison grecque par des particules; le moyen de la conjugaison grecque rappelle un peu les formes et tout à fait la signification des réfléchies sémitiques. (Sylv. de Sacy.)

Le troisième groupe que nous devons examiner se compose de langues océaniennes dont l'hydrographie, plus étendue que la géographie des langues japhétiques, semble, par cela même, deux fois difficile à expliquer. La prodigieuse analogie de tous les idiomes répandus dans l'Océan indo-africain et dans l'Océan Pacifique, vient heureusement à notre secours, et met hors de doute des communications actives et anciennes : la mer devient un moyen puissant aussitôt qu'un peu d'industrie a levé l'obstacle qu'elle opposait aux migrations. Des îles de Sandwich à la Nouvelle-Zélande il y a près de dix-huit cents lieues, et les idiomes y sont fort ressemblants. De Madagascar aux îles Philippines il y a presque aussi loin, et l'on y parle des langues sœurs. De Java aux Marquises il y a un tiers de la circonférence du globe, et les glossaires y sont de la même famille.

Roland, Cook, Forster, furent les premiers à comparer les idiomes océaniens et à reconnaître leur parenté avec le madécasse, le malais, le javanais. Ces deux derniers, dans leur forme populaire, sont le résumé et le moyen terme de toute la famille. On croirait le *kawi* arrivé par mer, lui aussi, et colon récent du continent asiatique. Cependant la race qui le parle est indigène de l'Asie. On sent quel avantage avait un pareil idiome pour devenir langue franque de l'archipel indo-chinois, surtout quand le peuple malais joue, dans cet océan, le rôle mercantile des anciens Phéniciens.

Après que Flacourt eut publié le vocabulaire des idiomes de Madagascar, les premiers savants qui y firent des emprunts crurent retrouver la trace du trafic et du passage récent des Malais. Mais l'intérieur de l'île parle les idiomes du littoral, et parmi eux il en est qui reproduisent le tagala de l'intérieur des Philippines. Que de temps pour la fusion intérieure du langage des colons, en supposant que ce temps n'eût pas suffi pour changer la physionomie de ces colons eux-mêmes ! L'idiome kawi, forme moderne de l'ancien malais, javanais, ou kawar, est la langue sanskrite rognée de ses inflexions.

En proclamant le vieil idiome de l'Inde comme solidaire des trois plus grandes familles de langues, nous ne prétendons pas tenir la langue primitive, cette herbe immense, bananier du paradis qui habilla la nudité de nos premiers parents, ou reçut les premiers essais de leur pensée ! La plante a durci; ses feuilles sont moins larges, mais plus nombreuses; les rejetons ont prospéré au point de voiler à tout jamais la tige-mère; ils ont couru si loin et le long de racines si cachées, qu'il faut un effort de l'esprit pour les reconnaître. Cet effort sera complet seulement le jour où l'Australie, l'Afrique centrale, l'Amérique du Sud, l'Asie du Nord et de l'Est auront été étudiées avec autant de soins que l'Europe, l'Asie centrale et l'Amérique du Nord.

Toutefois ces *desiderata* de la philologie tiennent déjà aux trois familles par des liens encourageants. Les langues indo-chinoises ont beaucoup de rapport avec les langues chinoises proprement dites, qui, au Sud, se rattachent au kawi par le bugis, le malaïa, le batta et le tagala; au Nord se rattachent au groupe tartare par le thibétain et le bouthya ou idiome du boutan. Les Tartares, sortis de la famille ariane, parlent aussi des langues arianes, mais tombées dans le laisser aller de *lingua franca*, puisqu'on n'y conjugue pas le verbe. Les Tartares basanés, Tongous et Mongols, ont des idiomes fort rapprochés de ceux de leurs frères. Le groupe de langues ouralo-sibériennes pénètre en Chine par la Corée, et en Europe par les idiomes slaves-finnois. Ainsi les Kalmouks, Vagouls, Ersdad, Morduans, Wotiaks et Tchermisses, parlent la langue des Hongrois, des Finnois, des Lapons et surtout des Samoïèdes. (Pallas, Desmoulins.)

Les langues de l'Afrique sont sémitiques au Nord par le Berber; à l'Est, par l'Amharique, idiome africain avec les flexions sémites. Le galla, le samawli, le dankali, dont nous commençons à avoir des dictionnaires, les idiomes routana, noubi, tibbou, twarik, dont quelques voyageurs ont entamé le débrouillement, livreront peut-être ces ressem-

blances asiatiques espérées dans l'idiome des Fouls et réalisées par ceux de Madagascar.

Les langues américaines, malgré leur variété infinie, cèdent à l'analyse et se fondent dans un type assez uniforme pour affirmer déjà l'unité de leur émanation; quelques-unes tendent au monosyllabisme indo-chinois, mais pourtant on retrouve cette fabrique du verbe à la fois simple par le procédé, compliquée par le résultat, puisqu'elle varie les nuances de l'action par l'interposition de quelques créments dans la racine. Nous avons déjà expliqué quelque chose de pareil à propos des langues sémitiques; le basque l'offre bien plus *in extenso*, puisque la même racine y fournit vingt-cinq conjugaisons. (W. Humboldt, Deléccluse, etc.)

L'existence d'une langue antérieure aux idiomes sémites et indous est fort admissible, puisque la fraternité suppose la communauté en père ou mère. Cette mère, plus complexe que les deux enfants connus, put avoir d'autres enfants à qui elle légua la fabrique du verbe avec son entière complication. L'induction permet d'y rapporter les Basques, précurseurs des Celtes dans l'Occident, et d'autres nations qui errèrent au centre de l'Asie avant de trouver passage vers la grande île américaine.

Si la décadence monosyllabique avait commencé avant l'émigration, une civilisation fut assez vigoureuse pour limiter cette tendance, au point que les Ogibbeways dont les souvenirs remontent assez nettement vers la Sibérie, les Esquimaux si semblables aux Samoïèdes par les traits, conjuguent le verbe par agglutination comme la grande majorité des Américains.

Plusieurs nations de l'Inde méridionale: Tamouls, Télingas, Carnaties, Mysoriens, Tulaviens, Parbathyas, ont des langues qui ne rentrent pas immédiatement dans le sanskrit, mais qui se rapportent davantage aux idiomes tartares. (Prichard.)

Les probabilités qui autorisent tant de coaptations, les preuves qui ont commandé le rapprochement de tant de peuples séparés par le temps ou l'espace, nous les devons au zèle des voyageurs, aux lumières des sociétés savantes. Que les uns et les autres reçoivent l'expression de notre reconnaissance.

Ce que fut la langue primitive. — Si le problème de la langue primitive est insoluble, il est au moins fort tentant et peut bien excuser l'illusion des chercheurs de cette quadrature du cercle et des calculateurs de cette dernière approximation. La formule de Kennedy, une langue-mère ou aïeule commune du sanskrit et de l'araméen, rappelle un peu la physique de la cosmogonie indoue: l'éléphant qui supporte la terre s'appuie sur une tortue portée par un autre éléphant appuyé à son tour par la même base chélonienne, laquelle aussi est soutenue par les épaules d'un troisième pachiderme pareil, etc. La querelle s'est agitée longtemps entre le système éléphant et le système tortue. Le système mixte de Kennedy implique toujours priorité absolue ou relative d'une langue de Sem ou de Japhet, et, comme toujours, l'insolubilité de la question tient à l'inexactitude des termes dans lesquels elle est posée. Quelle fut la langue primitive? On ne peut le savoir, puisque les annales authentiques commencent fort tard et n'ont pas précisé la langue des premières traditions. Mais cette recherche implique l'existence d'une langue primitive, et c'est cela même qui est le véritable sujet de la controverse.

Comme toutes les propositions relatives aux causes premières se tiennent de fort près, les épicuriens et naturalistes doivent admettre l'éternité des langues comme l'éternité de la matière. Si l'arrangement de la matière homme est un accident récent, une transformation dernière du ver perfectionné, la parole n'est qu'une fonction fatale comme le chant des oiseaux; seulement elle est complexe en proportion de l'organisation de son larynx qui varie les sons, de son oreille qui recueille ceux de la nature, de son esprit et de ses caprices qui mêlent ce double produit en combinaisons infinies.

Nous allons exposer dans toute leur naïveté les prétentions de cette école résumées dans le livre de Desmoulins.

« Les langues, effets et causes de l'inégalité des aptitudes, sont l'œuvre des peuples divers et l'œuvre primitive. La diffusion des langues est aussi insoutenable que la dispersion des races. Les langues et les races se sont touchées sans se confondre. L'aptitude cérébrale qui modifie aujourd'hui le dictionnaire et la grammaire, créa d'abord les racines et formes grammaticales par l'effet de son primitif exercice. L'oreille recueillit les bruits extérieurs et en fit les onomatopées; elle enregistra les exclamations spontanées des passions. Ce fonds, modifié par le caprice, par la tradition, donna des combinaisons infinies comme le hasard. Le larynx, organe moins complexe que le cerveau, resserra les langues dans des alphabets assez bornés. L'homme a fait sa langue comme les oiseaux font leur chant. Il n'y a que la différence du simple au composé.

« Malgré les communications opérées entre les races par les conquêtes et les migrations, les variétés de linguistique se retrouvent encore partout. Beaucoup de coïncidences ont été remarquées à des distances qui excluaient toute idée de communication. Les Boschimanes ont une lettre claquante qui se retrouve dans les tribus circassiennes.

« Comment les importations auraient-elles couvert un fonds primitif doublement tenace et par la routine et par le patriotisme? Le fonds a duré de toute éternité chez les Basques, les Gaels, les Bretons. Luttes de langues, luttes de races; il y a toujours eu des autochtones préexistant aux conquérants; les masses ne se sont jamais déplacées; les conquérants étaient comparativement peu nombreux. Procope compte à peine cinquante mille Vandales conquérants de l'Afrique; les Turcs Ouigours, qui faisaient trembler Byzance sous Justin II, étaient au nombre de

200,000, au dire de leurs ambassadeurs, à qui la prudence autant que l'orgueil commandait de grossir les objets ; les armées ont assez de peine à arriver à un terme éloigné et à se fixer dans un pays étranger ; les invasions de peuples meurent en masse comme des sauterelles ; les premières croisades nous l'ont appris.

« De très-minces exceptions n'infirment pas cette règle générale. Les Espagnols ont exterminé les Guanches aux Canaries, les Caraïbes à Saint-Domingue, où les nègres ont usé de représailles envers les blancs. Chrétiens, Nègres, Caraïbes, avaient encore de courtes et précises traditions de déplacement ; mais que de peuples envahis étaient sans traditions, sans aïeux plus sauvages, sans pères moins dégradés qu'eux-mêmes ! Quelle invasion avait peuplé ces îles où l'on a surpris des sauvages ne connaissant pas l'usage du feu ? Les rivages américains où vivaient des tribus ne sachant pas compter jusqu'à six, apparemment parce qu'elles n'avaient que cinq doigts à la main et n'avaient pas remarqué que leur main était double. »

Nous avons, par anticipation, répondu à cette dernière série d'arguments ; quant à l'origine onomatopéique du langage, soutenue par Court de Gébelin, et encore admise par quelques Français (Cam. Duteil, *Explication des hiéroglyphes*), elle a été bravement précisée par l'Anglais Murray en neuf monosyllabes représentant toute sorte de coups et desquels il dérive toutes les langues de la terre, différentes de forme et de fond, le hasard ne créant que des individualités dépareillées.

Cependant les calculs d'un mathématicien (Young, *Transac. of the roy. Soc.*) établissent que six mots pareils dans deux langues appuient par dix-sept cents chances contre une la probabilité qu'ils sont dérivés, dans l'un et l'autre cas, de quelque langue-mère ou introduits par communication. Huit mots pareils donnent près de dix mille chances contre une, c'est-à-dire une certitude à peu près entière. Que serait-ce lorsque les mots et racines semblables montent à plusieurs milliers en des langues séparées par la longueur totale de la chronologie ou par la moitié de la circonférence du globe !

L'argument tiré des immigrations est surtout favorable à la dispersion des langues rayonnant d'un tronc commun. Il ne peut aider le système de la génération spontanée et universelle du langage, qu'en faisant étouffer entièrement l'idiome autochtone par le langage importé ; ainsi tout devrait être danois dans l'anglais après la conquête danoise ; tout français après Guillaume. En ce cas l'autochtone se présume, mais ne se prouve pas. Si, par hasard, on en découvre des traces, elles ne doivent ressembler à rien ; mais l'anglo-saxon est goth, le celte est sanskrit !

Comme dernière ressource, pour soutenir les deux originalités, malgré la ressemblance, on admet la similitude des résultats par la similitude des organes en action et des forces en travail. Cela veut dire apparemment que les alphabets de tous les peuples sont bornés à une quarantaine de sons, et que la grammaire générale peut être enfermée en une centaine de propositions. Les éléments de l'instrument nommé kaléidoscope n'étaient pas si nombreux, et l'on a estimé à plusieurs millions les combinaisons possibles avant que la même se reproduise deux fois ! La génération spontanée et multiple des langues ne peut donc expliquer ni les ressemblances, ni les différences des idiomes.

Quand les questions montent dans les nuages métaphysiques, il y a des chatoiements capables de mettre en contradiction des intelligences aussi éminentes par leur savoir que par leur force. Fréd. Schlegel commença par croire l'esprit humain ouvrier primitif du langage, et finit par admettre explicitement la révélation divine du langage. Nous trouvons, comme lui, une affirmation sur bonnes preuves bien préférable à des discussions sans fin et à des vagabondages dans un labyrinthe sans issue. Nos bonnes preuves sont déjà fournies : nous avons retrouvé expérimentalement les débris d'une langue primitive dans les trois grandes familles sémite, indoue, océanienne. Nous pouvons hardiment formuler le dogme de l'unité de l'espèce humaine et de la population de la terre par une famille graduellement élargie. Les individus et les nations ont largement usé de leur libre initiative en combinant, changeant, rénovant selon les forces et les caprices de leur esprit ; mais ils travaillaient toujours sur une trame première, sur un patron primordial et traditionnel. C'était plus que le vaisseau de Thésée, puisque plusieurs pièces n'ont pas été altérées ; plus que la gouttelette de sang, héritage maternel préexistant dans l'œuf avant l'ébauche du poulet. (Isid. Bourdon, *Phys. comp.*) Un fait non moins certain et non moins admirable que la parenté des langues est la fabrique de plus en plus savante et compliquée de ces langues, à mesure qu'on en remonte la généalogie. L'anglais est plus simple que le français et l'allemand ; ceux-ci plus simples que le latin, le goth, le sanskrit. L'aïeul ou les aïeux inconnus du sanskrit durent être plus vastes, plus compréhensifs !

Nous pouvons raisonner ici comme Herschel remplissant de soleils la voie lactée explorée par son télescope : plus nous approchons de Dieu et plus l'immensité est admissible ! Ici elle a de plus l'avantage de se trouver à la portée de l'intelligence commune.

Dans tous les pays frontières, en pays basque, en Transylvanie, à Smyrne, à Constantinople, les familles d'une éducation ordinaire voient leurs enfants grandir en babillant trois ou quatre langues. Observons les classes plus élevées où le fait est à la fois plus complexe et plus régulier. La Médie, le Pont, n'ont plus de Cyaxare ou de Mithridate ; mais les Scythes du Borysthène apprêtent leurs enfants pour le voyage et peut-être pour la conquête du monde. Les grands seigneurs au maillot sont

entourés de précepteurs de toutes les nations européennes ; les princes ont, en outre, des serviteurs qui doivent toujours s'exprimer dans leurs langues asiatiques.

A cinq ans le jeune boyard, l'intéressant tzarévitz donne au slavon les quatorze cas arméniens ; il tâtonne, dans le persan, les vingt-cinq formes positives et négatives du verbe turc, il parle allemand au valet anglais, italien au français, français et russe à tout le monde. A dix ans il fait des fautes dans toutes les langues ; mais il les a définitivement classées dans des cases distinctes de sa mémoire. A dix-huit ans il voyage, et pratique tour à tour chaque idiome dans son terroir ; il les pratiquera tous simultanément à la cour sans une erreur de grammaire, sans un retard de mémoire, sans une hésitation de registre.

Le tour de force n'est pas exceptionnel ; il se reproduit en cent villes, en mille châteaux ; les individus ne sont pas choisis parmi les privilégiés de l'esprit : à cela près du talent polyglotte, la plupart seront tout simplement de grands seigneurs ou des princes. A leur place tout autre enfant eût été aussi curieux, aussi admirable ; tout autre nous eût offert ce tohu-bohu déjà sillonné de lumière et de vitalité, cette Babel confuse et savante, ce pêle-mêle de langues amalgamées maintenant pour se diviser et se préciser plus tard. Qu'on appelle d'un nom unique ce large trésor avec lequel cet être jeune et naïf pourra tenir tête aux représentants de plusieurs races, et l'on aura une idée approximative du langage primitif, cadre virtuel et matériel de toutes les langues futures. Avais-je tort de crier à l'immense et au simple ? C'est un enfant de nos jours qui révèle, en le renouvelant familièrement, le grand phénomène rapporté à l'enfance du monde !

Action de la science, action du peuple, action du temps. — Les langues ont donc roulé dans le torrent des âges comme ces blocs de rochers que le frottement dégrossit en cailloux, émiette en graviers, égruge en sable ; et de même que la loupe du géologue ou le creuset du chimiste signalent dans le moindre grain le bloc auquel il fut agrégé, la montagne dont il fut partie intégrante ; de même le philologue remonte à la vaste fabrique des idiomes anciens par l'analyse des phrases et des mots de nos idiomes modernes.

La décomposition des mots en leurs racines est l'opération principale, le fond de cette science qui a rendu d'immenses services à l'histoire, malgré les sarcasmes encourus par les abus de l'étymologie. On commence à sentir aujourd'hui que l'analyse des mots n'est complète qu'en rendant compte aussi des flexions. Celles-ci faisant partie de la forme, la grammaire spéciale de chaque langue ou collection de ses formes a dû être étudiée en regard des autres grammaires.

Les recherches lexiques ou la comparaison des langues par dictionnaires et racines dépistent des rapports plus nombreux et plus distants. Les ressemblances par grammaire constatent une parenté plus immédiate.

Une grammaire étrangère ne peut apparaître sans un fonds de mots que l'importateur impose comme première application de sa méthode nouvelle. On explique de cette façon l'origine des langues néo-latines qui auraient accepté quelque grammaire germanique avec une bonne provision de mots tudesques. Ceux-ci abondent effectivement partout ; Schœll, qui les estime à un cinquième de la langue française, n'a eu que l'embarras du choix (207). Le Visigoth, le Bourguignon, le Frison, déclinaient avec des articles, faisaient des passifs avec des auxiliaires. Mais s'est-on bien assuré que ce laisser aller ne préexistait pas déjà dans le latin rustique d'où l'anarchie littéraire et politique l'auraient transporté d'abord dans la langue parlée par la bonne compagnie, et par degrés dans le roman parlé et écrit.

Il suffit d'avoir voyagé en Allemagne, en Turquie, en Perse, pour voir que la phrase longue et inversive est monopolisée par les savants et par les livres. Le peuple, ou plus généralement la parole improvisée, hache le discours et roidit la phrase vers la ligne droite. Les barbares avaient donc déjà des intelligences dans les places et surtout dans les campagnes latines.

Une préparation préalable par la grammaire, par l'accent ou par les mots eux-mêmes, est une condition excellente pour l'adoption d'une langue nouvelle. La Belgique, où le peuple parle flamand, aurait parlé hollandais si la politique et la religion n'eussent brisé la loi de Nassau. Les Kimrics d'Albion étaient façonnés pour l'accent tudesque, puisqu'ils prononçaient *britain* ce qu'ils écrivaient *pridain*. Les Epirotes Skipes s'amalgament dans la famille grecque ; les Pélasges s'hellénisèrent facilement en Grèce, en Asie Mineure, en Italie. (*Italia*, NIEBUHR, *Hist. romaine*.) Le grec ne s'acclimata que superficiellement sur la Syrie, l'Egypte, la Cyrénaïque, où des patois sémites dormaient pour se réveiller arabes.

L'observation du passé et plus encore du présent aide un peu à l'éclaircissement du problème de l'apparition secondaire des langues, de leur diversité, de leur renaissance ; problème grave, puisque de très-respectables autorités l'ont relégué parmi les miracles, au moins en ce qui regarde la confusion première. Pour les autres confusions, les seules dont nous voulions nous occuper ici, un effet très-prononcé peut tenir à des causes fort légères. Quelques variantes de synonymes et d'accents suffisent pour empêcher les Arabes Maugrebins d'être

(207) Mots français tirés de l'allemand : *alène, auberge, bigot, briser, cagot, cingler, cloche, digue, rôle, écharpe, écluse, éperon, escadre, espiègle, falaise, flacon, friche, gazon, gorge, guérir, maréchal, marsouin, mélange, mine, pièce, pisser, quille, reffler, rame, rat, renard, riche, rosse, sabre, sénéchal, seuil, soldat, tourbe, tâter, vague, valise, vassal, voguer.*

compris en Egypte, Syrie ou Arabie. Hérodote traite de barbares tous les débris des idiomes pélasgiques. Partout où une capitale politique ou bien une littérature ne centralise pas le langage, il se divise en dialectes aussi nombreux que les principaux agrégats de peuples. Et si l'indifférence ou l'inimitié sont aidées par une frontière naturelle, fleuve, montagne ou bras de mer; si la nonchalance des climats chauds est aidée par une ceinture de désert, les schismes peuvent devenir plus multipliés et plus profonds. On a compté jusqu'à 1,200 dialectes en Amérique; le continent africain est plus large et plus coupé. Dans la petite île de Timor il y a, dit-on, une quarantaine de dialectes, et plusieurs centaines à Bornéo!

Notre Europe, avec ses langues soi-disant fixées par la littérature et par la presse, ne peut les empêcher de virer de prononciation tous les cent ans, et d'orthographe tous les deux cents! Qui peut répondre que nos aïeux de quatre ou cinq siècles, réveillés subitement, ne nous paraîtraient pas aussi singuliers par le langage que par le costume? En tout cas, pour l'accent, aïeux et neveux risqueraient fort de demeurer totalement incompris.

Les sociétés anciennes trouvaient un modérateur à ce frottement dans le repos des masses et dans l'influence des lettrés, qui étaient en même temps des prêtres. Les académies, au contraire, sanctionnent les faits accomplis bien plus qu'elles ne les préparent ou ne les dirigent; elles sont les échos autant et plus que les oracles du peuple. Si là même où un idiome est abandonné à lui seul, il oscille et pivote, il tournoie, à plus forte raison sous le tiraillement des conquêtes, des migrations, des littératures et des frottements internationaux.

Phases et âge des langues. — Les mots *progrès* et *décadence* ont aujourd'hui des valeurs si contestées, qu'il faut prudemment les restreindre à l'acception de mouvement. Mais, à moins de nier le mouvement lui-même, il me semble bien difficile d'accepter l'opinion de quelques savants qui croient les langues secondaires surgies de toutes pièces. (Jos. de Maistre, Nic. Wiseman.) Ce mysticisme s'explique ou se protége par un autre : il ne se fait plus de langues!

Il suffit de regarder autour de soi, sinon pour nier cette seconde proposition, au moins pour infirmer la première. Toute la côte méridionale de la Méditerranée parle un jargon appelé petit maure ou *lingua franca* : les mots sont espagnols, français, italiens, grecs, turcs, arabes; la construction est directe, le verbe est réduit strictement à l'infinitif présent, déterminé tout au plus par des adverbes ou des pronoms personnels. Le jour qu'une puissance barbaresque aura adopté cette langue comme moyen et symbole d'une civilisation quasi-européenne, les premiers efforts de ses écrivains donneront au verbe une précision plus grande. L'anglais est là pour montrer comment l'infinitif peut aisément devenir base d'un pareil travail.

Qu'un remaniement semblable se soit opéré sur l'anglo-saxon, le saxon, le danois, l'anglo-français, il n'est pas téméraire de l'induire. Notre vieux français servira de témoignage plus positif : le verbe y a pris les pronoms personnels si tard, que leur suppression est encore un des articles de la poésie voulant représenter les époques naïves et reculées; enfin la plupart des patois du Midi déclinent plusieurs cas sans articles, conjuguent le verbe nu et non encore armé de tous ces temps trop nombreux dans le français, puisque les étrangers ne savent pas user de nos conditionnels, et que les Parisiens rejettent l'imparfait du subjonctif. L'adjectif verbal s'immobilise en un participe absolu.

La démolition représente les degrés de l'édification, l'économie explique l'origine du luxe.

Dans plusieurs des petites Antilles, il s'est formé des syncrétismes pareils à la langue franque d'Afrique. A Saint-Thomas, à Curaçao, l'anglais, le bas allemand, sont mêlés à l'espagnol et à d'autres idiomes d'Europe ou d'Amérique, déjà rabotés par les patois créoles ou nègres.

L'indépendance politique est la seule condition qui manque pour constituer ces jargons en un langage officiel d'abord, régulier plus tard. Le guarany du Paraguay et le cheroki de l'Amérique du Nord ont bien affiché et réalisé une pareille prétention, et Dieu sait de combien de débris ils étaient formés.

Ce qui a signifié ces langues au monde américain, ce qui imposait l'idiome roman à la Gaule des Carlovingiens, c'était l'instruction et l'esprit de suite des hommes capables de les rédiger en manifestes ou en serments. Les idées et l'art d'ajuster ces idées sont choses plus importantes que l'instrument, et l'on peut dire en ce sens que l'instrument est parfait le jour que quelqu'un daigne ou sait l'employer. Mais combien de temps n'avait-il pas mis à mûrir sourdement! quels changements ne subira-t-il pas plus tard!

Lorsque dans le passé on voit surgir une langue, instrument d'un nouvel empire ou compagne d'un grand homme, il y a dans ce fait complexe une portée providentielle qui peut compéter, principalement de Bossuet, de Joseph de Maistre ou de Wiseman, théologiens. Des observateurs plus humbles auront le droit de noter que les forces de l'esprit servent de levier à la Providence aussi bien que les forces de la matière, et que, par exemple, dans telle période historique donnée dans le grand événement qui lança sur le monde la nation et la langue, il n'est pas impossible de reconnaître une situation dont les éléments furent tous pareils à ceux que nous voyons rouler sous nos yeux dans les pays de moyen âge et de renaissance.

L'ouvrier ne peut être bien orgueilleux de sa part dans ce travail; il n'y fournit pas les matériaux, qui sont les mots; pas même l'outillage, c'est-à-dire les formes grammaticales; celles-ci et ceux-là sont, nous l'avons déjà montré, un héritage vieux comme le monde,

Les remaniements d'une ou de plusieurs langues et un idiome nouveau sont l'œuvre du temps et des hommes; est-il besoin de redire combien il y a loin de là à une création première et de toutes pièces? Donc les théologiens ont eu quelque droit de dire que l'humanité n'a qu'une seule langue; mais ils doivent convenir qu'elle s'est évoluée et s'évolue encore dans le temps et l'espace en des variétés infinies. Le procès ne subsistera que sur la proportion relative de neuf et de vieux, d'initiative et de tradition employées dans chaque variété ou idiome.

L'initiative par les onomatopées est une fraction trop minime pour la mettre en balance avec la masse énorme de convenu, c'est-à-dire de traditionnel, qui fait le fond des langues. Les lettres clappantes des Circassiens, Cafres et Hottentots, ne sont qu'une variation des suintantes slaves et sémites, ou des sifflantes de tous les pays. Si les bruits naturels ont eu une influence plus large, cet élément humain sera de plus belle impuissant à rendre compte de la ressemblance des langues. Les bruits naturels (208) les plus uniformes partout, sont justement ce que les langues ou onomatopées nationales représentent avec la plus incroyable variété.

Les mots et formes grammaticales sont employés en quantité à peu près égale, tantôt en petits idiomes, tantôt en langues immenses. Avec de pareilles phases il est bien difficile de contester aux dialectes une vie semblable à celle des empires ou des individus, une enfance, une maturité, une mort. Nous avons vu poindre quelques idiomes qui se dégagent de leurs langues-patois; l'Europe a plusieurs langues qui, après la séve de la jeunesse, sont tourmentées par le pléthore de l'âge mûr; les langues de l'Amérique succombent et meurent par milliers.

Rôle important du sanskrit. — Ses phases sont lentes, puisque les grands dialectes ont moyennement duré mille ans, et que l'agonie de plusieurs parcourt l'échelle chronologique presque entière. Le grec s'est conservé dans un faubourg de Palerme. Wansleb le retrouva représenté à Siout par un prêtre copte, malgré la loi sarrasine qui l'avait défendu depuis l'an 722. Le copte lui-même paraît subsister dans quelques bourgades voisines de Tripoli. Le celte et le kymry expirent depuis la conquête de César, le basque depuis trois mille ans.

Les expérimentations de la philologie ne sont donc pas des travaux d'anatomie cadavérique; les comparaisons peuvent se faire sur des langues vivantes, avec le cortége précieux de l'accent du peuple et des commentaires des hommes instruits qui les pratiquent. L'échelle sanskrite, base principale des travaux les plus glorieux de la science moderne, est aussi le critérium de la certitude pour les résultats que la science est en droit d'attendre dans l'étude comparative des autres langues. On cite le sanskrit de préférence, parce que sa parenté avec les langues de l'Europe rend plus intelligibles et les rapprochements et les inductions qu'on en tire.

Les mots représentant les premiers besoins de la vie, les relations de famille, les noms de nombre, les objets de la nature et de la primitive industrie, forment un lexique avec lequel on a mesuré les parentés du sanskrit; Kennedy a compté 900 mots de cette nature communs au sanskrit et aux langues d'Europe. Il a trouvé dans le grec 208 mots sanskrits qui se rencontrent dans le latin, et dans celui-ci 188 qui ne se trouvent pas dans le grec; il a conclu avec raison que ces deux grands idiomes, avant de se copier réciproquement, avaient dû sortir d'un troisième, leur commun géniteur. Je cite en note (209) quelques séries qui montreront l'incroyable persistance des langues à travers trois ou quatre mille ans. L'analyse de la conjugaison sanskrite et zend a livré le secret des flexions du verbe dans toutes les langues qui en dérivent.

La faculté d'assembler des mots nouveaux en agrégats cohérents, faculté perdue dans les langues, filles indiennes du sanskrit, dure encore dans l'allemand et le grec. Pendant que l'anglais juxtapose deux mots, *steamboat*; le français trois, *bateau à vapeur*; l'allemand soude deux racines saxones, *dampfschiff*: le grec met en fusion deux racines grecques, *atmopleion* ou *atmopleskon*. Le français savant a la ressource de refluer vers le latin ou le grec pour y arranger *locomotive* ou *pyroscaphe;* mais la langue populaire répugne à ce procédé rationnel et pédant. Elle fait timidement des substantifs complexes, ou hardiment des qualificatifs, verbes et substantifs barbares, *remorqueur*, *fixateur*, *distancer*, *chefferie*.

Les vieux idiomes celtes ont encore aujourd'hui plus de vigueur et de force; ils agrégent par le procédé allemand, grec, sanskrit (210). Aussi leurs racines sont-elles comme des médailles vierges du frottement et de la rouille où l'exergue laisse déchiffrer encore les événements du passé. Le rappro-

(208) M. E. de Salles a donné les onomatopées très-diverses du chant du coq, dans un mémoire sur la transcription des langues orientales en caractères européens. On peut trouver la même disparate dans les synonymes des verbes *roucouler*, *bêler*, *caqueter*, dans les diverses langues.

(209) Mots sanskrits anglais et allemands : *pader*, *mader*, *sunn*, *doghter*, *broder*, *nian*, *vid*, *hava*, *juvan*, *eyuman*, *browa*, *nasa*, *lib*, *herti*, *stara*, *ghaw*.

Mots sanskrits grecs : *asti*, *os*; *denta*, *dent*; *karu*, *main*; *nau*, *navire*.

Mots sanskrits latins : *pader*, *mader*, *juvan*, *genu*, *ped*, *jecar* (*jecur*), *aghni* (*ignis*), *dhara* (*terra*), *arrivi* (*rivus*), *nav* (*navis*), *sarpam* (*serpens*), *vidhava* (*vidua*).

(210) Voici des mots complexes du dialecte welsh : *dadien sirié dawal*, ayant une tendance au découragement; *duro stinghe diga sthuwl*, tendant à amener un état de sujétion. Voici un mot encore plus long du dialecte erse : *gruaig fin chaod faind dhual scainé egach*, ayant de beaux cheveux de soie retombant en boucles contournées.

chement suivant nous semble parfaitement justifié, quoique d'une hardiesse heureusement rare parmi la gent friande d'étymologies.

Toly en irlandais signifie un lit, comme *tyle*, en welsh, une couche, un lit de repos. Ces mots sont identiques au grec *tolé*, matelas, coussin. Ils viennent tous du sanskrit *tulika*, matelas, lit, substantif dérivé de *tula*, un des noms sanskrits de coton.

Sardula, un des noms sanskrits du tigre, prend dans ses composés la signification de fort, grand, prééminent, comme son synonyme *viagra*, et comme les noms du lion et de l'éléphant. En irlandais *sartulait* signifie fort.

La langue celte sort donc d'un pays où il y eut tout à la fois le tigre et le coton.

Quand les voyageurs du dernier siècle eurent compté plus de trois mille dialectes dans le monde entier; quand le premier examen eut montré d'énormes différences entre la plupart de ces dialectes rapprochés au hasard, la parenté des races humaines put sembler aussi compromise que l'affinité de ces langues et leur descendance commune d'un langage primitif. Mais le classement des idiomes par groupes similaires, la parenté de ces groupes entre eux, la liaison, la fusion évidente des grandes familles les unes dans les autres, si elles ne sont pas déjà capables de faire cesser la perplexité, doivent au moins lever toute inquiétude sur le résultat final.

Peu de mots suffiront maintenant pour montrer le secours de la philologie dans l'histoire des peuples. Une langue est la tradition la plus large, la plus complexe du passé; si deux nations aujourd'hui différentes d'apparence physique offrent leur langue en commun, il est évident que ces deux nations eurent une communication très-intime à un certain moment de leur histoire; il est possible aussi que ces deux nations soient émanées d'un tronc identique.

La conquête impose l'idiome du vainqueur même quand le vainqueur est comparativement peu nombreux, ce qui est le cas le plus ordinaire. Mais cet idiome officiel ne se fond dans la langue populaire qu'à la condition d'avoir avec elle une grande ressemblance. Le chaldéen adopté pendant la captivité par la nation juive était proche parent de l'hébreu ancien, et les Juifs formaient la minorité parmi le peuple assyrien.

Quand le vaincu forme une nation avec un idiome distinct, celui-ci reste; mais il faut savoir le chercher ailleurs que dans la langue littéraire ou officielle. Le peuple hongrois, bohême, illyrien, qui apprend un peu d'allemand, parle mieux ses idiomes nationaux slaves. Il en est de même dans les républiques nègres d'Haïti et de Guyane, où le français, le hollandais, l'espagnol officiel, peuvent être la langue politique; mais où le peuple noir parlera longtemps des patois africains, et finira, si l'élément noir domine, par élever ces patois au rang de la langue de l'Etat, comme cela s'est vu pour le guarany.

Cette ténacité, cette durée indéfinie des langues dont nous avons cité d'autres exemples plus curieux, impose donc aux partisans de l'antiquité primitive et de la multiplicité des espèces humaines, la nécessité de trouver partout une langue nationale survivant à côté des idiomes importés. Si rien de pareil ne se retrouve chez des peuples dont les langues se fondent en totalité dans celles de peuples très-distants par le temps et l'espace, il faut bien que l'émigration de la langue et du peuple soit un fait simultané. Et si ces peuples indiqués par la communauté d'origine géographique et linguistique sont aujourd'hui très-différents d'apparence, force est aussi d'admettre que le temps et l'expatriation ont plus profondément et plutôt altéré ces apparences, qu'ils n'ont altéré les traditions et les langues.

Les idiomes les mieux analysés par la science, les idiomes de l'Europe, sont parlés en commun par deux ou trois races d'apparences très-diverses. Les nations tartares et turques diffèrent beaucoup physiquement de la nation mongole proprement dite, et pourtant leurs idiomes sont de la même famille. Les langues ouraliennes sont répandues parmi les peuples de livrées très-variées; et, enfin, les nations basanées de l'Inde parlent des idiomes dérivés du sanskrit aussi bien que toutes les langues des peuples blancs de l'Europe moderne et de l'Europe antique. (*Histoire générale des races humaines*, par M. Eusèbe Fr. de Salles.)

Observations sur les théories linguistiques de Court de Gébelin, de Brosses, etc. — Moïse, le seul historien qui raconte l'origine de la diversité des langues, nous montre le genre humain, avant sa dispersion, parlant une seule langue dans la plaine de Sennaar. C'était, sans doute, la langue primitive, celle qu'avait reçue du Créateur le premier couple de la famille humaine, et qui s'était transmise aux huit personnes sauvées du déluge; mais c'était cette langue, altérée dans le cours du temps, et enrichie par les progrès des idées et de l'ordre social. Contre les desseins de la Providence, qui voulait peupler toute la terre, les nombreux descendants de cette famille se pressaient dans cette plaine, et s'y bâtissaient une tour qu'ils voulaient élever jusqu'au ciel, pour s'en faire un point de ralliement. Dieu confond leur langage, unique jusqu'alors; ils ne s'entendent plus à Babel, et voilà qu'ils se dispersent tout à fait sur le globe, chaque famille principale emportant son idiome particulier provenu par altération de ce langage unique; et de ces idiomes sont nées ensuite au moins la plupart des langues connues, et toutes peut-être, sans aucune exception.

Ceux qui, dans la Bible, cherchent partout de la mythologie ou des *philosophèmes* (211), en un mot, les partisans de la nouvelle exégèse (212) et les francs incrédules,

(211) *Dires philosophiques*, hypothèses vraies ou fausses inventées par des raisonneurs pour expliquer des phénomènes.

(212) *Exégèse*, explication, interprétation. Les

rejettent cette histoire. Elle n'a rien pourtant qui ne s'accorde avec tout ce que l'on sait des langues parlées jadis ou maintenant sur le globe terrestre.

On remarque, en comparant ces langues, particulièrement celles de l'Europe, de la moitié occidentale de l'Asie, du nord et de l'orient de l'Afrique, et même certaines langues de l'Amérique, qu'elles ont entre elles, dans une portion plus ou moins considérable de leurs mots, des analogies si multipliées, si frappantes, qu'un grand nombre de philologues ont cru trouver dans quelques-unes la langue primitive, et dans les autres des dialectes de cette même langue ; et qu'enfin le président de Brosses osait affirmer que toute langue connue est dérivée d'une autre (*Formation mécanique des langues*, t. II, ch. 10, § 1) ; autrement, que toutes les langues se tiennent les unes aux autres *par une filiation infinie*. (*Ibid.*, ch. 9, *in fine*.)

On a vu, dans les trois derniers siècles, la plupart des savants assigner l'hébreu pour langue primitive, pendant que d'autres donnaient pour telle, ou la langue de leur pays, ou quelque autre langue qu'ils affectionnaient.

Beccan, Hollandais, était pour la langue des Bataves; Webb, pour le chinois; Reading, pour l'abyssinien; Sternhielm et Ruddbek, pour le suédois; Saumaise, Boxhorn, Cluvier, pour la langue scythique; Erici, pour le grec; Hugo, pour le latin; les Maronites, pour le syriaque; Le Brigant, et beaucoup d'autres avant et après lui, pour le celtique; un Flamand de notre temps, pour la langue flamande ; d'autres aujourd'hui seraient pour le sanskrit.

Quant aux langues qui ont moins d'analogie avec les langues les plus célèbres, à ces langues qui paraissent ou qui paraîtraient absolument étrangères aux premières, il est probable que leur affinité originelle s'est effacée avec le temps, par toutes les causes qui influencent les prononciations, comme le climat, les aliments, les montagnes, les plaines, les villes, les modes, les additions, les retranchements, les métathèses, les permutations de voyelles et de consonnes. Quand on a médité sur les chances de toutes ces causes, multipliées par le cours des âges, on est bien moins étonné de trouver des langues qui ne se ressemblent pas, ou qui paraissent tout à fait étrangères les unes aux autres, que d'en rencontrer tant et tant d'anciennes et de modernes qui se rapprochent par beaucoup de ressemblance dans leur matériel et dans leur structure.

D'ailleurs, il n'y a rien dans le récit de Moïse qui oblige à soutenir la fraternité d'aucune langue. Il serait permis de croire, contre l'apparence, avec le docte Hervas, que l'événement de Babel abolit en entier la langue primitive, établit pour tous les hommes des langues nouvelles, totalement différentes entre elles, et qu'elles furent autant de langues primitives ; dans ce système, la ressemblance des langues, ou leur dissemblance, n'a rien qui intéresse la véracité du récit mosaïque.

Lorsqu'on parle de langue primitive, il est nécessaire de bien faire connaître d'abord ce qu'on prétend désigner par cette langue. Voilà ce que n'a pas fait Gébelin, quoique dans ses ouvrages il se soit occupé souvent de langue primitive. Cherchons ce qu'il a entendu.

Il écrivit après que le président de Brosses eut cherché à expliquer les mots ressemblants dans les langues diverses, par la ressemblance d'organe vocal entre les hommes, et par certains rapports entre les noms et les objets. Depuis que les divers auteurs avaient soutenu contre J.-J. Rousseau l'invention purement humaine des langues, Gébelin enseigna que toutes les langues ne sont que les dialectes d'une langue primitive quelconque; il se flattait ouvertement de posséder cette langue primitive, et prétendait en conséquence pouvoir expliquer tous les idiomes parlés sur la terre. Il tenait beaucoup à cette idée qu'on trouve dans quelques anciens, savoir, que les noms sont les vraies images des choses. Il avance que la parole est un *instinct*. Il dit qu'*il y a entre les noms et les objets un juste rapport plus ou moins étroit, qui obligea tous les hommes à recevoir ces noms, et qui les empêcha de les abandonner* ; enfin il affirme, que *les rapports sont nécessaires entre les noms et les idées*. Il ajoute que *la langue primitive, puisée dans la nature, n'a pu s'anéantir en aucun lieu* ; que *toutes les langues en sont les dialectes* ; que *toutes les différences entre les langues* se réduisent à des différences de prononciation, de valeur, de *composition*, d'*arrangement* ; enfin qu'on peut ramener chaque langue à la primitive, en *rétablissant chaque mot* d'après ces différences.

Avec ces données on peut comprendre ce qu'est pour Gébelin la *langue primitive*.

C'est une langue *naturelle* que les hommes n'ont point *inventée*, que Dieu aussi ne leur a point *donnée* par une intervention spéciale, mais qu'ils avaient *prise dans la nature*, et qui reste aujourd'hui cachée dans toutes les langues connues, anciennes et modernes, à laquelle on peut les ramener toutes; enfin que, par son art à lui on peut y retrouver complète. C'est donc une langue naturelle, nécessaire, universelle, impérissable.

En marquer les traces est une tâche bien difficile; car elle n'exige pas moins, dit-il, que *la comparaison du plus grand nombre possible de langues*.

protestants particulièrement appliquent ce mot aux doctrines vraies ou fausses par lesquelles leurs docteurs prétendent expliquer la Bible. Leur ancienne exégèse était très-réservée en comparaison de la nouvelle, de celle de notre temps. Celle-ci rentre dans le socinianisme ; elle s'efforce de changer tous les faits surnaturels de la Bible en mythologie ou en philosophèmes, en sorte que les professeurs établis pour enseigner la révélation s'en rendent précisément les subvertisseurs les plus téméraires.

Or quelles sont les langues que Gébelin a pu comparer, en supposant qu'il les ait toutes assez connues pour bien faire cette comparaison indispensable ?

Hervas, tom. Ier, in-4°, page 69 de son *Catalogo de las lenguas*, prétendit que Gébelin ne connaissait pas encore la cinquième partie des langues du monde ; et cette assertion ne paraîtrait pas trop hardie à ceux qui prendraient la peine de comparer les écrits de notre auteur avec ce qu'ont publié, depuis sa mort, sur la science générale des langues, Hervas lui-même, Adelung, MM. Vater, Eichorn, ou seulement avec la seconde édition du grand vocabulaire polyglotte, donné à Saint-Pétersbourg en 1790 et 1791, in-4°, 4 vol.

A bon droit l'on récuserait de même et Le Brigant et les autres qui se sont égarés, chacun en sa manière, à la recherche de la langue primitive.

Quand on dit que les mots sont les images des choses, et qu'il y a un rapport *naturel, juste et nécessaire* entre *chaque mot et l'idée qu'il représente*, il faut d'abord s'entendre. Parle-t-on des mots radicaux, ou seulement des mots *dérivés* et des mots *composés ?*

Si l'on borne cette théorie aux mots *dérivés* et aux *composés*, nous comprendrons qu'il est utile de connaître la dérivation et la composition des mots ; qu'ainsi l'on peut découvrir des vues de l'esprit humain plus ou moins anciennes, toujours curieuses, toujours utiles pour comprendre, pour expliquer les paroles, pour conserver la propriété du langage, et souvent d'ailleurs on ne peut pas plus exactes, plus philosophiques, plus morales.

Tous ces précieux avantages subsisteraient, dans la supposition même que les mots primitifs ou radicaux ne fussent dus qu'au choix le plus arbitraire.

Voyons donc seulement si les plus simples radicaux sont, de nécessité, les justes images des choses, s'ils peuvent avoir en toute langue, et aujourd'hui surtout, un vrai rapport naturel avec l'idée qu'ils représentent.

Il n'y a rien sans cause ; donc il y a eu généralement quelque motif, quelque rapport plus ou moins éloigné, plus ou moins proche, entre le signe radical ou primitif et la chose signifiée. Voilà ce que nous accordons sans difficulté.

Mais, premierement, ce rapport a pu être si éloigné, ou si singulier, ou si fugitif, que nous soyons forcés de le regarder comme arbitraire, ou nul, ou tout à fait imperceptible.

En second lieu, supposons tous les radicaux fondés originairement sur des rapports naturels, prochains, exacts et permanents ; n'y avait-il pas des rapports certains pour déterminer le choix spécial de chaque radical ? Oui, sans doute : la richesse de la nature est immense dans sa variété ; la volonté est capricieuse dans ses déterminations ; les circonstances qui fixent le choix sont presque infinies. Donc, en puisant égalcment dans la nature leurs idiomes particuliers, les hommes auraient très-naturellement, à des syllabes et à des mots identiques, attaché des idées fort différentes, et à des idées identiques les mots les plus disparates, les plus éloignés l'un de l'autre. Admettons néanmoins qu'ils se fussent rencontrés tout à la fois, et pour le choix des rapports, et pour celui des signes, les traces d'un accord aussi invraisemblable n'auraient pu généralement se conserver dans le cours des siècles, au milieu des altérations, disons mieux, des transformations de toute espèce que nous voyons s'être faites dans les mots, soit en la même langue, soit dans le passage d'une langue à une autre.

Ainsi, à la seule ouverture d'un grand dictionnaire polyglotte s'évanouit tout le système de Gébelin sur sa langue unique, naturelle, nécessaire et impérissable. Il n'y a pas jusqu'aux tables des radicaux, laborieusement composées par lui-même tout exprès pour établir son système, qui ne tendent à le renverser. Dans ces tables, à la fin de chaque volume du Monde primitif, comme dans les vocabulaires polyglottes et dans ceux de chaque idiome, vous trouverez sans cesse des syllabes et des radicaux exactement identiques, servant de signes à des idées qui n'ont rien de commun entre elles, et toutes les idées les plus étrangères les unes aux autres exprimées par toute espèce d'assemblages de syllabes et de lettres.

Cependant on est forcé de convenir, et c'est une vérité que nous avons déjà signalée, qu'une comparaison attentive et savante du matériel et de la structure des idiomes les plus célèbres de la moitié occidentale de l'Asie, d'une partie de l'Afrique, et de presque toute l'Europe, manifeste entre ces idiomes des analogies si claires et si nombreuses, qu'il en résulte une évidence morale d'identité d'origine, ou pour le moins d'anciennes communications très-étroites entre beaucoup de peuples de ces trois parties de notre globe. Il est donc probable que ces langues ne sont que des dialectes descendus plus ou moins directement d'une langue primitive. On aperçoit que l'Europe tient de l'Asie ses langues diverses et sa population, comme elle en a reçu de précieux végétaux, et en général ses opinions et ses sciences, tant vraies que fausses, et ses arts et ses usages.

Veut-on supposer, d'après l'existence et l'ancienneté des langues qui paraissent le plus étrangères à ces idiomes et entre elles, que plusieurs langues primitives, toutes différentes les unes des autres, ont commencé à la dispersion de Babel, et ont demandé l'origine à beaucoup de langues actuelles ? Je crois que dans l'état présent de nos connaissances on ne peut solidement ni prouver, ni réfuter une pareille opinion ; il me semble qu'elle sera toujours, ou longtemps du moins, un problème irrésolu.

—

§ XVII. — *Suite de l'histoire des langues, de leur filiation et de leur analogie.*

Il n'a existé qu'une seule langue primitive. — Les langues sémitiques s'écrivent de droite à gauche. — Leurs caractères sont en général les mêmes. — Les opinions varient sur la source, et sont d'accord sur l'unité. — Des mots et de leurs combinaisons. — De l'antériorité entre l'hébreu et le chaldéen. — Premier coup d'œil sur les langues du Nord. — Classification des langues par Leibnitz. — Les langues japhétiennes se divisent en septentrionale et méridionale. — Leurs rapports. — Les langues sont, entre elles, comme les migrations. — Le celtique antérieur au tudesque. — Du sanskrit. — Analogue et antérieur à toutes les langues de l'Asie. — Au grec et au latin. — A de l'affinité avec toutes les langues. — De l'antériorité entre le celtique et le sanskrit. — Ces deux langues n'en sont qu'une dans l'origine. — Les familles du midi de l'Inde, de l'occident de l'Asie ou sémitiques, du nord de l'Asie ou celtiques, se résument jusqu'ici en trois langues : sanskrit, celtique, arabe ou chaldéen. — Remarques à ce sujet. — Du persan et de l'arabe. — Du zend. — Il s'écrit de droite à gauche. — Le zend était la langue de l'Arménie, de la Géorgie, de l'Iran proprement dit, et de l'Aderbeidan. — Du parsi et du pehlvi; ce dernier vient du zend. — Le pehlvi antérieur au parsi. — Le parsi, comme le pehlvi, vient du zend. — Le pehlvi était parlé aux lieux mêmes où était l'ancienne Chaldée. — Toutes les langues dont nous nous sommes entretenus aboutissent au celtique, au zend, au sanskrit. — Le zend et le sanskrit sont la même langue. — Le zend, le sanskrit, le celtique, sont les trois premiers dialectes de la langue primitive.

Toutes les langues de l'Inde, de la Perse et de l'Europe, considérées quant à leur substance même, et indépendamment de la phraséologie, sont originairement identiques, c'est-à-dire composées des mêmes racines primitives, que l'influence du climat, la prononciation nationale, les combinaisons logiques ont nuancées de diverses manières, tantôt remplaçant un son par un autre son homogène, tantôt étendant une idée du sens propre au sens figuré, ou la graduant par une dérivation continue, sans que les éléments du langage en soient essentiellement altérés. Cette analogie et cette différence sont communes à tous les idiomes de notre système ; mais il existe une analogie plus particulière entre ceux qui composent chaque famile et qui présentent des sons de même degré, des radicaux secondaires parfaitement semblables, et modifiés seulement par les syllabes qui leur servent d'affixes ou de désinences. Enfin, les langues réunies dans chaque rameau se rapprochent dans leurs désinences mêmes, et n'offrent plus d'autre distinction entre elles que celle de leurs voyelles finales et de leur syntaxe individuelle.

Ces considérations précèdent, dans l'ouvrage de M. Eichhoff (*Parallèle des langues de l'Europe et l'Inde*, in-4°, 1836, p. 32), l'examen des langues suivantes, qui résument toutes celles dont nous avons à nous occuper :

Langues indiennes : sanskrit ou indien.
Langues romanes : grec, latin, français.
Langues germaniques : gothique, allemand, anglais.
Langues slavonnes : lithuanien, russe.
Langues celtiques : gaëlique, cymre.
Langues persanes, dont la représentation est le zend.

Il conclut à l'identité de ces divers idiomes, dont l'alphabet a été celui des Phéniciens ou des Hébreux, perpétué et modifié chez les Grecs, les Romains, les Germains et les Slaves.

Examinons cet aperçu général.

Les premiers besoins des hommes ont développé des besoins secondaires, amené l'observation et le dénombrement des objets physiques et moraux ; enfin, l'adoption des sons qui en réveillerait l'idée. Voilà, selon l'opinion la plus générale, les éléments primordiaux employés par degrés pour former la première langue. Les mêmes besoins ont veillé à la conservation de ces éléments. Tout publie donc que les idiomes de tous les pays sont sortis d'une langue matrice, comme tous les animaux, tous les végétaux sont sortis d'un germe indestructible, qui en a assuré la perpétuité. (Le BRIGANT, *Observat. sur les langues*, Prospectus, p. 5.)

S'il était possible de douter qu'une première langue ait été la source féconde de tant de sœurs de caractère différent, les doutes résisteraient-ils à ces innombrables rapports, à cet air de famille, qui décèlent une origine commune ?

S'il était besoin de joindre aux citations que nous venons de faire de l'opinion de deux hommes aussi savants, de nombreux témoignages, nous n'aurions que l'embarras du choix. L'un écrivait à une époque où les recherches sur les langues n'avaient pas fait les immenses progrès dont les ont enrichis les hommes recommandables qui, de nos jours, se sont consacrés à cette étude ; M. Eichhoff, venu après tous les autres, nous offre, dans son savant ouvrage, un résumé de leurs opinions, la doctrine définitive qui peut être établie d'après leurs travaux et les siens. On ne saurait lui reprocher, comme à son devancier, la préoccupation qui présidait à son travail, et cette monomanie celtique dont se montrèrent atteints des écrivains fort estimables d'ailleurs.

A l'exemple de ces deux auteurs et de leurs devanciers, notre opinion est qu'une seule langue primitive a été la racine de toutes les autres ; que les modifications successives leur ont donné cette physionomie qui les rend étrangères l'une à l'autre ; mais que dans toutes, à différents degrés, suivant l'éloignement des familles qui les parlent, se retrouvent les éléments de leur unité.

C'est cette origine qu'il convient de rechercher, afin de voir si les filiations que nous avons déjà eu l'occasion de vérifier se retrouvent, dans le langage, être les mêmes que par les croyances et les monuments historiques. Nouvelle vérification de l'hypothèse que nous avons établie. Nous suivrons la même marche, examinant d'abord les langues orientales, les langues du Nord ou scythiques, et les langues de l'Indoustan. Notre travail diffère de celui des linguistes, en ce que nous ne nous proposons pas de faire ressortir les concordances pour démontrer l'homogénéité, mais le degré de ces concordances pour établir la filiation.

Nous ne répétons pas le passage que nous avons déjà donné, au livre consacré aux Arabes, et qui commente le savant Mémoire de

Deguignes (*Acad. des Inscript.*, t. XXXVI, p. 113) sur les langues orientales sémitiques. Avant de donner, sur les langues de l'Inde, l'opinion des hommes les plus compétents, nous avons à faire connaître, sous un aspect plus général que nous ne l'avons fait jusqu'ici, le système des langues qui sont en usage parmi les peuples auxquels nous avons attribué le nom général d'Arabes.

Toutes ces langues (*Ibid.*, p. 114-115) ont un alphabet formé de lettres qui s'écrivent de droite à gauche, et qui portent les mêmes dénominations. Les Grecs, qui avaient d'abord adopté cette méthode, l'ont changée pour écrire de gauche à droite, exemple imité par tous les peuples de l'Europe. Cet alphabet se compose de vingt-deux lettres, qui sont consonnes; les Arabes en ont vingt-huit, parce qu'ils en ont distingué quelques-unes par la prononciation tantôt douce, tantôt aspirée. Les Grecs et les Latins ont également ajouté à leur alphabet, à mesure que le besoin de nouveaux sons se fit sentir. La forme des lettres est différente actuellement : le caractère hébreu est très-carré ; celui des Arabes, très-arrondi et lié ; le syriaque tient le milieu entre les deux. Le caractère hébreu actuel est, suivant l'opinion de plusieurs savants, celui dont les Chaldéens se servaient et que les Juifs ont adopté après leur captivité, en quittant le caractère samaritain, dont ils avaient fait usage jusqu'alors.

Les Syriens ont, comme les Arabes, un caractère ancien et un moderne. L'ancien s'appelle le stranghélo.

L'alphabet phénicien (*Ibid.*, p. 118) est composé du même nombre de lettres que l'alphabet hébreu ; on y reconnaît la conformité avec les anciennes inscriptions grecques. Au reste, ce caractère paraît offrir quelques variétés, suivant les localités dans lesquelles il était employé.

Ce caractère, commun aux Phéniciens, aux Hébreux, aux Arabes, est l'origine de celui de toutes les nations qui sont à l'occident de l'Asie. Du côté de l'orient, il a été en usage dans la Perse pendant longtemps, en sorte qu'il est peut-être l'origine de toute écriture, soit directement soit indirectement.

Il n'est pas difficile de reconnaître ici la trace de la préoccupation qui fut toujours celle de Deguignes (*Ibid.*, p. 110). Il voulait tout faire venir de l'Egypte, et il va jusqu'à vouloir faire descendre les caractères indiens de l'Egypte, par suite des conquêtes d'Alexandre. Ce système a été combattu et renversé, et il serait aujourd'hui superflu de le combattre de nouveau. Ce qui peut rester de sa discussion, c'est que les caractères généraux des langues occidentales de l'Asie sont effectivement les mêmes; que l'alphabet de ces langues s'est répandu chez les Tartares, dans la Grèce et dans les Gaules ; que, s'il est vrai que les Indiens offrent quelques preuves du séjour des Grecs, cela ne prouve pas, à beaucoup près, qu'ils aient attendu cette époque pour adopter un système d'écriture.

Nous allons voir tout à l'heure que le chaldéen et le pehlvi, suivant Will. Jones, sont deux langues qui procèdent l'une de l'autre ; que le pehlvi, ancienne langue de la Perse, était la base de tous les dialectes de l'Iran, et qu'il était lui-même, ainsi que le parsi, mais antérieurement, un dialecte du zend. Ainsi Deguignes, en nous disant que le caractère commun a été en usage dans la Perse, avoue, virtuellement du moins, que le pehlvi appartenait à cette grande famille. La généalogie du pehlvi répondra donc pour toutes les autres, et les considérations qui s'y joindront mettront hors de doute que la première langue n'a pu être celle de la Syrie ou de l'Egypte. Pour que cela fût, il faudrait d'ailleurs que toutes les traditions conduisissent à reconnaître l'un de ces deux pays pour le berceau du genre humain, et rien jusqu'à présent n'a pu nous faire concevoir cette idée.

Nous sommes donc en droit de conclure, avec Deguignes, et même en généralisant plus que lui, puisque nous admettons dans notre série un plus grand nombre d'idiomes qu'il n'en admet dans la sienne, que les monuments de tous les peuples nous ramènent à une première source dans laquelle tous les hommes ont puisé.

Sans entrer ici dans les systèmes qui placent cette source en Syrie ou en Egypte suivant quelques-uns, sans adopter l'opinion des autres, qui la placent dans l'Inde, nous ne nous rangerons pas davantage à l'avis de tous ceux qui vont la chercher en Ethiopie, dans l'Iran, dans l'Arménie, car tous ces systèmes ont été mis en avant; nous nous bornons, pour le moment, à recueillir un fait général, le seul qui nous intéresse actuellement : la nature des langues annonce qu'elles sont un héritage commun d'une même origine primitive, et les opinions qui varient sur la source ne varient pas sur l'unité.

Ainsi nous ne trouvons pas de divergences sur ce fait général de la fraternité des langues sémitiques, et même de quelques peuples qui ne sont pas compris sous cette dénomination. Mais ce qui existe entre les nations peut être remarqué aussi à l'occasion des langues : elles se divisent en familles. Celles qui sont parlées par des peuples rapprochés conservent une ressemblance plus frappante ; celles qui sont en usage parmi des familles séparées par le temps et l'espace renferment des différences plus nombreuses. Ainsi se constituent des groupes d'une parenté plus étroite ; mais les rameaux éloignés conservent encore les traits reconnaissables de leur origine. Nous voyons, dans l'Europe moderne, des familles de langues latines ou germaniques ; c'est de la même manière que, dans l'antiquité la plus haute, nous trouvons la famille sémitique, la famille iranienne, scythique ou indoue. Nous chercherons à établir, comment les Iraniens ou Perses se rattachent aux Scythes par leur langue, comme nous avons vu qu'ils s'y rattachaient par l'histoire.

En général, lorsqu'on examine de près

tous les caractères dont je viens de parler, dit Deguignes (*Acad. des inscript.*, t. XXXVI, p. 122), on aperçoit qu'ils partent d'un même font. C'est un seul et même caractère que tous les peuples ont adopté, mais qui a souffert les altérations que le temps et l'éloignement ont dû produire. Cette source, pour les langues sémitiques, est l'arabe, dans lequel se retrouvent les racines de toutes les langues orientales.

Nous avons vu, au livre second, toutes les nations de l'Asie occidentale se réunir historiquement sous cette dénomination d'Arabes, qui les résume toutes; nous voyons maintenant les langues que ces nations ont parlées se résumer de même dans la langue arabe; mais nous ne nous hâtons pas de conclure. Après avoir parlé des lettres, nous devons suivre ces analogies dans les mots et dans les combinaisons : c'est de l'ensemble de ces rapports que doit résulter le degré d'adhésion que l'on accordera à ces recherches.

« On sait que dans les langues sémitiques, dit J. Klaproth (*Mémoire sur les langues sémitiques*), les lettres du même organe sont très-souvent mises les unes pour les autres. Ces changements sont fréquents en hébreu, en syriaque, et principalement en arabe. Comme cette dernière langue est la plus riche, et celle dont nous connaissons le mieux les prétendues racines de trois lettres, et comme dans tous les idiomes sémitiques ces racines ont en général la même signification, je me suis, de préférence, attaché à l'arabe, pour y puiser mes exemples. »

Nous trouvons, dans ce passage de Klaproth, la confirmation de ce fait important, que les racines sémitiques ont en général la même signification, et c'est là, suivant Deguignes (*loc. cit.*, p. 138), qui émet la même opinion, ce qui constitue l'identité de ces langues.

C'est par l'examen de ces racines que s'explique la contradiction qui semblerait résulter de ce que certains de ces peuples ne s'entendaient pas les uns les autres. Les frères de Joseph se font des reproches entre eux en langue hébraïque, persuadés que Joseph ne les entendait pas (*Genèse*, XLII, 23).

C'est une règle établie et généralement reconnue, que de l'hébreu au syriaque, ou au chaldéen, ou à l'arabe, la variété consiste dans les voyelles, et non dans les consonnes radicales; de là la variété dans les sons des mots. De plus, un mot peut quelquefois changer d'acception; enfin, la prononciation est sujette à varier suivant les cantons. Il y a bien assez de ces causes pour amener des différences assez grandes pour que les peuples qui parlent une langue radicalement la même cessent de s'entendre.

Ce n'est pas tout pourtant : certaines lettres d'une racine se changent en d'autres lettres, cette racine conservant toujours sa signification. Ces changements arrivent aux lettres qui sont de même organe, comme vient de le dire Klaproth. Deguignes (*Ibid.*, p. 142) en rapporte des exemples assez nombreux; Klaproth adopte ces exemples, et les répète dans son *Mémoire sur les langues sémitiques*.

Tous ces changements dans les racines altèrent assez les mots pour qu'ils soient regardés, faute d'examen, comme des mots nouveaux et de langues différentes, et c'est ce qui explique comment il est possible que des peuples de même langue ne s'entendent pas.

Le peu de mots qui nous restent de l'ancienne langue égyptienne peut être mis au nombre des racines orientales (DEGUIGNES, *Acad. des inscrip.*, t. XXXV, p. 144). Mais, d'après ce que l'on peut en juger par ce qui reste de ces mots et par la langue copte, la marche grammaticale de la langue égyptienne s'écartait davantage du type général, sans pourtant que l'on soit moins fondé pour cela à établir les mêmes rapports avec les autres langues. En effet, on ne pourrait se fonder sur rien pour établir que les Egyptiens, entourés de tous les peuples qui ont incontestablement parlé la même langue, fussent les seuls à se servir d'une autre. Ajoutons que non-seulement ils étaient voisins, mais que leur mélange avec ces peuples est hors de doute : les Phéniciens, les Ethiopiens, les Hébreux, les Arabes ont habité l'Egypte. La source de tous les langages de ces peuples a donc été la même, comme les peuples eux-mêmes, que l'histoire nous montre constamment mêlés. Il n'y a pas de raison pour établir que les langages soient entre eux dans un autre rapport que les peuples, et le peu de documents que nous possédons atteste au contraire que ces rapports étaient les mêmes. Un passage de saint Jérôme est positif à cet égard : « Quand nous sommes en Egypte, nous ne pouvons parler la langue hébraïque, mais celle de Chanaan, qui tient le milieu entre la langue d'Egypte et celle des Hébreux, et se rapproche beaucoup de la nôtre (S. JÉRÔME, *Comm. sur Isaïe*, liv. VII, c. 19, t. IV, éd. de Rom.).

La langue chananéenne ou phénicienne tenait donc le milieu entre l'hébreu et l'égyptien, et ce rapport est bien celui que nous avons remarqué entre ces peuples. C'étaient les Phéniciens que les Hébreux appelaient Chananéens; et, quoiqu'on ne puisse pas rendre un compte exact de leur langue, on a pu reconnaître qu'elle était composée des mêmes racines que les autres langues orientales, et qu'elle avait les formes grammaticales du syriaque. Malgré les altérations que le syriaque a subies, ses racines existent dans l'hébreu ou dans l'arabe. Ses trois dialectes (ASSEMANI, *Bibl. orient.*, t. I, p. 476) étaient : l'arménien, que l'on employait dans la Mésopotamie; le dialecte de Palestine, parlé par les habitants de Damas, du Liban et de la Syrie propre; enfin le chaldéen, parlé en Assyrie et dans la Babylonie.

La langue arabe est celle qui a subi le moins d'altération. Elle était divisée en deux dialectes principaux : celui des Hyémarites; l'autre, celui qu'employaient les descendants d'Ismaël. Le dialecte hyémarite était celui qui se rapprochait le plus du syrien, suivant les Orientaux. Il en devait être ainsi, puisque c'était

le langage de l'ancienne souche arabe, à laquelle s'étaient réunis plus tard les descendants d'Ismaël. Ce rapport de l'ancien dialecte arabe avec le syrien appuie tout ce que nous avont dit de l'origine commune des Arabes et des Syriens ou Chaldéens, famille unique dont la souche se trouvait entre les montagnes où l'Euphrate et le Tigre prennent leur source.

L'éthiopien se rapproche également de l'arabe ; leurs conjugaisons sont modifiées de la même manière. Quelques-uns de leurs usages grammaticaux sont ceux des Coptes, et par là on peut présumer qu'ils se rapprochaient des Egyptiens. Cependant les rapprochements les plus exacts font descendre les Ethiopiens des Arabes plutôt que des Egyptiens (WOTTONIUS, *Dissert. de confus. ling. Babylonica*. Dans CHAMBERLAYNE, *Oratio Dominica*, etc., p. 58).

Celui qui veut étudier la langue éthiopienne doit être exercé dans l'arabe ; car la parenté de ces deux langues est telle, qu'apprendre un mot arabe c'est apprendre un mot éthiopien (OCKLÉIUS, *Introd. ad ling. orient.*, p. 160).

Les pronoms, la construction de la phrase, sont les mêmes dans les langues orientales (DEGUIGNES, *Acad. des inscrip.*, t. XXXVI, p. 156). Les Grecs et les Latins ont emprunté une partie des pronoms orientaux ; mais tout le reste du système grammatical est différent; aussi leur langage, mêlé de beaucoup d'oriental, diffère-t-il des langues de l'Orient, et ne peut plus en être regardé comme un dialecte. Ce n'est plus qu'un descendant éloigné qui a contracté des alliances étrangères.

Le temps et l'éloignement ont nécessairement amené, avec des besoins et des circonstances nouvelles, ces modifications ; mais les rapports d'origine ne sont pas détruits pour cela, et on ne peut les méconnaître dans toutes ces langues. L'étude et l'expérience sont là pour nous l'apprendre, et l'opinion de tant de savants hommes justifie à chaque pas l'assertion de Mérian :

« Il n'y a eu dans l'origine qu'une seule langue (*De l'étude comp. des langues*, p. 3).

Nous venons de voir que, pour les langues dites sémitiques, les modifications apportées à ce langage primitif sont de même nature, et constituent un ensemble qui les groupe en une seule famille.

Selden (*Proleg. ad tract. De diis Syris*, cap. 2) comprend, sous le nom de Syriens, les mêmes peuples que nous désignons ici sous le nom d'Arabes. Son point de vue n'était pas le même ; mais il n'en reste pas moins que son avis était que les habitants de la Babylonie, de l'Assyrie, de la Chaldée, de Chanaan, de la Phénicie, de la Palestine, de l'Arabie, de la Perse, etc., étaient une seule nation primitive.

Il est difficile de dire quelle fut la plus ancienne des langues hébraïque, chaldéenne et arabe. Rien n'indique, dans l'égalité parfaite de leurs fondements, que l'une soit dérivée de l'autre. Le syriaque descend du chaldéen, et fut formé après la captivité de Babylone. Je suppose que Dieu, en confondant les langues, laissa quelque affinité entre les dialectes de ceux qui devaient rester voisins, afin qu'ils pussent se comprendre encore et continuer les rapports nécessaires (WOTTONIUS, *De confus. ling. Babylonica*, p. 59).

Le docteur Wotton n'oublie qu'une chose dans sa supposition, c'est que l'intention divine fut précisément d'empêcher ces rapports nécessaires. Il faut donc chercher une autre raison. La confusion des langues, à Babel, ne put être et ne fut qu'un symbole explicatif d'un fait dont l'origine était inconnue, explication que l'ignorance des causes réelles ou des intérêts d'un autre ordre rendaient nécessaire, et qui était analogue au récit de l'origine des peuples, attribuée aux fils de Noé. La véritable raison est la dispersion même des peuples et leur éloignement du centre primitif des populations. Moïse, par des motifs qui ne sont pas de notre sujet, fit de la confusion des langues la cause de la dispersion, tandis que cette confusion en fut l'effet. Que les langues hébraïque, chaldéenne et arabe, soient les plus anciennes parmi les langues sémitiques, c'est ce qui paraît mieux établi. Mais les Hébreux sont, de l'aveu même de Moïse, une branche des Chaldéens ; restent donc les Arabes et les Chaldéens. Nous avons établi (Liv. II) que nous les considérions comme le même peuple, dont une partie resta sur le beau sol de la Babylonie, tandis que l'autre parvint à l'Arabie ; de là les deux dialectes reconnus pour appartenir à la même langue, et confirmation nouvelle de cette origine des Arabes dont nous avons parlé au même livre. L'un n'est pas plus ancien que l'autre. Nous pouvons croire que la langue dérive du pehlvi et du zend, et par conséquent n'est point étrangère au sanskrit, si ces deux dernières langues sont les mêmes, comme le pense W. Jones.

Les fils de Japhet s'étendirent jusqu'aux pays les plus éloignés du côté du Nord et de l'Occident, et leurs dialectes, venus de l'Orient, s'accordaient dans leurs bases principales (WOTTONIUS, *ubi supra*).

Junius, dans les fragments des quatre Evangiles trouvés en Allemagne dans un vieux manuscrit, et écrits manifestement dans un dialecte teutonique, fait observer et prouve, par de nombreux exemples insérés dans son commentaire, que les langues grecque et gothique ne sont que des dialectes provenant d'une même langue originelle. Cette langue se répandit dans la Germanie et la Scandinavie, et enfin dans la Belgique et l'Angleterre. Nous pouvons étendre cette filiation à la langue latine, puisqu'elle vient en partie du grec, ainsi que le pensent presque tous les érudits qui ont examiné la question.

Les colonies de la famille de Japhet, dispersées dans ces régions, ont-elles eu, dans l'origine, une seule langue divisée en dialectes divers, comme dans les contrées voisines de Chanaan ? Ces dialectes, séparés par un grand nombre de points, ont-ils des liens de parenté dans leurs fondements communs? C'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer pour une si grande antiquité, et dans la

disette de documents historiques où nous sommes. Les langues fennique, esclavonne et hongroise, paraissent être originales, et n'avoir avec le grec et le teuton aucune affinité réelle (WOTTONIUS, *ubi supra*). Je ne déciderai point si la langue des Cantabres et l'ancien gaulois (dont l'idiome breton, hibernique et armoricain sont des dialectes) sont également originaux. Il reste encore les langues perse, chinoise, des Indes orientales, de l'Afrique et de l'Amérique; il suffit pour moi d'avoir prouvé qu'il y eut, sinon plusieurs, au moins deux langues formées à la confusion de Babel. Moïse dit expressément qu'il n'y en avait qu'une avant cette époque.

Ce que le docteur Wotton n'a pas osé dire, Leibnitz (*Lettre à Chamberlayne, dans l'Oratio Dominica*, p. 22), moins timide apparemment, nous le dit : il regarde le celtique et le teuton comme deux langues très-rapprochées l'une de l'autre, et les langues des peuples occidentaux comme des dialectes d'une langue primitive. C'est aussi, jusqu'à un certain point, l'opinion de Wotton, puisqu'il trouve que deux langues sont sorties de la confusion de Babel. Ces deux langues sont probablement les langues sémitiques et japhétiennes.

Moïse, en donnant un seul langage aux hommes avant le déluge, reconnaît ainsi implicitement le fait de cette unité radicale, qui était une tradition de son époque. Il a revêtu toutes ces traditions d'une forme particulière ; mais l'objet de l'histoire est précisément d'arriver à la vérité, cachée sous ces formes. Toutes s'expliquent l'une par l'autre, et sont empruntées aux mêmes sources.

Les langues de l'Inde et l'ancien langage de la Perse ont été mieux connus depuis qu'ils ne l'étaient à l'époque où vivaient les savants que nous venons de nommer; aussi, l'indécision où reste Wotton sur l'origine des langues septentrionales n'a-t-elle pas arrêté des écrivains plus modernes. Ils n'ont pas hésité à les rapporter au sanskrit, ou, plus exactement, au langage primitif dont le sanskrit est lui-même un dialecte.

Nous avons lié immédiatement ces considérations générales sur les langues du Nord à nos observations sur l'identité des langues sémitiques, pour que l'on pût mieux embrasser leur réunion en un point central et primitif. Les systèmes différents qui les régissent aujourd'hui rendaient nécessaire de ne pas perdre de vue ces rapports antérieurs avant d'entrer dans un examen plus détaillé qui nous conduira définitivement aux résultats que nous avons cru devoir effleurer.

Après avoir étudié la marche de ces langues, et vu comment les variétés qui les séparent aujourd'hui se sont établies sur des racines identiques, il faudrait pouvoir remonter à ces racines mêmes, qui ont dû composer le véritable langage primitif. Mais nous ne trouvons plus un seul peuple réduit à ce langage. Il nous faut donc, après avoir vu que toutes les langues sémitiques ne forment qu'un groupe et à quelle souche on peut les ramener, opérer le même travail sur les autres langues; quand ce rapprochement sera fait, s'il nous conduit au même résultat, nous verrons quels sont les rapports qui lient les deux groupes, si ces rapports existent, et nous en déduirons la séparation ou l'affinité. Nous sommes déjà fixé sur ce point, que toutes les langues sémitiques se réunissent en une seule, que nous qualifions de langue arabe, parce que l'arabe est l'expression la plus générale qui les coordonne. Notre étude va se porter maintenant sur les langues japhétiennes, ou, plus exactement, sur les idiomes des peuples septentrionaux et occidentaux. Si les résultats sont tels que nous l'attendons, nous les rattacherons toutes à leur berceau commun, et nous verrons s'il est le même que nous ont déjà donné l'histoire et les opinions religieuses et philosophiques.

L'étude des langues a deux objets : celui de communiquer les idées avec précision, et celui de démêler par les mots l'origine des peuples qui les parlent et l'ancienneté de leurs coutumes. C'est le second point de vue qui est le nôtre; c'est aux philosophes qui se sont occupés de la métaphysique du langage qu'appartient le premier.

Le fond de la grammaire est le même dans toutes les langues; mais leur forme est différente (*Acad. des inscript.*, t. XXIV, p. 569).

Leibnitz faisait deux classes des principales langues connues; il les divisait en japhétiennes et en araméennes. Les japhétiennes sont celles que l'on parle dans tout le Septentrion, qui comprend toute l'Europe ; les autres, telles que l'hébraïque, la chaldéenne, l'arabe et la syriaque, sont celles qui ont été et sont encore en usage dans le midi de l'ancien monde.

Les langues japhétiennes se divisent elles-mêmes en deux branches, septentrionale et méridionale. Les langues française, espagnole, italienne, appartiennent à cette dernière classe; l'autre comprend tous les dialectes du tudesque et de l'esclavon, que nous avons dérivés du sanskrit (LIV. III, *Des Schytes*, art. *Esclavon*).

Un usage général, c'est de donner aux jours de la semaine les noms des planètes, ou de quelque héros fameux de l'histoire ou de la mythologie. Le dimanche est le jour du soleil; le lundi, celui de la lune; le mardi, celui de Mars dans les langues où le latin s'est mêlé, ou de Tuiscon dans les langues germaniques ; le mercredi est le jour de Mercure: c'est le jour consacré à Odin dans les langues du Nord; le jeudi, ou jour de Jupiter, est, dans les langues teutoniques, le jour du tonnerre, Donnerstag; le vendredi est le jour de Vénus, Freytag ou Friday, en allemand et en anglais, jour de Frigga ou Freya, femme d'Odin, dont certains attributs étaient ceux de Vénus. Les Goths l'invoquaient dans leurs amours. Samedi, jour de Saturne, porte en gaulois le nom de Sadurn.

Ainsi, les peuples de langue septentrionale, unis entre eux, ont encore, par ces désignations, des rapports bien frappants avec ceux de langue méridionale sortis de même origine septentrionale.

Une observation qui confirme singulièrement l'unité des peuples du Nord, c'est celle d'un usage qui s'est conservé jusqu'à nos jours. Tous les peuples celtes sans exception ont cru que c'était la nuit qui enfantait le jour; on pensait dès lors devoir préférer la nuit au jour pour compter le temps. Les Gaulois observaient cet usage du temps de César; les Germains faisaient la même chose du temps de Tacite. La loi Salique et les constitutions de Charlemagne emploient la même locution (Keisler, *Ant.*, p. 197). Les sentences rendues en France ordonnaient souvent *de comparoir dedans* 14 *nuits*; et comme le jour était censé procéder de la nuit, on dit ensuite dans 15 jours. Les Anglais disent encore *senight*, *seven night* (sept nuits) pour une semaine, et *fortnight* pour deux semaines, ou 14 nuits, ou 15 jours (Note sur la 6ᵉ fable de l'*Edda*. Mallet, 26-27, in-4°).

Le nom de la lune est masculin en allemand. Cela avait lieu autrefois dans presque tous les dialectes de la langue gothique (Note sur la 6ᵉ fable de l'*Edda*. Mallet, 27). La lune est aussi une divinité mâle chez les Indous.

La langue tudesque ou germanique, de même origine que le celtique, mais dont les phases ne furent par les mêmes, s'établit dans l'Occident après le celtique. Ce dernier langage était celui de toute la Gaule avant l'invasion des Romains. Le tudesque ne se mêla au latin, qui avait remplacé le celtique, qu'à l'époque de l'invasion des Francs, peuple germanique.

La question soigneusement examinée, dit Leibnitz (*Lettre de Chamberlayne*, *Oratio Dominica*), la langue des anciens Gaulois n'est pas la même que celle des Germains; mais je trouve qu'elle en est très-rapprochée, au point qu'en examinant surtout les anciens mots germaniques, et prenant en considération leur origine, on pourrait l'appeler à demi germanique. Il paraît en effet qu'une seule grande multitude, venue des bords du Tanaïs et de la Scythie, se répandit dans la Gaule et la Germanie, et se divisa en dialectes. Ceux-ci, par la distance des lieux et le mélange des peuples, devinrent des langues différentes; et comme une partie de ces émigrants pénétra en Grèce par la Thrace et le Danube, il n'est pas étonnant que l'on rencontre beaucoup de choses communes entre le grec et l'allemand.

Les Celtes (c'est-à-dire les Gaulois et les Germains, suivant l'opinion précédente) ont peuplé l'Italie avant les Grecs; c'est une chose évidente de soi-même. Les peuples, en effet, se propagent facilement par terre, et plus difficilement et plus tard par la mer. Aussi la langue latine vient-elle du grec et du celtique. Plus cette langue celtique est ancienne, plus je la crois propre à éclairer les origines latines. Nous ne considérons pas comme un léger avantage de nous rencontrer si complétement, dans tout ce que nous avons dit jusqu'ici, avec un homme tel que Leibnitz.

Si l'on admet que les îles et les péninsules sont peuplées par les continents qui les avoisinent, on concevra pourquoi les anciens habitants de la Bretagne, que l'on appelle Gallois, représentent la langue des anciens Germains et celle des anciens Gaulois limitrophes de l'Océan. C'est ainsi que les Anglais d'aujourd'hui, habitants de la Bretagne, nous rappellent mieux l'antique langue saxonne que les Saxons eux-mêmes. On voit en effet que ces populations ont emporté avec elles leur langage primitif et l'ont conservé, tandis que le peuple dont ils émanaient a subi, par le mélange de populations nouvelles, de nombreuses altérations.

A défaut de toutes les preuves historiques, les témoignages qui résultent des langues suffiraient pour justifier ce que nous avons dit des caractères les plus généraux des migrations. Il n'y a pas d'écolier en France qui ne sache aujourd'hui que les Germains appelés Franks vinrent, sous Clovis, s'emparer de la Gaule, qu'ils nommèrent France; en d'autres termes, que l'invasion germanique vint se superposer à la nation celtique des Gaules. Il ne faut pas une grande connaissance de l'histoire pour savoir que les Goths ou Germains vinrent s'emparer de l'Espagne, habitée par les Celtes, les Ibères, d'origine asiatique septentrionale, et que les Germains formèrent en ce pays la seconde grande série de migrations, comme ils l'avaient formée en France. Qui ne sait que les Saxons, les Goths de Scandinavie, en d'autres termes, des peuples germaniques, se superposèrent, en Angleterre, à des peuples celtiques, qui, refoulés par la conquête, se réfugièrent en Ecosse et en Irlande, où nous les retrouvons aujourd'hui, comme nous les voyons, en France, dans la Bretagne, et en Espagne dans les montagnes les plus occidentales et méridionales de la Péninsule?

Ce point de vue tout historique ne souffre qu'une explication, qui naît du fait de la domination romaine en Espagne et dans les Gaules. Le séjour des Romains donne un caractère latin aux langues de ces pays; tandis qu'en Angleterre, où leur domination fut toujours contestée et ne fut jamais répandue sur toute la surface du pays, le caractère général du langage est toujours resté celtique et germanique.

Les Franks, ayant cessé de parler leur langue tudesque, parlèrent la langue commune aux habitants des Gaules, le latin, dégénéré par l'alliance du celtique et de quelques mots conservés de leur propre langue; c'est de cette triple source qu'émane la langue que nous parlons aujourd'hui.

Il en fut de même en Espagne: les Goths substituèrent à leur langue tudesque le latin, que les peuples de la Péninsule avaient adopté; et leur position plus éloignée de la source germanique et des peuples du Nord dut donner à leur langue un caractère plus latin que français, ce qui a effectivement eu lieu. Les langues dites latines se rapprochent plus ou moins de cette langue, suivant la situation qu'elles occupèrent relativement à leur origine.

Le tudesque fut la langue des rois de la première race ; le testament de saint Remi le prouve, par rapport à Clovis (Bonamy, *Acad. des Inscr.*, p. 658, t. XXIV). La langue de Charlemagne était également tudesque. Eginhard (Duchesne, *Hist. Franc.*, t. II, p. 103) nous apprend que ce prince avait commencé une grammaire de sa langue, et donné des noms, pris de cette même langue, aux vents, aux mois ; il les rapporte, et ces noms démontrent que la langue de Charlemagne était le tudesque. C'était aussi celle de Louis d'Outre-mer, car on fut obligé de lui traduire en cette langue, pour les lui faire entendre, des lettres du Pape Agapet (Duchesne, *Frodoard*, t. II, p. 613).

Mais, pendant que les rois parlaient encore la langue tudesque, la nation déjà parlait ce mélange qui n'était pas encore le français, et qui porta le nom de langue romane, comme on le voit par les serments de Charles le Chauve et Louis de Germanie, en 842 (Duchesne, *ibid.*, p. 374). Si nous voyons, en 813, les évêques obligés de faire traduire des livres latins en tudesque, c'est que les vastes possessions de Charlemagne avaient amené à sa cour une multitude d'habitants de Germanie, et que pour eux cette traduction était nécessaire. La cour, sous Charlemagne et ses successeurs à l'empire, réunissait des hommes de langues différentes. Mais ces considérations nous éloignent de notre sujet, qui n'est pas aussi spécial ; elles étaient cependant utiles, car elles confirment nos observations sur l'enchaînement des migrations.

La langue celtique, depuis que les Gaules furent conquises par les Romains, fut encore en usage pendant plusieurs siècles. Il subsiste encore aujourd'hui, dans le bas-breton, un très-grand nombre de mots celtiques ; c'est un fait reconnu par tous les savants. D'autres mots celtiques ont totalement péri dans le bas-breton, et ont été remplacés par des mots tirés du latin et du français. (L'abbé Fenel, *Remarq. sur le mot* Dunum. *Acad. des inscr.*, t. XX, p. 410.)

Les Scythes, nation vagabonde, et la plus étendue qu'il y ait eu sur la terre ; selon d'autres, les Phrygiens, en général, les descendants de Japhet, quels qu'ils soient, ont répandu dans tout l'Occident une langue qu'il a plu à quelques savants d'appeler celtique. Selon eux, l'ancien grec, qui est la langue des Pélasges et celle des Aborigènes, dont le latin est formé, sont ses premiers dialectes, aussi bien que le teuton primitif et le gaulois. (Falconnet, *Acad. des Inscr.*, t. XX, p. 9.)

Tous ces témoignages s'accordent pour établir que, de toutes les langues septentrionales, le celtique est la plus ancienne ; que le teuton en est très-rapproché, et en dérive ; que les peuples refoulés par les conquêtes successives jusqu'aux extrémités des pays qui furent envahis, sont précisément ceux chez lesquels les restes de la langue celtique se retrouvent.

Ainsi, la première migration septentrionale est celtique par les langues comme elle l'est par les traditions historiques. C'est donc le celtique qu'il faut rapprocher des langues en usage au berceau du genre humain, pour y chercher des ressemblances qui attestent l'identité primitive.

La langue celtique est une langue primitive entièrement différente de la germanique, dit Schœll (*Tableau des Peuples*, p. 24). Mais il ne nous en est parvenu aucun monument complet, et nous n'en connaissons que des mots isolés. Cette assertion n'est pas exacte. Nous montrerons tout à l'heure, dans la comparaison du sanskrit et du celtique, qu'il reste des monuments, sinon étendus, au moins suffisants pour être d'un certain poids. Il n'est pas exact non plus de dire que les langues celtique et germanique soient entièrement différentes. Appartenant à des migrations différentes, elles ont subi quelque altération, sans doute ; mais cette altération est loin d'être fondamentale : elles ont au contraire de nombreux rapports La nature de notre travail ne nous permet pas de joindre ici des rapprochements de mots ; mais nous avons présenté l'opinion des hommes les plus illustres qui les avaient faits.

L'allemand descend de la langue primitive, qui fut celle de la première génération asiatique ; le celtique est plus immédiatement lié à cette première génération. Nous avons vu l'émigration germanique du IV[e] siècle (Liv. III, *Des Scythes*, article *Des Germains*). C'est au point de départ de cette migration qu'il faut chercher les sources des modifications. Or, le point de départ était les environs du Pont-Euxin, où la langue de la Perse était parlée. On trouve effectivement, en allemand, beaucoup de mots sortis du persan. Le persan vient du zend, comme nous le montrerons, et nous établirons la position du zend vis-à-vis du celtique et du sanskrit.

William Jones nous a dit, dans son *Mémoire sur les dieux de la Grèce, de l'Italie et de l'Inde*, que ces peuples avaient eu des croyances communes, ou que leurs croyances émanaient d'une source commune. Le grec, le latin, le persan, l'allemand, nous amènent à la même conclusion sous le rapport des langues. Non-seulement ces langues ont un grand nombre de racines communes, mais la ressemblance s'étend même à des parties essentielles de la grammaire. La comparaison des idiomes conduit à un résultat qui prouve que la langue indienne est la plus ancienne de ces langues, et que les autres en sont dérivées. (F. Schlegel, dans Schœl, *Tableau des peuples*, p. 119.)

Schlegel établit d'abord la ressemblance des racines, et l'appuie de nombreux exemples. La comparaison prouve constamment que la forme indienne est la plus ancienne. Souvent les formes qui, dans les langues dérivées de l'indien, se sont beaucoup éloignées les unes des autres, se retrouvent dans le sanskrit comme dans une racine commune. Des racines, Schlegel passe à la structure grammaticale, et établit que la comparaison des grammaires assure l'antériorité au sans-

krit. Sans entrer dans l'étude des exemples qu'il cite, nous rapporterons quelques résultats généraux.

« La différence principale, dit-il, entre la grammaire indienne et celle des langues qui en dérivent, consiste en ce que la première est plus regulière, plus uniforme dans la formation, et par conséquent à la fois plus simple et plus artificielle que les langues grecque et latine. Les verbes irréguliers de l'indien sont beaucoup moins nombreux qu'en grec et en latin; la conjugaison est en général plus régulière. (F. SCHLEGEL, dans SCHŒL, *Tableau des peuples*, p. 155.)

« Ce serait aller trop loin que de dire que le grec et le latin sont, à l'égard de leur grammaire, dans les mêmes rapports qui existent entre le latin et les idiomes qui en sont nés; mais il est incontestable que les grammaires grecque et latine contiennent les éléments du passage aux grammaires modernes, tandis que l'immuable uniformité du sanskrit prouve sa haute antiquité.

« Les changements qui se font dans la déclinaison et la conjugaison ont lieu sur la racine même. »

L'antériorité du sanskrit sur les langues grecque, latine, allemande et persane, paraît donc hors de doute à Schlegel ; mais tout n'est pas là, et cette filiation est insuffisante pour rendre raison des rapports de langue entre tous les peuples. Le sanskrit, présenté comme la source des langues, doit conserver cet avantage exclusif. C'est ce que nous verrons en étendant cette recherche aux langues sur lesquelles Schlegel ne s'explique pas.

Les cinq nations principales qui, en différents siècles, se sont partagé le vaste continent de l'Asie et les îles nombreuses qui en dépendent, sont : les Indiens, les Chinois, les Tartares, les Arabes et les Persans. (3ᵉ *Disc. anniv.* par WILL. JONES, *Calcutta*, p. 50, t. I.)

« Le sanskrit, langue de la plus haute antiquité, dit Hahled (*Grammaire bengale*), est la grande source de la littérature indienne, et le père de tous les dialectes qui se parlent depuis le golfe Persique jusqu'aux mers de la Chine. On en reconnaît les traces dans presque tous les cantons de l'Asie. J'ai été étonné de trouver des mots sanskrits qui avaient la plus grande ressemblance avec d'autres des langues persane, arabe, grecque et latine. Ces mots n'étaient pas purement techniques, ni de ceux que la communication des arts peut avoir transportés d'un peuple chez un autre ; mais ils forment quelquefois la base du langage. Ce sont des monosyllabes ou des noms de nombre, ou bien ils désignent des objets dont on a dû s'occuper dès l'origine de la civilisation. La ressemblance qu'on remarque sur les médailles et les inscriptions de différents districts de l'Asie, la lumière qu'elles se prêtent mutuellement, et leur grande analogie avec le grand prototype ; tout cela est un ample sujet pour exercer la curiosité des antiquaires. Les monnaies de Kachmyr, d'Acham, de Népâl et de plusieurs autres royaumes, portent toutes des inscriptions sanskrites, et offrent des allusions avec la mythologie sanskrite. On trouve la même conformité sur les sceaux du Boutan et du Thibet. L'arrangement des lettres qui composent l'alphabet sanskrit est une preuve d'autant plus forte en faveur de notre opinion, qu'il ne ressemble en rien à celui des alphabets connus dans les autres parties du monde. La même combinaison extraordinaire se retrouve dans les autres alphabets usités depuis l'Inde jusqu'au Pégu, pour des lettres et des langues qui paraissent absolument isolées ; mais cet ordre identique de lettres démontre leur origine commune. »

Nous ne chercherons pas à excuser la longueur de cette citation et de celle qui va suivre ; elles sont tellement adaptées à notre sujet, que nous n'aurions pu, sans les affaiblir, en supprimer quelque chose. Il suffirait de les rapprocher de ce que nous avons emprunté à Deguignes (*Livre des Arabes*), et des conclusions conformes des recherches sur le pali (*Essai sur le pali*, par Eug. BURNOUF), pour avoir un aperçu général des identités qui lient entre elles les langues sémitiques, les langues indiennes, par conséquent toute l'Asie, sauf la partie septentrionale, dont nous allons bientôt nous occuper.

« La langue sanskrite (WILL. JONES, *Calcutta*, p. 508, t. I), quelle que soit son antiquité, est d'une structure admirable, plus parfaite que le grec, plus riche que le latin, et plus raffinée que l'un et l'autre. On lui reconnaît pourtant plus d'affinité avec ces deux langues, dans les racines des verbes et dans les formes grammaticales, qu'on ne pourrait l'attendre du hasard. Cette affinité est telle, en effet, qu'un philologue ne pourrait examiner ces trois langues sans croire qu'elles sont sorties d'une source commune qui, peut-être, n'existe plus.

« Il y a une raison semblable, mais qui n'est pas tout à fait aussi victorieuse, pour supposer que le gothique et le celtique, bien qu'amalgamés avec un idiome très-différent, ont eu la même origine que le sanskrit, et l'on pourrait ajouter le persan à cette famille. »

Nous venons de voir, dans la citation de Hahled, que l'arrangement des lettres rapprochait toutes les langues de l'Inde et celle du Thibet. William Jones ajoute que l'arrangement des sons que présentent les grammaires chinoises correspond, à peu de chose près, à celui qu'on observe dans le Thibet, et diffère à peine de celui que les Indous regardent comme l'invention de leurs dieux.

Il résulte de ces considérations rapides, dit William Jones (*loc. cit.*, p. 519) en terminant son discours, que les Indous ont eu, depuis un temps immémorial, de l'affinité avec les anciens Persans, les Ethiopiens et les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs et les Etrusques, les Scythes ou Goths et les Celtes, les Chinois, les Japonais et les Péruviens ; donc nous sommes fondé à conclure que ces nations et eux sont sortis d'une région centrale.

C'est à cette conclusion, et à déterminer

cette région centrale que nous avons voulu arriver ; nous la cherchons en ce moment par le moyen des langues, comme nous l'avons cherchée d'abord par l'histoire, et ensuite par les croyances et les opinions. Jusqu'ici la concordance ne nous a pas manqué. La fin de ce livre nous montrera si les langues ne sont pas une autorité plus positive encore.

Les langues sont aujourd'hui le mur de séparation entre les peuples. La difficulté de remonter à leurs sources a fait imaginer mille hypothèses, qui toutes avaient le défaut d'établir un système *a priori* ; tandis que c'est en examinant les rapports et en remontant par la simplification qu'il faut, en général, établir les probabilités qui asseoient une opinion. Cette simplification, pour les langues, c'est le retour aux racines, et nous voyons les linguistes établir aujourd'hui sur cette base qu'il n'y a qu'une langue primitive. Ainsi, les systèmes phénicien, hébreu, celtique, arménien, etc., ont tous le défaut d'être exclusifs, de combattre pour une vanité ridicule de priorité, et non dans un véritable intérêt scientifique.

Les deux opinions qui ont été défendues avec le plus de chaleur, dans cette lutte des amours-propres nationaux, sont celles-ci : les uns, se fondant sur la descendance apparente des langues, et joignant à ces rapports d'autres éléments de conviction puisés dans la marche de la civilisation, ont attribué à l'Orient, et après lui à l'Asie occidentale et méridionale, la civilisation du genre humain et la population du globe.

D'autres ont attribué les mêmes effets à l'Asie septentrionale, et les présentent comme la source de toute population ; aucun n'a semblé croire que ces deux sources avaient pu couler parallèlement et être unies à leur départ. Les premiers ont inscrit sur leur bannière le mot *sanskrit*, les autres le mot *celtique*. Chacun, exclusif dans son opinion, ou, ce qu'il est plus naturel de croire, privé des connaissances que les travaux modernes ont rendues plus familières, n'a considéré qu'une face de la question ; il est plus facile de la généraliser aujourd'hui.

C'est avec les mots de la langue des brahmes qu'il était nécessaire de comparer les sons et la signification des monosyllabes celtiques (Le Brigand, *Observations sur les langues anciennes et modernes*, p. 9). Ce travail a été fait, et, quoique Schlegel nous dise que le celte a une moindre analogie avec le sanskrit que l'allemand, il n'est pas défendu d'appeler de cette décision, peu éclairée peut-être, car il est permis de croire que Schlegel était peu familier avec le celtique.

On a retrouvé, dans les sons celtiques, le même sens que dans ceux de la langue sanskrite (Id. *ibid*, p. 10). Il ne s'agit pas ici de quelques mots détachés, rapprochés avec adresse ; ce sont des pièces entières prises au hasard par un étranger (Hahled) qui n'avait nullement en vue la comparaison du sanskrit avec toute autre langue. C'est de cette épreuve que sont sorties, presque sans altération, deux langues qui paraissent n'en former qu'une seule : le sanskrit et le celtique.

Tout le monde convient, quelque opinion que l'on professe d'ailleurs sur la priorité, que le sanskrit est une des langues les plus anciennes et les moins altérées. Sa ressemblance avec la langue que parlent aujourd'hui les Armoricains est donc une des plus fortes preuves que celle-ci, au moins dans ses mots primitifs, est restée pure, et réciproquement ; car une telle identité, après tant de siècles et à de si grandes distances, prouve la conservation intacte de l'une et de l'autre.

STANCE RÉGULIÈRE TIRÉE DE LA PRÉFACE QUE M. HAHLED A MISE A LA TÊTE DU CODE DES CENTOUX, PAGE 21.

Sanskrit.	*Celtique.*
Peeta che reenewan Shetrooh	Bé-tad-ké ré-eu-van Zétroh
Mata shetrooh resheeleenee,	Mata Zé-troh rai-zé-lé-nè
Bharyaroopeweteeshetrooh	Har-i-a ro-pa-v été Zétroh
Pootreh shetroo repundeeth.	Potr reh Zé-troh raiboutété.

Traduction française.

Un père endetté est l'ennemi (de son fils).	Père qui reste trop endetté est cruel.
Une mère d'une conduite scandaleuse est ennemie (de son fils).	Mère est cruelle qui fait ce qui n'est pas la loi.
Une femme d'une belle figure est ennemie (de son mari).	Belle femme infidèle est cruelle.
Un fils ignorant est ennemi (de ses parents).	Fils indocile est cruel à ceux qui l'ont fait exister.

Un autre exemple est cité dans le même ouvrage de Hahled, et nous y renvoyons. Celui-ci suffit pour justifier l'étonnante conformité qui existe entre les deux langues, et pour rendre au moins fort probable l'opinion qui en fait originairement une seule. Nous observons seulement que le *W* qui se voit dans la citation sanskrite est une lettre empruntée à l'alphabet anglais, et qui ne peut représenter un vrai son de la langue des brahmes. Peut-être M. Hahled a-t-il voulu ainsi approcher, par un équivalent, de la prononciation originaire (Le Brigand, p. 60, *ubi supra*).

S'il faut convenir qu'il existe une langue primitive (De Brosses, *Disc. prélim.* t. I, p. 16, *Form. des langues*), organique, physique et nécessaire, commune à tout le genre humain, qu'aucun peuple du monde ne connaît ni ne pratique dans sa première simplicité, qui fait le premier fond du langage de tous les pays ; on ne peut disconvenir non plus qu'il y a ici plus que ces simples analogies de radicaux monosyllabiques, représentation du premier cri, du premier besoin de l'homme aux premiers jours de la création.

Toutes les langues doivent être considérées comme des langues composées. Les nations se sont mêlées à la suite des premières migrations. C'est à la seule migration que l'on pourra considérer comme la première qu'il faut avoir recours pour retrouver avec quelque probabilité l'élément de comparaison. En effet, le mélange même des langues suppose toujours au moins deux langues antérieures, dont la fusion a produit la langue nouvelle. Il est certain, d'après cela, que ces

langues ne devaient être que des dialectes, et remonter à une type principal. En effet, si on les supposait toujours différentes radicalement, on arriverait nécessairement à autant de divisions ou de langues qu'il y aurait eu d'hommes, ce qui choque la raison autant que l'observation.

Ainsi, un dialecte suppose une société, que des rapports plus ou moins éloignés rattachent toujours à une souche primitive. Plus les rapports sont étroits, plus les langues qui les offrent se rapprochent de leur berceau commun. La question est de savoir si cette souche primitive a été unique, ou si l'on peut remonter à plusieurs souches distinctes.

Les considérations générales que nous avons présentées jusqu'ici nous ont fait trouver trois sources de langues comme trois tiges de peuples dans le celtique, le sanskrit et l'arabe. La comparaison que nous venons de présenter de deux de ces sources nous permet d'établir comme très-probable que ces sources n'en ont réellement formé qu'une seule. Cette probabilité deviendra bien plus grande encore et sera une certitude, autant toutefois qu'elle existe dans les choses humaines, si nous trouvons que la troisième tige des populations se rattache aussi par les langues à ces deux premières; si nous sommes ramené, par les considérations tirées des langues, au terrain commun, que nous avons reconnu être la Perse orientale.

La confusion des langues, à Babel, ne fut autre chose que la transposition, l'interversion des lettres radicales, l'addition ou la suppression de lettres ou voyelles (Christ. Besoldus, *De natura popul.*, p. 73, in-4°).

C'est une chose positive et qu'il faut admettre, sans prétendre entrer d'ailleurs dans la question de révélation ou d'inspiration des livres sacrés, que, pour les peuples de race arabe ou hébraïque, cette confusion des langues, ou le commencement des dialectes, prend sa source dans les plaines de la Chaldée. C'est là qu'est le point de départ des peuples dits sémitiques; c'est là qu'il faut toujours arriver quand on remonte l'échelle des peuples de l'Asie occidentale. Ce fut l'origine de l'opinion qui attribuait à l'ancienne angue hébraïque une priorité que les philologues et les linguistes s'accordent à lui refuser aujourd'hui. On se range d'autant plus volontiers à leur avis, qu'il est difficile de croire que les Hébreux, colonie chaldéenne, fussent restés en possession exclusive de la véritable langue, tandis que les Babyloniens auraient oublié la langue primitive si complétement, que les Hébreux captifs furent contraints d'apprendre cette nouvelle langue à l'époque de leur captivité. Nous croyons plus probable que les altérations, considérables ou non, doivent plutôt être attribuées à la colonie émigrante qu'à la souche primitive, restée aux mêmes lieux et dans les mêmes conditions. Il est de règle générale que c'est par les émigrations que les races et les langues s'altèrent, comme les eaux se troublent dans leur cours et non dans leur source. Cette source, pour les langues sémitiques, se rapporte à l'arabe, dans lequel se trouvent les racines de toutes les langues orientales. (Deguignes, *Acad.*, t. XXXVI, p. 138.)

Pour les langues de l'Inde, c'est le sanskrit. Toutes les langues de l'Inde peuvent être considérées comme des dérivés du sanskrit. Notre mission n'est pas de donner une démonstration matérielle de ce fait, auquel nos connaissances ne nous permettent pas d'atteindre. Si nous nous exprimons sur des langues qui nous sont inconnues, c'est qu'il faut bien admettre les résultats des travaux qui sont désormais acquis à la science, et qui nous servent de base. Or, nous voyons, dans l'*Essai sur le pali* (par Eugène Burnouf, chap. 2), ouvrage consciencieux et savant, auquel s'ajoute l'autorité des noms des orientalistes les plus célèbres sur lesquels il est appuyé, que les nombreux traits de ressemblance qui identifient les langues de l'Inde entre elles naissent de leur origine sanskrite; que le rapport des caractères qui les représentent ne vient pas de ce qu'ils dérivent l'un de l'autre, mais de leur communauté d'origine, et de ce qu'ils sortent du sanskrit, qui les résume (*Ibid.*, p. 69).

Cette conclusion est la même que celle de Habled.

Les langues de l'Europe ancienne sont : le celtique (Bullet, *Mém. sur la langue celtique*, t. I, p. 2), le teuton, qui est l'ancien germain, à peu de chose près; l'esclavon, l'irlandais, l'écossais, qui se parle dans les montagnes. Dans la plupart de ces langues, les mots qui désignent les choses les plus communes, qui qualifient les objets qui furent d'abord présents à la vue des hommes, sont absolument les mêmes.

De ces langues, celle qui paraît, sans s'éloigner de la source commune, se rapprocher plus particulièrement de celles que l'on parle encore dans la Perse, est le germain ou teuton. Mais toutes se résument pourtant dans la plus ancienne, qui est le celtique; les différences qui peuvent exister se rattachent à la Perse.

Quelques écrivains sont partis de ce point pour séparer les peuples du Nord en deux fractions distinctes. Notre but, dans le livre que nous avons consacré aux peuples scythiques ou celtiques, a été de prouver que, quel que fût le degré de différence qui se remarquât aujourd'hui entre ces peuples, l'unité primitive y était facilement reconnaissable. Nous avons dit que la première migration celtique qui avait peuplé l'Occident aurait pu, devait même paraître s'éloigner davantage dans son ensemble, mais non dans les choses primitives, du type originel. Le temps plus long qui s'était écoulé depuis la séparation laissait effectivement plus de latitude aux modifications. Enfin nous avons dit qu'il y avait deux phases principales de migrations : la migration celtique et la migration germanique. Les langues nous offrent la même remarque à faire, et nous conduisent à la même conclusion. Les partisans de la séparation réelle ont donné une portée trop grande à une distinction réelle, mais dont

les causes, une fois connues, ne détruisent pas les relations en y établissant des degrés.

L'analogie de l'allemand avec le persan est une conséquence de la double migration. Les Germains, partis plus tard, ont participé plus tard aux modifications de langue qui ont eu lieu au berceau commun ou près de ce berceau; les Celtes, émigrés les premiers, ont conservé plus intact l'idiome parlé et peu altéré encore au point de départ. Ainsi, l'analogie plus grande des sons primitifs du celtique avec ceux du sanskrit vient à l'appui de la priorité qui nous a paru résulter de l'ensemble des faits. Cette antique famille [les Celtes, dit M. Eichhoff] (*Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde*, in-4°, 1836, p. 31) fut la première séparée, et par conséquent la plus éloignée de son origine asiatique. En général, la différence porte sur les mots qui ont dû venir à la suite d'une civilisation déjà commencée, tandis que l'identité porte sur les mots représentatifs des premiers objets qui ont frappé les sens (BULLET, p. 6). Les Celtes et les Indous, aux deux extrémités de la chaîne; les Persans et les Allemands, chaînons intermédiaires, doivent donc se trouver respectivement dans les conditions de langue où nous les voyons: le raisonnement est complétement d'accord avec le fait.

Ainsi, par l'union des dialectes en trois souches, qui se rapprochent l'une de l'autre, la question d'identité ou de séparation se trouve circonscrite jusqu'ici entre ces trois dialectes: l'arabe, le sanskrit et le celtique. Le sanskrit et le celtique ont été l'objet d'une comparaison qui établit leur situation respective, qui les identifie, ou du moins en fait deux dialectes les plus rapprochés de la langue primitive. Il nous reste à rattacher l'arabe à cette source, et à montrer comment le persan, auquel se rattache le teutonique, s'y rapporte lui-même; à chercher si, entre l'arabe et le persan, il y a un point de départ qui fasse connaître leur parenté.

Les langues que l'on peut appeler de seconde migration ont, indépendamment de leurs ressemblances radicales, des analogies de combinaisons et de grammaire qui les rapprochent davantage, et constituent les familles. C'est sur des recherches de cette nature que l'analogie du persan et de l'allemand à été établie.

Cette distinction des familles de langues a été bien observée dans l'ouvrage de Mérian (*Principes de l'étude comparée des langues*, p. 3).

Il n'y a eu, dans l'origine, qu'une seule langue. Ce qu'on appelle communément langues ne consiste réellement que dans les dialectes de cette langue primitive. La forme des mots varie; leur essence ne varie jamais.

L'auteur cite l'opinion conforme d'un écrivain espagnol (Zamacola) qui s'exprime ainsi:

« Si l'on compare aujourd'hui les nombreuses langues qui sont répandues sur la superficie du globe, on verra que toutes descendent d'une seule, et qu'elles conservent une telle fraternité, une telle analogie dans leur structure, qu'elles ne sont autre chose qu'une même langue primitive variée, changée, enrichie. »

Qu'on se figure une boule sur laquelle on fixera le point où le langage a commencé, et d'où il est parti pour s'étendre sur toute la surface du globe, qu'il a enveloppée comme d'un vaste réseau (MÉRIAN, *ibid.*, p. 5).

Ces considérations, résultat des études modernes, renversent le vieil édifice des écoles qui enseignaient constamment la doctrine des quatre époques, et nous montraient les peuples et les langues s'enchaînant en ligne droite, descendant des Assyriens aux Perses, des Perses aux Grecs, des Grecs aux Romains, constituant ainsi le reste du monde en agrégation de sourds et muets apparemment.

Il faut bien reconnaître les séries parallèles des langues et des peuples, sous peine d'arriver à une foule de commencements et de faire de l'histoire un amas de lambeaux (*Ibid.*, p. 14, 15). On peut bien importer des termes techniques, des noms d'animaux, de plantes; mais comment concevoir qu'on ait importé chez tous les peuples des mots nécessaires, comme *soleil*, *lune*, *terre*?

Une double affinité existe donc entre tous les idiomes du globe: 1° le lien commun et radical, et les rapprochements de familles; 2° les points de contact, qui offrent des signes d'une parenté plus marquée, et qui ne sont dus peut-être qu'à l'uniformité des impressions et à la similitude des organes. Mais ceci rentre dans les études physiologiques, qui ne doivent pas nous occuper directement

Pour le premier point, il y a deux situations à reconnaître:

Les formes radicales, qui se retrouvent partout;

Les formes grammaticales, qui servent à la classification par familles. On ne peut pas cependant s'arrêter trop exclusivement à cette distinction. En effet, tous les linguistes classent invariablement l'allemand et le persan dans la même famille, malgré la différence de leurs grammaires; il faut donc admettre que c'est, en général, de la comparaison des mots et des formes que résulte le rapport le plus essentiel des langues, et que l'étude même des rapports des peuples, sous le point de vue historique ou l'ensemble des données historiques, est indispensable pour arriver à des résultats satisfaisants d'analogie ou de descendance pour les langues et pour les hommes.

C'est ce que n'ont pas senti les écrivains qui ont voulu exclusivement faire descendre les peuples de tel ou tel peuple primitif. Quelle que soit la race, l'unité première du genre humain se retrouve dans l'unité radicale des langues; les séries de familles s'enchaînent comme les séries de langues: les mêmes familles d'hommes parlent les mêmes familles de langues. En d'autres termes, le langage est l'attribut de l'humanité, et les langues sont des variétés du langage, comme les hommes sont des variétés de l'humanité.

Nous avons déjà vu le celtique se rattacher au sanskrit, et nous en avons rapporté un exemple concluant. Nous avons admis que les langues teutoniques, et l'allemand, qui en est le représentant le plus immédiat, se rattachaient au persan, et plus directement peut-être au sanskrit; que les langues occidentales se lient toutes à ces deux sources, et par conséquent doivent finir par se retrouver au même berceau. Le teutonique et le celtique sont donc les deux grandes sources des dialectes européens.

Nous n'avons pas pensé devoir entamer une discussion grammaticale sur cette analogie du persan et de l'allemand; nous indiquons assez de sources pour qu'il soit facile de vérifier les résultats que nous présentons, et qui d'ailleurs sont assez connus, pour la plupart, pour qu'il soit possible de les présenter comme acquis à la science.

Nous ajouterons encore ce peu de mots sur la langue celtique dans les Gaules; nous aurons ainsi l'avantage de rappeler l'attention sur un fait qu'il nous importe de ne pas perdre de vue : celui de la priorité celtique sur les autres langues du Nord.

Duclos et l'abbé Lebeuf (*Acad. des Inscr.*, t. XXIII, p. 244) ont prouvé, dans plusieurs Mémoires, que la langue celtique a subsisté dans la Gaule jusqu'à l'établissement de la langue latine; que, du mélange de ces deux langues s'est formé le roman; enfin, le roman lui-même, mêlé de quelques termes tudesques apportés par les Francs, a fait le fond de la langue que nous parlons aujourd'hui.

On a controversé l'importance plus ou moins grande du rôle qu'ont joué dans la langue les divers éléments dont elle est composée; mais on est d'accord sur ces éléments eux-mêmes, et sur la base celtique à laquelle ils se sont superposés. Sous la seconde race, les noms de langue celtique, gauloise, romane, française, étaient devenus synonymes; sous la troisième, on voit encore la distinction entre la langue latine et la langue vulgaire, qui se perfectionnait; enfin, vers l'époque de Philippe-Auguste, la langue française prend possession du premier rang.

Ainsi, la base fondamentale fut le celtique, et s'il y eut deux langues en France (*Ibid.*, p. 249), leur fraternité primitive facilita leur union.

En résultat, les langues occidentales se rattachent : l'une, le celtique, directement au sanskrit; l'autre, le teutonique, au persan et au sanskrit; toutes les deux, à l'Asie septentrionale. La question porte maintenant sur le persan et l'arabe, qu'il nous faut rattacher à leur véritable source.

La famille persane a pour type primitif le zend, l'idiome sacré des mages, la langue de Zoroastre, qui, issue de la même souche que le sanskrit, s'est répandue à l'ouest de l'Asie, parmi les adorateurs du soleil, et s'est conservée dans les fragments précieux qui nous restent du *Zend-Avesta*. Elle fut en usage chez les anciens Perses, comme le pehlvi, autre idiome mêlé de chaldéen, fut parlé par les Mèdes et les Parthes. Plus mâles et plus concises que le sanskrit, ces langues étaient appropriées à des nations guerrières (Eichoff, *Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde*, page 25).

Un doute se présente d'abord à l'examen, et c'est par là que nous arriverons à rattacher l'arabe et le persan à leur véritable origine.

On a, pendant longtemps, fait remonter tous les peuples et toutes les langues aux Hébreux, et William Jones conclut de l'analogie du pehlvi et du chaldéen, que le pehlvi descend de cette langue. Cette opinion tendrait à présenter deux sources distinctes à toutes les langues : l'une, dite sémitique, émanerait du chaldéen; l'autre, du sanskrit, par le parsi, qui en est un dérivé. En dérivant le pehlvi du chaldéen, Will. Jones nous accorde au moins la ressemblance entre ces langues, et la priorité du chaldéen resterait à établir. C'est cette question que nous allons essayer de traiter. Des preuves nombreuses attestent que le pehlvi peut, avec plus de raison, être ramené au zend et au sanskrit qu'au chaldéen. Cette origine bien établie, nous devrons adopter que les deux langues de l'Iran, le parsi, et le pehlvi, toutes deux enfants du zend et du sanskrit, sont devenues respectivement la source de langues de deux émigrations, et un lien de plus qui rattache les peuples à leur source primitive. Le mémoire d'Anquetil-Duperron, dont nous allons donner les résultats, mettra hors de doute cette fraternité du parsi et du pehlvi.

Klaproth (*Mémoire sur les langues sémitiques;* dans l'ouvrage de Mérian, sur l'*Etude comparée des langues*) établit les nombreuses analogies du chaldéen et du sanskrit. Si, d'une part, il est vraisemblable, d'après la concordance de tous les témoignages, d'établir des migrations descendues des sources de l'Indus, il n'est pas aussi facile de comprendre les Chaldéens abandonnant leurs fertiles contrées pour remonter vers les montagnes, dans un but que rien ne peut faire deviner. On ne les voit pas, en effet, former d'établissements, au moins reconnaissables, dans les pays indiens. On peut donc croire que les Indiens ont déjà pour eux une antériorité apparente. Venons au mémoire d'Anquetil (*Acad. des inscript.*, t. XXXI, p. 346).

Les Perses, qui regardent les ouvrages de Zoroastre comme des livres sacrés, les cachent avec soin à des gens qu'ils croient sous l'empire de l'esprit impur. Aussi, la connaissance du zend a-t-elle été pendant bien longtemps inaccessible aux étrangers. Anquetil raconte toutes les difficultés qu'il eut à vaincre, et la combinaison d'événements qui le mit en état de pénétrer leurs mystères (*Journal des savants*, juin 1762).

Selon plusieurs écrivains persans, Djemschid, prince de la première dynastie des Perses (*Acad. des inscript.*, t. XXXI, p. 352), parlait le parsi pur. C'est donc à cette langue que les noms des classes qu'il avait établies doivent se rapporter.

Il divisait les hommes en ministres de la divinité, en soldats, en laboureurs et en gens

d'arts et de métiers: division pareille à celle qui existe dans l'Inde. Nous voyons déjà que le parsi était la langue usitée dans les premiers temps de la monarchie.

On retrouve, dans les anciens livres des Parses, deux sortes de caractères, le zend et le pehlvi. Le premier est celui de la langue de l'*Avesta*, et cette langue se nomme aussi le zend, parce qu'elle s'écrit avec les caractères zends.

Le mot *zend* (D'HERBELOT, *Bibl. orient.*, p. 929) signifie vivant; de sorte qu'il semble que les mages aient qualifié leur livre, qu'ils estiment sacré, du titre de vie, ou livre de vie.

Le mot *zend* signifie donc vivant, surtout lorsqu'il est question des livres de Zoroastre, et caractérise la parole d'Orsmud et les ouvrages de ce législateur (*Acad. des inscr.*, p. 356, t. XXXI). Le mot *avesta* signifie parole, et *Zend-Avesta* parole vivante; c'est le nom général que les historiens et la tradition ont conservé aux ouvrages de Zoroastre.

Le zend, de même que l'hébreu, l'arabe et le persan moderne, s'écrit de droite à gauche; ce qui le distingue de ces langues, c'est l'emploi des voyelles. Ce caractère le rapproche des langues arménienne et géorgienne, dans lesquelles les voyelles sont presque toujours exprimées par des lettres. D'un autre côté, le zend a le même nombre de voyelles que l'indien de Guzarate. Ces deux langues sont aussi les seules où *an* long et *an* bref soient mis au nombre des voyelles (*Ibid.*, p. 359).

Cette espèce de rapport de l'alphabet zend avec le géorgien, l'arménien et l'indien, indique à peu près les lieux où il avait originairement cours. Ce sont les pays qui séparent, du côté du nord, l'Inde de l'Arménie.

Nous pouvons ajouter à cette remarque que l'emploi des voyelles, usité dans les langues occidentales, comme dans le zend, est une induction de la filiation directe de ces langues et de leur séparation d'avec les langues méridionales, au point même où régnait la langue zend, et antérieurement à l'usage de l'écriture.

L'arménien et le géorgien se rattachent au zend; l'alphabet de ces langues en conserve encore un assez grand nombre de caractères: l'arménien donne quelques ressemblances, et le géorgien, le génie (*Ibid.*, p. 361).

En résumé, des rapports généraux rapprochent le zend de l'arménien et du géorgien, et des ressemblances particulières le fixent dans les pays où ces deux dernières langues sont en usage (*Ibid.*, p. 362).

L'objet d'Anquetil, dans ce mémoire, est d'établir que le zend était, avant l'ère chrétienne, la langue de la Géorgie, de l'Iran proprement dit et de l'Aderbeidjan. Il tire cette conclusion du rapport que le zend offre avec les langues autrefois usitées dans ces pays, des noms d'hommes, de lieux et de fleuves. Un mot mède rapporté par Hérodote, et retrouvé dans le zend, lui fait admettre que cette langue y existait déjà au temps de cet historien, et il termine par ce résultat: Il est constant que la langue et les lettres zends étaient en usage avant l'ère chrétienne dans les pays situés à l'ouest de la mer Caspienne, c'est-à-dire dans l'Iran, la Géorgie et l'Aderbeidjan, ou la Médie septentrionale.

Deux langues, le parsi et le pehlvi, se partagent la Perse.

Les caractères pehlvis ont un rapport sensible avec ceux du zend (*Acad.*, p. 400, t. XXXI); mais, dans le pehlvi, la plupart des lettres se joignent les unes aux autres; les caractères zends ne se lient pas. De là viennent, en partie, les différences qu'offrent les deux alphabets.

Le génie du pehlvi ne diffère pas, pour le fond, de celui du zend. Cette langue renferme encore quantité de mots zends qui décèlent son origine (*Ibid.*, p. 406).

Le pehlvi se rapproche du parsi dans les différences qui l'éloignent du zend; quant à son antiquité, les écrivains perses la font remonter au delà de Zoroastre, et le témoignage d'un peuple entier doit toujours paraître respectable (*Ibid.*, p. 406).

Les sons du zend sont plus durs; ceux du pehlvi plus doux: la lettre *r* se change en *l* dans le pehlvi. C'est une observation constante, que le langage des montagnes est plus dur que celui des plaines; on en peut inférer que le zend s'est adouci à mesure que les peuples ou peuplades qui le parlaient descendaient dans les plaines. Quoi qu'il en soit, le pehlvi a cessé d'être d'un usage habituel quand le parsi est devenu l'idiome dominant (*Ibid.*, p. 407).

Je suppose, dit Anquetil, la Perse divisée en trois parties. La première, berceau du zend et du genre humain, comprendra la Géorgie, l'Iran et l'Aderbeidjan, ou la haute Médie.

La seconde, allant vers le sud, sera composée du Pharsistan et de quelques pays situés entre cette province et l'Aderbeidjan; c'est là que le parsi avait particulièrement cours.

La troisième renfermera la Médie inférieure, le Dilem, le Guilan, le Kohestan et l'Irak-Adjemi. Le pehlvi était la langue de ces pays, mêlés de montagnes et de plaines. D'Herbelot (*Bibl. orient.*, p. 234) appelle le pehlvi la langue du Dilem.

Il paraît par l'histoire orientale que les premiers Pehlavans étaient originaires du Kohestan et des pays voisins. Lorsque le pehlvi fut devenu la langue dominante, il s'étendit vers l'Irak arabique, et le voisinage y introduisit beaucoup de mots arabes.

Je remarque à ce sujet que le pehlvi, sorti originairement du zend, s'est altéré par degrés, et a adopté, dans différents temps, quantité de mots syriaques et arabes. Souvent ceux qu'il tient du zend ont presque perdu leur caractère distinctif; mais la forme des verbes, quoique défigurée, est restée foncièrement la même (*Acad. des inscr.*, t. XXXI, p. 409).

Il résulte de ceci que le pehlvi, né du zend, ainsi que son alphabet, présente des traits qui semblent voiler son origine; mais, pour peu qu'on l'examine avec attention, le

rapport des deux idiomes n'est pas difficile à saisir. Ajoutons ce que remarque William Jones, dans son *Discours sur les Persans :* des centaines de mots parsis sont de pur sanskrit.

Le parsi subsiste encore, et peut être regardé comme une des plus anciennes langues du monde. Les écrivains orientaux entendent quelquefois par Pars, l'Iran entier, et c'est de là qu'ils appellent parsi les différentes langues qui y étaient autrefois usitées (*Acad. des inscr.*, t. XXXI, p. 411). Mais il est ici question du Pars proprement dit, province particulière de l'Iran. On ne peut douter que le nom de Perses ne soit très-ancien, et même antérieur à la guerre de Troie, si l'on s'en rapporte à Diodore de Sicile (*Bib.* liv. II, p. 109, édit. Rhod.)

Les caractères du persan moderne sont ceux des Arabes, auxquels les Persans ont ajouté quatre lettres qui étaient sans doute dans l'ancien alphabet : on les retrouve dans le zend et le pehlvi (*Acad. des inscript.*, *ibid.*, p. 412).

Si on suppose le parsi dégagé du mélange arabe, je dis (*Ibid.*, p. 413-14) que le parsi vient du zend, et non du pehlvi. Il a adopté, il est vrai, beaucoup de mots de ce dernier idiome; la forme des noms et des verbes désigne une source commune, mais ne prouve pas que l'une vienne de l'autre.

Sorties toutes deux du zend, ces langues, malgré leurs différences, ont dû conserver des traits de famille : ce sont deux sœurs. L'une, plus rude, n'a perdu qu'avec le temps la grossièreté de son origine : c'est le pehlvi. L'autre, plus douce, sous un climat plus tempéré, s'est façonnée presque en naissant : c'est le parsi.

Toutes deux viennent du zend directement et parallèlement : d'abord parce que les pronoms parsis n'ont nul rapport à ceux du pehlvi et viennent du zend, et ensuite parce que l'antiquité connue du parsi le fait remonter aussi loin que le pehlvi.

Les rois parthes, au rapport de Strabon (Liv. XI, p. 522), tenaient, ainsi que les Perses, leur cour, l'été à Ecbatane, l'hiver à Séleucie, sur le Tigre, près de Babylone. Enfin, les princes de la quatrième dynastie s'éloignèrent des lieux où on parlait le pehlvi (*Acad. des inscript.*, t. XXXI, p. 129) et se rapprochèrent de ceux où le parsi était usité.

Ainsi le pehlvi était parlé dans les lieux mêmes où était l'ancienne Chaldée.

De l'ensemble des faits et des observations contenues dans ce livre, nous arrivons à ce triple résultat : c'est que toutes les langues dont nous nous sommes entretenus viennent aboutir à ces trois principales : le celtique, le zend et le sanskrit.

Nous avons montré, au commencement de ce livre, l'analogie qui existe entre le celtique et le sanskrit, analogie telle qu'il est impossible de méconnaître non-seulement la communauté d'origine dans les radicaux ou les mots nécessaires, mais cette même communauté d'origine perpétuée assez longtemps pour que les premières combinaisons aient pu s'établir (213). La similitude qui existe entre le zend et le sanskrit n'est pas moins marquée.

Je reconnus avec un étonnement inexprimable, dit William Jones (*Discours sur les Persans*), que, sur dix mots zends, six ou sept étaient des mots sanskrits, et même que quelques-unes de leurs modifications étaient conformes à la grammaire de cette langue. Un rapprochement aussi frappant ne peut manquer de conduire à une identité primitive à peine altérée.

Examinons les lieux, et voyons quel sera le point commun, géographiquement parlant, auquel se rattachent les trois langues et les peuples qui les employaient. Toutes trois touchent les montagnes qui séparent l'Inde de la Perse : l'un, par le versant méridional ou l'Inde; l'autre, par le versant occidental, l'Iran, dans son acception la plus étendue; le troisième, par le côté septentrional : c'est la Scythie ou Celto-Scythie, puisque nous avons établi que les peuples septentrionaux remontaient à une souche commune.

Est-ce aller trop loin, après cette observation, que de dire que les trois langues n'en sont qu'une, composée originairement de simples radicaux monosyllabiques, modifiée une première fois dans les trois peuplades qui s'écartèrent du point central, et altérée ensuite au point où nous les voyons, conformément aux milliers de combinaisons auxquelles les lieux, les besoins, les climats différents ont donné naissance?

Ne pouvons-nous pas croire que, si ces altérations sont nécessairement le produit de la succession des influences différentes, en raison de l'éloignement des temps et des lieux, le sanskrit, resté à sa source, a dû subir ces altérations dans une proportion moins grande que les langues actuelles de la Perse, restées près du berceau également, mais sur un territoire qui fut le champ de bataille de tant de peuples et où tant de peuples s'établirent? On s'explique également bien pourquoi la langue celtique se sera moins altérée que les idiomes germaniques. Reculée, par le fait même de la priorité d'émigration, aux bornes de l'Occident; refoulée dans les montagnes et loin du commerce des peuples, elle a conservé sa physionomie originale; tandis que ses descendants, mêlés à ceux de ses sœurs, zend et sanskrit, ont reçu l'empreinte des passions, des combats, des malheurs de l'humanité, comme aussi de son luxe, de ses arts et de son expérience : conquêtes brillantes, mais qui seraient plus belles encore si, sur ce riche manteau de la civilisation, ne se retrouvaient pas des taches de sang et de larmes; si, à côté des mots sonores consacrés au dévouement, à l'humanité, à tous les sentiments nobles et généreux, il ne fallait pas laisser une place, malheureusement trop

(213) Quand M. de Brotonne publiait ceci, le bel et savant ouvrage de M. Pictet *sur l'affinité des langues celtiques avec le sanskrit*, n'avait pas encore paru.

large, pour la langue de l'égoïsme, de la tyrannie, de toutes les passions, qui sont la lèpre et le fléau de l'humanité. (DE BROTONNE.)

§ XVIII. — *Du langage d'Adam et d'Eve. — Comment ils apprirent à parler.*

CALMET (DOM).

« Les deux premiers hommes commencèrent à parler, à raisonner, à imposer les noms aux choses aussitôt après la création. Ils furent formés sages, parlant et raisonnant comme dans un âge parfait. » (*Bible de Vence. Dissertation sur la première langue*, t. I, p. 547, par dom Calmet.)

M. P. KERSTEN

(*Essai sur l'activité du principe pensant.*)

« Le premier homme et la première femme ont eu nécessairement leur langage. Mais en quoi ce langage a-t-il consisté? En considérant nos langues cultivées aujourd'hui, la variété infinie des signes et des idées que nous y attachons, on est tenté de croire qu'elles ont dû nous être données toutes formées et comme jetées en un moule. Aussi remarque-t-on que tel est le sentiment des auteurs qui n'ont pas approfondi la question. Mais, au premier examen sérieux, cette opinion ne se soutient pas, et l'on voit que les choses ont dû se passer autrement.

« Le langage ne peut exister sans rapport aux choses qu'il représente; et des signes qui ne signifieraient rien ne seraient pas des signes. Pour savoir donc approximativement de quoi se composait le langage du premier homme, il faut voir de quoi il lui était possible de s'occuper. Car, quoiqu'il fût créé parfait, la raison nous dit qu'il ne pouvait parler de ce qui lui était inconnu. Et, de cette première observation, nous sommes conduits à dire que sa parole devait être peu étendue et fort simple. Cette langue était complète pour ses besoins; mais ses besoins ne pouvaient être tres-nombreux. Elle comprenait les noms des créatures, des animaux, des plantes, des arbres, des fleurs, des fruits, ainsi que les dénominations des divers attributs permanents ou passagers qu'il y remarquait (214). Elle comprenait les noms de certaines vertus, de certaines vérité morales. Mais il était impossible, ce semble, qu'elle comprît les noms des vices, des crimes, des maladies, des soucis et de toutes nos autres misères, puisque le mal physique et moral était inconnu. Remarquons ensuite qu'il n'était pas question alors de société civile ou politique, de gouvernement, d'Etat, de tribunaux, de provinces, de villes, de bourgs, de maisons, de meubles, de vêtements, d'armes, d'armées, de guerre, de traités, d'arts, de métiers, d'instruments, d'outils, de commerce, de monnaie, d'agriculture, de marchandises, de navigation, de vaisseaux, de voitures, de sciences, d'histoire, ni de mille autres choses qui existent aujourd'hui dans la société, et dont les dénominations composent peut-être les sept huitièmes des termes de nos langues modernes (215). Ainsi, la masse des objets et des faits qui font le principal objet de nos langues, n'ayant été connue et introduite dans le monde que peu à peu et longtemps après la création, il paraît s'ensuivre que le langage primitif fut stérile et pauvre, en comparaison de celui que nous possédons aujourd'hui.

« En adoptant une opinion contraire, on rencontre des difficultés qu'il semble impossible d'expliquer. En effet, si l'on soutient que la première langue fut donnée à l'homme toute formée, il faut admettre en même temps que les premiers hommes reçurent et surent conserver vingt ou trente mille mots qui n'avaient pas de signification pour eux. Les mots, encore un coup, sont de simples signes; par eux-mêmes et sans relation aux choses qu'ils désignent, ce sont de vains sons, un bruit insignifiant. Qu'aurait fait le premier homme de tant de termes inutiles? Avant l'invention ou la connaissance des choses que ces mots désignent, quelle idée aurait-il eue ou pu se former de tous ces termes? Ce n'est pas tout : sans miracle, il lui eût été impossible d'en retenir la centième partie. (*Voy.* l'*Explication physique des sens, des idées et des mouvements tant volontaires qu'involontaires*, trad. de l'anglais de M. Hartley, par M. l'abbé Jurain, *Reims*, 1755, 2 vol. in-12. Voir vol. II, p. 56.)

La raison dit que les mots n'ont pas précédé les choses. Pour l'homme, l'objet existe avant de recevoir un nom, et les mots ne sont créés qu'à proportion du besoin qu'on en a. Le signe n'est rien sans la chose signifiée. On sait que les premiers habitants de la terre n'ont pu connaître la centième partie des choses que nous connaissons aujourd'hui, qu'ils n'ont pu avoir d'idée de la société telle qu'elle a existé après eux. On doit donc admettre qu'ils n'ont pas connu les noms imposés à ces choses, qu'ils n'ont pas même pu y songer; et que, quand ils les auraient connus au commencement, ils les auraient vite oubliés, à moins que le Créateur ne les eût conservés dans leur mémoire par une révélation constamment répétée. Miracle inutile et sans but (215*).

(214) Peut-être le même signe exprimait-il d'abord le nom et l'attribut. C'est du moins ce qu'on remarque dans le langage gesticulé du sourd-muet, et même dans les idiomes de certains peuples sauvages. (Voy. le *Journ. hist.*, t. XI, p. 642, et t. XII, p. 21.)

(215) Aurea prima sata est ætas, quæ vindice nullo,
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat.
Pœna metusque aberant, nec verba minantia fixo
Ære ligabantur, nec supplex turba timebat
Judicis ora sui, sed erant, sine judice, tuti.
Nondum cæsa suis, peregrinum ut viseret orbem,
Montibus in liquidas pinus descenderat undas;
Nullaque mortales præter sua littora norant.
Nondum præcipites cingebant oppida fossæ;
Non galeæ, non ensis erat : sine militis usu
Mollia securæ peragebant otia gentes.
Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis
Saucia vomeribus, per se dabat omnia tellus.
Contentique cibis nullo cogente creatis,
Arbuteos fetus, etc.

(OVID. *Metam.*)

(215*) ... « Nisi quis delabatur illuc, ut integras linguas, qua late patent, nullo artificio humano ac-

« Les faits d'ailleurs viennent à l'appui de ce raisonnement, et l'expérience nous montre que le langage est la juste mesure de la connaissance des peuples. N'existe-t-il pas de nombreuses tribus sauvages, dont tout le dictionnaire se compose de quelques centaines de mots? Peuplades déchues et dégénérées, dont les ancêtres avaient sans doute des idiomes beaucoup plus riches, qui se sont appauvris insensiblement par la perte des choses et des idées, par l'isolement et le manque d'usage. Ces peuples n'ont pu conserver les noms des choses qu'ils avaient cessé de voir; et de riches qu'ils étaient en langage anciennement, ils sont réduits à une pauvreté extrême. Comment les premiers hommes auraient-ils conservé les noms des choses qui n'existaient pas encore et dont ils n'avaient pas la moindre idée? On me répondra, je le sais, que le premier homme sortit parfait des mains du Créateur, qu'il était sage et instruit, et qu'il n'y a pas de comparaison à faire entre lui et les peuples abrutis dont je parle. Mais je ferai observer que la sagesse du premier homme ne pouvait avoir pour objet des choses qui n'existaient pas, à moins qu'on ne lui accorde la prescience comme à Dieu, et qu'on ne l'égale en quelque sorte à Celui qui l'avait tiré du néant; que cette sagesse consistait probablement dans son innocence, dans sa soumission volontaire à Dieu; que c'était une perfection morale et non pas une instruction profane, qui dans tous les cas lui eût été inutile. Il résulte de là que, quelle que soit la distance entre le premier individu de notre espèce et l'homme dégénéré d'aujourd'hui, la cause qui appauvrit le langage chez l'un doit l'avoir rendu stérile chez l'autre, et que le manque de choses et d'idées produit les mêmes effets chez tous deux.

« Un autre fait qui prouve que le langage a été pauvre dans son origine et qu'il se développe peu à peu par la civilisation, c'est que toutes les langues du monde, même les plus riches, peuvent être ramenées à un petit nombre de racines, à un petit nombre de mots ou de particules primitives, d'où tous ses autres termes sortent et dérivent, comme la plante entière sort de son germe. Mais ce fait devant se présenter encore plus loin, nous ne faisons que l'indiquer ici, et nous nous hâtons d'arriver à la conclusion.

« Le langage a donc dû se former successivement, et c'est une autre preuve qu'il est l'ouvrage de l'homme. Il croît et se développe avec la société et la civilisation; il décroît avec la dissolution de la société et la barbarie. Les mots se perdent avec les choses, comme ils se créent avec les choses; seuls, ils n'ont pas d'existence. »

LE P. CHASTEL.

De l'origine des connaissances humaines.

Comment le premier homme apprit à parler.

« Un écrivain de l'école traditionaliste se demandait dernièrement : *Le langage est-il d'origine divine ou d'origine humaine? En d'autres termes, Dieu a-t-il créé le langage? et par là nous entendons une syntaxe et une nomenclature particulière; ou bien, l'homme est-il inventeur de la parole articulée? L'hypothèse rationaliste de l'invention humaine de la parole a ce vice radical qu'elle est en dehors de toute vérification possible. La philologie historique et expérimentale ne peut point assister à la formation des langues, pas plus que l'anatomie comparée n'assiste à la formation des germes. Comme cette dernière, elle étudie un développement; et comme elle, tout ce qu'elle peut faire, c'est de remonter à un germe qui tient à un parent, c'est-à-dire à une racine primitive dans une langue donnée. Cette langue, d'où vient-elle? La philologie historique pose la question; la philologie rationnelle doit la résoudre. C'est donc ici une thèse psychologique à la fois et métaphysique.*

« Quand ce serait une thèse purement psychologique et métaphysique, en resterait-elle pour cela moins *en dehors de toute vérification possible*, de toute vérification *expérimentale;* et, sous ce rapport, l'hypothèse traditionaliste ne ressemblerait-elle pas singulièrement à *l'hypothèse rationaliste?* Mais nous croyons que *la philologie historique* n'a pas seulement le droit *de poser la question;* elle peut venir en aide à *la philologie rationnelle* et lui fournir tous les éléments pour résoudre la question. En d'autres termes, la question nous semble moitié historique et moitié rationnelle, c'est-à-dire qu'on a pour la résoudre et les données de l'histoire et les déductions que le raisonnement peut tirer de l'histoire. Ainsi l'ont compris tous les théologiens qui en ont aperçu la solution dans les deux premiers chapitres de la Genèse.

« Rappelons d'abord les faits. Dès le premier jour de son existence, nous voyons Adam parler à Eve, au moment où elle vient d'être formée de sa substance, et s'exprimer dans un langage qu'on dirait lui être depuis longtemps familier. Mais avant même la formation d'Eve, et avant le sommeil où il fut plongé, le matin du jour même où il fut créé, dit Suarez, et quelques heures à peine après

redente, uno temporis articulo hominibus divinitus datas esse, eosque statim calluisse tot myriadas, quot in singulis linguis sunt, vocabulorum; tametsi ipsas res, vocabulis illis designandas, plerasque primos homines ignorasse certum est. Hoc autem quam sit rationi contrarium, atque ipsi experientiæ, facile apparet : si modo consideremus, ea ratione multa vocabula existere jam debuisse, priusquam eorum utilitas inter homines ulla esset, quæque proinde, nonnisi vani et inutiles soni, facile et sine ulla jactura dediscenda fuissent. Quinimo experientia abunde docet, primum res ipsas inveniri hominum industria, deinde autem inventis nomina imponi, sive ea ab utilitate, sive alia qualitate ducta. Ex quo porro apparet, quo plures res ab aliquo populo inveniantur, eo ditiorem et uberiorem eorum linguam fieri. » (Jo. DANIEL A LENNEP, *De analogia linguæ Græcæ*, Trajecti ad Rhenum, 1805, vol. in-8, p. 39.)

sa création, on lui présente tous les animaux de la terre et tous les oiseaux du ciel. Et il leur donne le nom qu'il lui plaît. Or, il se trouve que chaque nom est si bien choisi, avec tant d'intelligence et de sagacité, que l'esprit le plus cultivé n'eût rien pu de plus parfait.

« Où le premier homme a-t-il appris cette langue si abondante et si riche, et que, dès le début de la vie, il sait manier avec tant de facilité?

« Et d'abord, comment a-t-il pu appliquer avec tant de bonheur à chacun des animaux le nom qui lui convenait? Voici là-dessus l'explication de saint Thomas (216) : *On demandera peut-être*, dit-il, *si Adam savait quelque idiome ou quelque langue terrestre, et s'il en possédait les mots, pour pouvoir ainsi désigner chaque objet... On doit répondre qu'il est vraisemblable qu'Adam ait reçu le nom des choses premières, par exemple celui des premiers genres, celui des corps dont le monde est formé, ainsi que des principes de vie et de composition, et autres noms semblables. Ou bien il les nomma lui-même, au commencement, comme il voulut. Mais pour les noms des animaux, Dieu voulut les lui laisser à former, par une espèce de dérivation. Et je n'entends pas seulement une dérivation qui consisterait à tirer un mot d'un autre, comme de* homo *on a fait* humanus, *et de* humus *on a tiré* homo ; *mais à transporter le nom d'une chose à une autre, en comparant leurs propriétés et leurs analogies.*

« Ainsi Adam transporta, appliqua à chacun des animaux le nom des propriétés, des qualités, qu'il connaissait déjà, et dont il savait le nom pour chacun. Mais comment avait-il appris ces premiers noms? Car c'est là même que se trouve l'origine de la parole. Saint Thomas pense *qu'il les avait reçus, ou qu'il les avait formés lui-même, comme il avait voulu* ; sans se prononcer pour l'un ou pour l'autre ; sans dire, au cas qu'il les ait reçus, si c'est par un enseignement externe ou par un don intérieur.

« Saint Augustin n'est pas plus formel. *Nous savons bien*, dit-il, *qu'à l'origine il n'y avait qu'une langue. Mais quelle fut cette langue? Il importe peu de le rechercher. Ce qui est certain, c'est qu'Adam à ce moment se servait de cette langue... et c'est avec les mots articulés de cette langue que le premier homme imposa les noms aux animaux de la terre et aux oiseaux du ciel* (*De Genes. ad litt.*, lib. IX, n. 20). Dans un autre endroit, où il traite de tout autre chose, il dit en passant : *A moins que quelqu'un ne trouve une difficulté à ce que* (Adam et Eve) *aient pu parler, ou comprendre Dieu qui leur parlait; eux qui n'avaient appris à parler ni en vivant avec des êtres parlants, ni en recevant les leçons d'aucun maître : comme s'il avait été difficile à Dieu de leur apprendre à parler, lui qui les avait faits capables de l'apprendre d'autres hommes, s'il y en avait eu* (*Ibid.*, lib. VIII, n. 35). Il ne dit pas que Dieu leur ait appris à parler par les mêmes moyens qu'un autre homme l'aurait fait, il ne s'explique pas sur cette manière dont Dieu le leur apprit. Il lui suffisait en cet endroit de prouver qu'ils pouvaient parler et comprendre Dieu qui leur parlait.

« Nous n'avons rien trouvé dans les deux saints docteurs de plus explicite sur l'origine de la parole pour nos premiers parents : ils semblent avoir voulu réserver la question plutôt que l'aborder.

« Si l'on examine, soit dans la tradition, soit dans les données de la raison, la manière dont le premier homme a pu apprendre à parler, on ne trouve que ces trois manières : 1° ou bien il reçut avec l'existence le don de la parole, par un bienfait intérieur et inné; 2° ou, créé sans parole, et abandonné aux ressources de son esprit, qui étaient immenses, il inventa lui-même le langage et fut le père de sa langue ; 3° ou bien Dieu lui enseigna extérieurement à parler, en lui parlant lui-même, ainsi que le prétendent les traditionalistes.

« Que l'homme ait été l'inventeur du langage, et qu'il ait découvert par son industrie l'art de parler, nous ne trouvons, parmi les saints Pères et les commentateurs, que saint Grégoire de Nysse qui semble l'avoir pensé. Réfutant un adversaire qu'on dirait avoir été comme une espèce de traditionaliste de ce temps-là, et qui prétendait qu'à l'origine Dieu avait lui-même formé, déterminé tous les mots et les noms des choses, le saint docteur s'exprime ainsi : *Eunomius accuse notre maître* (saint Basile) *d'adopter les raisonnements d'une philosophie étrangère et profane, de supprimer la Providence divine et ses soins paternels; parce qu'il ne professe pas que les choses aient reçu leur nom de Dieu lui-même. Il va jusqu'à dire qu'il favorise les athées et leur donne des armes contre la Providence; qu'il a plus d'estime et d'admiration pour les sentences de ces impies que pour les lois divines, sous prétexte qu'il n'a pas considéré comme il faut les premières paroles de l'Ecriture, et n'a pas remarqué qu'avant la naissance des hommes l'Ecriture fait mention des noms donnés aux fruits et aux semences. Telles sont ses accusations contre nous; je ne dis pas, tels sont les termes qu'il emploie, car j'ai été obligé de changer ses expressions, pour adoucir un peu l'âpreté de sa parole et corriger la dissonance de sa syntaxe. Que répondrons-nous à ce procureur de la Providence divine? Il prétend que nous sommes dans l'erreur en pensant que l'homme a été créé de Dieu avec l'usage de la raison, et en attribuant l'invention du langage à cette faculté du raisonnement que Dieu a mise dans la nature humaine. Tel est le reproche amer qu'il nous adresse; accusant le maître de la piété de passer dans le camp des athées, de se constituer l'héritier et le patron d'une coutume détestable, et autres énormités pareilles. Voyons donc ce que dit ce redresseur de torts. Dieu a donné les noms aux choses*

(216) Ou de l'auteur du savant ouvrage publié sous son nom, *Expositio in Genes.*, c. II.

créées; voilà ce que prétend ce nouveau commentateur des divins enseignements, par la raison qu'avant la création de l'homme Dieu [illegible]*a les germes, les semences, les herbes et* [illegible] *Mais s'il s'en tient ainsi à la lettre,* [illegible] *en cela et suit les errements des* [illegible] *parole éternelle de Dieu est depuis le co*[illegible]*ement, et demeurera jusqu'à la fin; mais n*[illegible]*arole n'était pas dès le commencemen*[illegible] *a été faite avec notre nature...* [illegible] *ignore que pour avoir donné à* [illegible]*re ses facultés et son activité, D*[illegible]*eut être dit pour cela produire l*[illegible]*qui s'accomplissent en nous. Par* [illegible] *nous a donné la force naturelle po*[illegible]*e épée, une maison ou tout autre ouv*[illegible]*t nous avons besoin; mais c'est nous,* [illegible] *lui, qui faisons ces ouvrages.* [illegible]*st proprement notre ouvrage,* [illegible]*rent tous à l'auteur de nous-mêm*[illegible] *notre nature capable de tout savoir.* [illegible] *faculté que nous avons de parler est* [illegible]*e de Celui qui a disposé ainsi notre n*[illegible]*e, mais l'invention des mots pour déterminer chaque objet est l'ouvrage de notre esprit... C'est une puérilité, une futilité judaïque bien éloignée de l'excellence et de la sublimité chrétienne, de s'imaginer que* [illegible] *Grand, le Très-Haut, vienne s'asseoir avec* [illegible]*me, comme sur un siége de grammairien* [illegible] *maître d'école, et s'applique par un soi*[illegible]*e à lui apprendre des mots et le nom* [illegible]*es... Dieu a donné à l'animal la faculté de* [illegible]*uvoir, mais il ne produit pas par lui-même* [illegible]*hacun de ses mouvements.... Ainsi, le pouvoir de parler, de produire des sons et d'exprimer par la voix une pensée intérieure, la nature l'a reçu de Dieu, mais après cela, c'est la nature qui agit elle-même, en désignant chaque chose moyennant une certaine variété de sons.* » (*Contra Eunom.*)

« Mais il faut avouer que saint Grégoire de Nysse est, de tous les Pères, le seul, que nous sachions, à parler ainsi de la première origine du langage (217). Et encore, disent ses commentateurs, peut-être a-t-il voulu seulement prouver ceci, qu'Eunomius lui contestait : que le premier homme n'avait pas reçu de Dieu tous les mots de sa langue, le nom de toutes les choses avec lesquelles il fut mis en rapport; mais que lui-même avait pu en établir un grand nombre et en trouver de nouveaux en s'aidant de l'expérience et de l'observation. Et, en effet, ce fut lui qui détermina les noms que portèrent tous les animaux, tous les oiseaux; et sans doute, disent les interprètes, qu'il nomma de même bien d'autres objets, à mesure qu'ils se présentèrent à lui.

« Mais avant cela et aux premiers moments de son existence, nous voyons qu'il avait des noms pour tous les objets spirituels et les vérités intellectuelles, pour toutes les idées dont son esprit était orné et pour leurs innombrables rapports, pour toutes les différences de substances ou de qualités, les notions de durée, d'espace, de lieu, de grandeur, d'égalité, etc. etc. Non-seulement il avait ces notions dans l'esprit, mais il avait leurs noms, et bien d'autres, dans la mémoire, ainsi que le disent les théologiens, ainsi que nous pouvons le conclure nous-mêmes, lorsque nous le voyons écouter et comprendre sans effort Dieu qui lui parle, s'exprimer lui-même en paroles si magnifiques à la vue de sa compagne, et nommer si pertinemment tous les animaux. Or, quelque activité intellectuelle qu'on lui suppose, ne paraît-il pas impossible qu'il ait trouvé, ordonné, appris cette multitude prodigieuse de mots en si peu d'instants? Sans doute, d'après l'explication que nous avons vue, quand il avait dans la mémoire le nom d'une qualité ou d'une aptitude, et qu'il remarquait dans les animaux cette aptitude et cette qualité, il lui était facile, à mesure qu'ils se présentaient, de leur appliquer le nom de cette qualité. Rien de plus naturel et de plus prompt; et encore toutefois lui fallut-il du temps pour cette opération. Mais s'il s'était agi pour lui de nommer ces qualités elles-mêmes, et toutes les qualités qu'il connaissait; s'il avait dû attacher un mot à chacune des innombrables idées dont se composait sa science, que l'on juge combien cette opération eût été plus difficile, et surtout plus longue. Car ici rien d'indiqué ni de nécessaire, chaque idée pouvant également être désignée par un mot comme par un autre. Et cependant tous les mots sont à trouver, à composer, à fixer et à retenir.

« Supposez donc Adam sortant des mains de son Créateur avec toute l'étendue des connaissances que nous avons dites, mais

(217) Nous trouvons dans saint Augustin un passage qui semblerait, au premier abord, supposer en lui la même opinion. Ayant entrepris, *De Ordine*, lib. II, d'expliquer l'origine rationnelle des arts et des sciences, il s'exprime ainsi au n° 35 : « Il est en nous un principe raisonnable, c'est-à-dire qui suit la raison, et fait ou adopte ce qui est conforme à la raison. Or, comme il était obligé naturellement de vivre en société avec ceux-là mêmes en qui se trouvait cette communauté de raison, et que l'homme ne pouvait former avec l'homme de société bien étroite sans un moyen de s'entretenir ensemble et de se communiquer leurs pensées, et pour ainsi dire leur âme, il s'aperçut qu'il était nécessaire de donner aux choses des noms, c'est-à-dire d'établir des sons avec une signification déterminée; afin que, ne pouvant réciproquement sentir leurs deux âmes, ils pussent du moins les mettre en communication par le moyen de leur sens extérieur. » Ensuite il montre comment ils ont inventé l'écriture; comment ils sont parvenus à distinguer les voyelles et les consonnes, à découvrir les règles de la grammaire et de la syntaxe, de la dialectique et de la rhétorique, de la musique et de l'histoire, etc. Mais le saint docteur, dans ce livre, ne parle point directement du premier homme; il parle en général de la nature humaine. Peut-être donc est-il permis de ne voir ici qu'un raisonnement *a priori*, un argument de raison pour démontrer que l'homme, avec le privilége de la raison et cet instinct de sociabilité qui le distingue, était capable d'inventer le langage et l'écriture. Ce qui ne prouverait aucunement que le premier homme n'ait pas reçu la parole d'une autre manière.

n'ayant aucun mot pour les désigner, aucune langue pour s'exprimer lui-même. Seulement il vient à s'apercevoir qu'il possède un organe vocal dont les sons, variables à l'infini, pourraient être destinés par lui à représenter autant de vérités. Mais quand il se mettrait à l'œuvre avec ardeur pour composer son vocabulaire, est-il croyable qu'il puisse en un seul jour, en une moitié de jour, se livrer à tant de remarques et d'observations, convenir avec lui-même de cette multitude de mots, et les graver dans sa mémoire? Ce n'est pas tout encore, et ceci n'était que la plus facile partie de sa tâche. Est-il croyable surtout qu'il ait pu, en aussi peu d'instants, combiner et coordonner tous ces mots, les assujettir à un vaste système de législation; prévoir tous leurs rapports éventuels et déterminer d'avance toutes les inflexions, les temps et les modes nécessaires pour exprimer toutes les nuances de la pensée; qu'il ait pu, en un mot, composer une syntaxe, une langue complète, et en avoir dès le premier jour l'usage facile, familier, comme il nous prouve qu'il l'avait en effet?

« Il serait absurde de prétendre que le premier homme ait inventé lui-même et composé sa langue. Aussi les théologiens et les interprètes sont-ils unanimes pour rejeter cette première hypothèse.

« C'est peut-être cette impossibilité de l'invention du langage par le premier homme qui a conduit les traditionalistes à prétendre que Dieu lui avait enseigné à parler en lui parlant lui-même, et qu'Adam avait appris sa langue comme tous les hommes apprennent la leur, par un enseignement extérieur. Et la nouvelle école ne fait aucune difficulté de dire, comme Eunomius, que *Dieu servit à nos premiers parents de maître d'école et de professeur de grammaire*.

« Il faut donc supposer, dans cette nouvelle hypothèse, que le premier homme est créé, est mis sur la terre avec un esprit orné des connaissances les plus variées et les plus étendues, il n'est plus permis d'en douter, mais sans avoir ni méthode ni même aucun mot pour les exprimer, pour les communiquer au dehors. Il est docte, mais il est muet, faute d'avoir appris à parler, faute d'avoir entendu une seule parole.

« Mais voici le moment solennel. Dieu lui parle et lui fait entendre les premiers mots.

« Il ne faut pas supposer ici que Dieu, par un miracle, attache à ces premiers mots, à cette première phrase, une vertu extraordinaire, capable de lui donner du premier coup l'intelligence de ces quelques mots, et l'intelligence de la langue dans laquelle ils sont prononcés; capable enfin de lui faire comprendre sur-le-champ le secret et tout le mécanisme de cette langue nouvelle. Nous répondrions d'abord, avec Suarez, « que pour expliquer ces faits primitifs, on ne doit point recourir au miracle, sans y être obligé par une nécessité évidente et sans être appuyé sur quelque autorité irrécusable. » Ensuite, si les traditionalistes prétendaient que Dieu, par une opération extra-naturelle et miraculeuse, a donné à l'homme, avec la première parole articulée, le secret d'une langue complète, et la science de sa grammaire, ils seraient forcés d'admettre qu'il a pu également lui faire ce même don avant toute parole et sans aucune parole articulée. C'est le même miracle d'un côté comme de l'autre; seulement il n'y a pour celui des traditionalistes ni aucune des raisons ni aucune des autorités qu'on peut invoquer pour l'autre. D'ailleurs, que leur servirait cette thèse, puisque leur système est de soutenir que l'homme aujourd'hui apprend à penser et à parler comme le premier homme et par le même moyen extérieur? Ils doivent donc supposer, et ils supposent en effet que Dieu parle à Adam sans attacher à la parole d'autre efficacité et d'autre vertu que la vertu, que l'efficacité naturelle d'un enseignement oral.

« Eh bien donc, dans cette hypothèse, admise et professée par eux, d'un enseignement naturel, Dieu parle à Adam pour la première fois. Assurément, celui-ci est assez intelligent pour remarquer qu'il entend quelque chose. Mais ces mots, ou plutôt ce bruit et ces sons qui frappent son oreille, que sont-ils, et dans quel but sont-ils proférés? Quelle signification ont-ils? Ont-ils même une signification?

« Admettons qu'après avoir cherché, considéré, il parvient à comprendre que par les sons qu'il entend proférer, on veut lui dire quelque chose. Mais quelle est cette chose? et comment connaîtra-t-il à l'instant le sens des premiers mots? Le voilà en présence de Dieu, comme un élève en présence de son maître. Mais si un élève, instruit d'ailleurs et intelligent, ignorait absolument toutes les langues que son maître peut employer pour communiquer avec lui, croit-on que celui-ci pût lui faire comprendre immédiatement la première phrase, s'il lui parlait de choses passées ou absentes, ou de vérités inaccessibles aux sens? Ne serait-il pas obligé de s'aider du geste et du regard, de partir de choses présentes et sensibles, pour de là porter sa pensée à une idée au-dessus des sens, et après qu'il l'aura aperçue, lui apprendre à y attacher le mot qu'il veut lui enseigner?

« Ces conditions sont-elles de tout enseignement naturel, et, proportions gardées, d'un enseignement naturel donné par Dieu même; car elles sont fondées sur la nature de l'esprit humain qui doit recevoir cet enseignement. Supposez, dans l'hypothèse traditionaliste, que Dieu parlant à Adam lui énonce du premier coup une vérité intellectuelle, morale ou religieuse. Sans doute il a dans l'esprit assez d'idées et de notions diverses, il connaît les vérités de tout genre; mais à laquelle, entre toutes, dans l'intention de celui qui lui parle, doit correspondre le mot, le son qu'il entend? Voilà ce qu'il lui est impossible de comprendre au premier instant.

« Nous ne le nions pas : quand il s'agit d'un enseignement oral donné par Dieu même à un élève aussi habile, à un esprit aussi orné, nous ne doutons pas que le maître n'arrive, en peu de temps, à se faire com-

prendre de son élève. Mais nous disons qu'il faut nécessairement du temps. Moins d'années sans doute seront nécessaires qu'il n'en faut à des parents pour se faire parfaitement comprendre de leur enfant; mais enfin c'est une instruction qui ne peut s'accomplir en un jour ; et si Dieu peut la donner complète, l'esprit de l'homme est naturellement incapable de la recevoir instantanément.

« Mais Adam, parvenu à comprendre les premiers enseignements de son créateur, n'en est qu'au commencement de sa tâche.

« Une fois initié à ce genre de communication si nouveau pour lui, continuera-t-il à être instruit par son Maître divin, à apprendre de sa bouche, sinon tous les mots de la langue primitive, du moins tous les secrets de cette langue et l'art difficile de parler? Ou bien, ayant seulement la clef de ce mécanisme de la grammaire et de la syntaxe, sera-t-il laissé à lui-même, comme le supposent les traditionalistes, pour acquérir le reste par son travail, et compléter sa langue? Dans les deux cas, ne semble-t-il pas impossible qu'en si peu de temps, qu'en quelques heures, il apprenne, l'un après l'autre, tous les mots si nombreux du nouvel idiome, qu'il les classe dans sa mémoire et les y fixe pour les avoir toujours à sa disposition ; qu'il pénètre ce mécanisme compliqué du langage, se l'approprie et se le rende familier ; qu'il parvienne enfin à s'énoncer sur toute espèce de matières, prestement, pertinemment, comme nous voyons qu'il sait le faire dès le premier jour de son existence?

« Oui, nous croyons purement illusoire cette prétendue découverte de l'école traditionaliste, que le premier homme apprit sa langue par un enseignement extérieur de Dieu. Aussi n'avons-nous trouvé cette prétention dans aucun théologien, dans aucun savant, dans aucun penseur, sinon peut-être dans cet assez triste penseur, Eunomius, dont la théorie ne nous est connue que par la réfutation qu'en a faite le saint évêque de Nysse. Mais, ceci achèvera la démonstration, tous les théologiens, tous les savants et tous les interprètes qui ont examiné la question sont unanimes, croyons-nous, à embrasser une explication contraire à l'explication traditionaliste ; car tous, en expliquant la Genèse, ont conclu de ce qui est rapporté dans le premier jour de la vie humaine, qu'Adam savait parler en naissant.

« Non pas, disent-ils, que l'homme parle naturellement une langue plutôt qu'une autre, ni même qu'il sache en parler aucune de lui-même, sans étude et sans application. L'homme n'est point comme les oiseaux, dont chaque espèce redit instinctivement depuis l'origine le même chant et les mêmes modulations ; il n'est aucune langue qui soit dictée, qui soit imposée à l'homme par sa nature. Mais, d'après les théologiens dont nous parlons, dans la position exceptionnelle où il plaçait le premier homme, Dieu se devait de lui faire un don extra-naturel. Le créant dans la plénitude des facultés du corps et de l'esprit, il a dû y joindre la pleine faculté de parler : l'un n'est ni moins nécessaire, ni plus surprenant que l'autre. Adam n'eût pas été homme complet, homme parfait, s'il était arrivé au monde privé de la parole. Il est sorti des mains du Créateur, il faut bien le reconnaître, pensant et voulant ; il est né, si on peut le dire, agissant et se mouvant, ou immédiatement capable d'agir et de se mouvoir ; il a dû se trouver également capable de parler et d'entendre, capable de converser sur l'objet de ses connaissances. La force de son corps était celle d'un homme qui aurait grandi depuis le berceau jusqu'à l'âge viril ; il possédait toutes les sciences, comme s'il les avait toutes acquises par une étude de trente ans ; il dut savoir parler sa langue, comme un homme qui l'aurait apprise depuis son enfance.

« *On voit clairement par l'histoire de la création*, dit un savant théologien du XVIIe siècle (Frassen, docteur en Sorbonne, définiteur des Cordeliers), *que nos premiers parents ont reçu de Dieu, au moment même de leur création, non-seulement la raison, mais aussi le langage et la parole, puisqu'ils furent créés parfaits pour le corps et pour l'âme, ornés de toutes les qualités de l'un comme de l'autre, et dans la maturité de l'âge, afin qu'ils pussent être l'un pour l'autre un appui et une compagnie agréable. Ce qu'on ne pourrait assurément pas dire, si le Créateur ne leur eût pas donné dès le commencement, avec la raison, le langage et l'usage de la parole, pour se communiquer mutuellement leurs pensées et leurs sentiments. Voilà pourquoi, lorsque la Genèse dit du premier homme :* Factus est in animam viventem, *la paraphrase chaldaïque sur le Pentateuque et la paraphrase sur les prophètes traduisent ainsi* : Factus est in animam loquentem (*Cornel. à Lapide et D. Calmet font la même remarque*), *pour donner à entendre que Dieu, qui avait enrichi l'âme de nos premiers parents des connaissances les plus variées, leur avait aussi, dès le commencement, infus l'usage de la parole, sans laquelle tant de richesses n'auraient servi presque à rien. Le R. Salomon ajoute : les bêtes aussi sont appelées* âmes vivantes ; *mais l'âme de l'homme est vivante d'une manière particulière, parce que, outre la vie, Dieu lui ajouta la science ou la raison et le langage... Loin donc de nous la pensée téméraire, pour ne pas dire impie et hérétique, de certains novateurs, qui, au mépris de l'Ecriture sainte et en opposition avec le sentiment universel des chrétiens, ne craignent pas d'avancer que Dieu ne donna d'abord à nos premiers parents que la raison, et non le langage et l'usage de la parole ; qu'ils commencèrent par produire des sons inarticulés et confus, jusqu'à ce que peu à peu, apprenant à combiner des mots, à échanger des signes entre eux, ils parvinrent à se communiquer leurs pensées.* (*Disq. bibl. de Origine ling.* § 1.)

« Le grave auteur de la Bible vengée trouve également dans le même passage de la Genèse, que dès ce moment l'homme fut non-seulement vivant et animé, mais encore « doué du mouvement et de la parole. »

« *Tous les hommes*, dit D. Calmet (Dissert. sur la première langue), *ont été créés de Dieu dans la personne d'Adam et d'Eve; et ces deux personnes commencèrent à parler, à raisonner, à imposer les noms aux choses, aussitôt après leur création. Ils furent formés sages, parlant et raisonnant, comme dans un âge parfait... Il s'agit donc de chercher, entre les langues connues, quelle est celle qui fut donnée à Adam par infusion.*

« Un autre savant Bénédictin avait déjà dit, dans une dissertation sur cette question même : *Si le premier homme ne reçut pas dans sa création l'usage de la parole, s'il ne posséda pas dès lors sa langue, et s'il fut obligé de l'acquérir avec du temps et du travail, comment se fait-il qu'aussitôt après sa création il donna un nom à chacun des animaux? Comment se fait-il qu'il se soit immédiatement entretenu avec Dieu et qu'il ait conversé familièrement avec son épouse? Il faut donc conclure que le premier homme fut créé avec la connaissance d'une langue, et qu'il sut en naissant l'employer avec facilité.* » (*Dissertationes in S. Script.*, D. Math. Petitdidier.) *Voy.* le note VIII, à la fin du volume.

§ XIX. — *De l'invention humaine du langage d'après Condillac. — Réfutation par M. de Bonald.*

Aujourd'hui que la question du rôle du langage et de son origine a été approfondie, rien n'est plus curieux que de voir l'impuissance où sont réduits les partisans de l'invention humaine. Nous remonterons jusqu'au XVIIIe siècle, représenté par Condillac.

« Pour juger des analyses qui se sont faites à la naissance des langues, dit Condillac, il faudrait s'assurer de l'ordre dans lequel les choses ont eté nommées. On ne peut former à cet égard que des conjectures, encore seraient-elles d'autant plus incertaines, qu'on entrerait dans de plus grands détails. Cette organisation, quoique la même pour le fond, est susceptible, suivant les climats, de bien des variétés, et que les besoins varient également; il n'est pas douteux que les hommes, jetés par la nature dans des circonstances différentes, ne se soient engagés dans des routes qui s'écartent les unes des autres.

« Cependant toutes ces routes partent d'un même point, c'est-à-dire, de ce qu'il y a de commun dans l'organisation et dans les besoins. Il s'agit donc d'observer les hommes dans les premiers pas qu'ils ont faits. Bornons-nous à découvrir comment ils ont commencé, et nos conjectures en auront plus de vraisemblance.

« Dans toutes les langues, les accents communs aux deux *langages* (218) ont sans doute été les premiers noms. C'est la nature qui les donne, et ils suffisent pour indiquer nos besoins, nos craintes, nos désirs, tous nos sentiments. Susceptibles de différents mouvements et de différentes inflexions, ils semblent se moduler sur toutes les cordes sensibles de notre âme, et leur expression varie comme nos besoins.

« Les hommes n'avaient donc qu'à remarquer ces accents, pour démêler les sentiments qu'ils éprouvaient, et pour distinguer dans ces sentiments jusqu'à des nuances. Dans la nécessité de se demander et de se donner des secours, ils firent une étude de ce *langage*. Ils apprirent donc à s'en servir avec plus d'art; et les accents, qui n'étaient d'abord pour eux que des signes naturels, devinrent insensiblement des signes artificiels qu'ils modifièrent avec différentes articulations. Voilà vraisemblablement pourquoi la prosodie a été dans plusieurs langues une espèce de chant.

« Lorsque les hommes s'étudiaient à observer leurs sensations, ils ne pouvaient pas ne pas remarquer qu'elles leur arrivaient par des organes qui ne se ressemblent pas, et que, par cette raison, ils distinguaient facilement. Il ne s'agissait donc plus que de convenir des noms qu'on donnerait à ces organes.

« Si ces noms avaient été pris arbitrairement et comme au hasard, ils n'auraient été entendus que de celui qui les aurait choisis. Cependant, pour passer en usage, il fallait qu'ils fussent également entendus de tous ceux qui vivaient ensemble. Or il est évident qu'il n'y a que des circonstances communes à tous, qui aient pu déterminer à choisir certains mots plutôt que d'autres. Ce sont donc proprement les circonstances qui ont nommé les organes des sons. Mais quelles sont ces circonstances? je réponds qu'elles ont été différentes suivant les lieux. C'est pourquoi je crois inutile de chercher à les deviner.

« Si les hommes, lorsqu'ils observaient leurs sensations, ont été conduits à observer les organes qui les transmettaient à l'âme, ils ont été également conduits à observer les objets qui les faisaient naître en eux, en agissant sur les organes mêmes. Ils ont donc observé les objets sensibles, et ils ont distingué par des noms, suivant qu'ils ont eu besoin de se rendre raison de leurs plaisirs, de leurs peines, de leurs douleurs, de leurs craintes, de leurs désirs, etc.; ces noms ont été imitatifs toutes les fois que les choses ont pu être représentées par des sons.

« Les langues auront été longtemps bien bornées, parce que plus elles l'étaient, moins elles fournissaient de moyens pour faire de nouvelles analyses; et cependant il fallait, pour les enrichir, analyser encore. D'ailleurs les hommes, accoutumés au *langage d'action* qui leur suffisait presque toujours, n'auront imaginé de faire des mots qu'autant qu'ils y auront été forcés pour se faire entendre plus facilement. Or ils n'y auront été forcés que bien lentement; car ne remarquant les choses que parce qu'elles avaient quelques rapports à leurs besoins, ils en auront remarqué d'autant moins que leurs be-

(218) Emission de sons au moyen des voyelles seules ou au moyen des voyelles et des consonnes.

soins étaient en petit nombre. Ce qu'ils ne remarquaient pas n'existait pas pour eux, et n'aura pas été nommé.

« On peut donc supposer que les langues, dans l'origine, n'étaient qu'un supplément au *langage d'action*, et qu'elles n'offraient qu'une collection de mots semblables à ceux-ci, *arbre*, *fruit*, *loup*, *toucher*, *manger*, *fuir*, et qu'on n'aura pu faire que des phrases semblables à *fruit manger*, *loup fuir*, *arbre voir*. Ces mots réveillaient assez distinctement les sentiments que les besoins font naître; et ils ne retraçaient au contraire des objets qu'une idée confuse, où l'on démêlait seulement s'il faut les fuir ou les rechercher. Cette analyse était donc bien imparfaite. Les mots, en petit nombre, ne désignaient encore que des idées principales; et la pensée n'achevait de s'exprimer qu'autant que le *langage d'action*, qui les accompagnait, offrait les idées accessoires. Cependant il n'est pas difficile de comprendre comment les langues auront fait de nouveaux progrès.

« Si les hommes avaient déjà donné des noms aux sentiments de l'âme, aux organes de la sensation et à quelques objets sensibles, c'est que le *langage d'action* avait suffisamment décomposé la pensée, pour faire remarquer successivement toutes ces choses. Il est certain que si on ne les avait pas démêlées l'une après l'autre, on n'aurait pas pu se faire séparément des idées de chacune; et si on ne les avait pas remarquées chacune séparément, on n'aurait pas pu les nommer. Mais comme ces idées ne sont pas les seules que le *langage d'action* a dû distinguer, on conçoit comment il aura été possible de donner encore des noms à plusieurs autres.

« Or il est évident que chaque homme, en disant, par exemple, *fruit manger*, pouvait montrer par le *langage d'action* s'il parlait de lui ou de celui à qui il adressait la parole, ou de tout autre; il n'est pas moins évident qu'alors les gestes étaient l'équivalent de ces mots, *moi*, *vous*, *il*; il avait donc une idée distincte de ce que nous appelons la première, la seconde et la troisième personne; et celui qui comprenait sa pensée se faisait de ces personnes les mêmes idées que lui. Pourquoi donc n'auraient-ils pas pu s'accorder tôt ou tard, l'un et l'autre, à exprimer ces idées par quelques sons articulés?

« Ces hommes pouvaient encore faire connaître par des gestes si un animal était grand ou petit, fort ou faible, doux ou méchant, etc.; mais dès qu'une fois ils avaient démêlé ces idées, ils avaient fait le plus difficile. Il ne leur restait plus qu'à sentir qu'il serait commode de les désigner par des sons. On fit donc des adjectifs, c'est-à-dire, des noms qui signifiaient les qualités des choses, comme on avait fait des substantifs, c'est-à-dire, des noms qui indiquaient les choses mêmes.

« On pouvait, avec la même facilité, après avoir montré deux lieux différents, marquer par un geste celui d'où on venait, et par un autre celui où l'on allait. Voilà donc deux gestes, l'un équivalent à la préposition *de*, et l'autre à la préposition *à*. D'autres gestes pouvaient également équivaloir à *sur*, *sous*, *avant*, *après*, etc. Or, dès qu'on a eu démêlé ces rapports dans la pensée décomposée par le *langage d'action*, on trouvait d'autant moins de difficultés à leur donner des noms, qu'on avait déjà nommé beaucoup d'autres idées.

« Nous verrons dans la suite qu'il ne faut que quatre espèces de mots pour exprimer toutes nos pensées: des substantifs, des adjectifs, des prépositions, et un seul verbe, tel que le verbe *être*. Il ne reste donc plus qu'à découvrir comment les hommes auront pu avoir un pareil verbe, et prononcer enfin des propositions.

« Il paraît d'abord bien difficile d'imaginer comment les hommes ont donné des noms aux opérations de l'entendement. En effet, ils ne pouvaient pas les démontrer avec des gestes, comme ils avaient montré les objets sensibles; et il n'en était pas de ces opérations comme des sentiments de l'âme, dont les noms se trouvent faits dans les accents de la nature. Cependant, si nous considérons que, dans toutes les langues, les noms des opérations de l'entendement sont des expressions figurées, qui, telles qu'*attention*, *réflexion*, *imagination*, *pensée*, offrent des images sensibles, nous jugerons que les hommes ne sont parvenus à donner des noms aux opérations de l'entendement, que parce qu'ils en avaient donné à des idées sensibles qui pouvaient représenter ces opérations mêmes.

« Nous pouvons considérer les organes de la sensation dans deux états différents. Ou ils reçoivent indifféremment toutes les impressions que les objets font sur eux, ou ils agissent pour recevoir une impression plutôt qu'une autre. *Voir* et *regarder*, par exemple, expriment ces deux états. Car pour voir, l'œil n'agit pas, il suffit qu'il reçoive les impressions qui se font sur lui. Au contraire, lorsqu'il regarde, il agit, puisqu'il se dirige plus particulièrement sur un objet. C'est cette action qui le lui fait remarquer parmi plusieurs autres qu'il continue de voir.

« *Entendre* et *écouter* expriment également ces deux états par rapport à l'ouïe. On entend tout ce qui frappe l'oreille, et l'organe n'a qu'à se laisser aller à toutes les impressions qu'il reçoit. On n'écoute, au contraire, que ce qu'on veut entendre par préférence; et l'organe agit pour le fermer, en quelque sorte, à tout bruit qui pourrait nous distraire. On peut faire la même observation sur tous les sens.

« Or, supposons qu'on ait choisi le mot *attention* pour exprimer l'action de l'œil lorsqu'il regarde; ce mot, joint au mot *oreille*, aura paru fort commode pour exprimer l'action de l'ouïe lorsqu'on écoute. On aura continué de l'employer de la sorte: on se sera fait une habitude de le joindre au nom de chaque organe; et par conséquent, il aura signifié ce que fait chaque sens, lorsqu'il agit.

pour être attentif à une impression, et pour se distraire de toute autre.

« *Attention œil*, il faut me permettre ce *langage*, aura donc signifié ce que nous faisons lorsque nous donnons notre attention à une des choses que nous voyons ; *attention oreille*, aura signifié ce que nous faisons lorsque nous donnons notre attention à une des choses que nous entendons, etc.

« Or, dès qu'une fois le mot *attention* est propre à exprimer l'action de chaque organe, au moment que nous sommes attentifs par la vue, par l'ouïe, par le toucher, etc., nous n'aurons qu'à l'employer tout seul, et alors il exprimera cette action seule. L'idée qu'il réveillera ne sera donc plus ni l'action de la vue, ni celle de l'ouïe, ni celle du toucher : ce sera cette action, considérée en faisant abstraction de tout organe. Nous ne penserons pas même aux organes, et par conséquent le mot attention signifiera seulement l'action en général par laquelle nous sommes attentifs. Or cette action, ainsi considérée, est une opération de l'entendement. Voilà donc une opération de l'entendement qui a un nom.

« Vous pouvez vous convaincre par vous-même que c'est ainsi que les hommes sont parvenus à nommer cette opération. En effet, si toutes les fois qu'on a prononcé devant vous le mot *attention*, on ne l'avait employé que pour désigner une opération de l'entendement, vous n'y auriez jamais rien compris. Mais parce que vous avez remarqué que, lorsqu'on le prononçait, on regardait ou on écoutait, vous avez jugé que donner son attention, c'était regarder ou écouter ; et en conséquence vous avez bientôt pensé que, sans regarder et sans écouter, vous donniez votre attention lorsque vous vous occupiez par préférence d'une idée qui s'offrait à votre esprit. Vous voyez donc que le mot *attention* n'est devenu pour vous le nom d'une opération de l'entendement, qu'après avoir été le nom de l'action de l'œil qui regarde ou de l'oreille qui écoute.

« Cette opération ayant été nommée, il est aisé de comprendre comment toutes les autres peuvent l'être, puisque comparer, juger, réfléchir, raisonner, ne sont que différentes manières de conduire notre attention. Passons au verbe *être*, et observons les hommes au moment qu'ils vont prononcer la proposition : *je suis*.

« Comme j'ai supposé que le mot *attention* a été donné à l'action des organes, lorsque nous sommes attentifs par la vue, par l'ouïe, par le toucher, je suppose que le mot *être* a été choisi pour exprimer l'état où se trouve chaque organe, lorsque, sans action de sa part, il reçoit les impressions que les objets font sur lui. Dans cette supposition, il est évident qu'*être*, joint à *œil*, aura signifié *voir*, et que, joint à *oreille*, il aura signifié *entendre*. Ce mot sera donc devenu un nom commun à toutes les impressions; et, en même temps qu'il aura exprimé ce qui paraît se passer dans les organes, il aura exprimé ce qui se passe en effet dans l'âme. Qu'alors on fasse abstraction des organes, ce mot, prononcé tout seul, deviendra synonyme de ce que nous appelons *avoir des sensations*, *sentir*, *exister*. Or voilà précisément ce que signifie le verbe *être*. Réfléchissez sur vous-même, et vous verrez que c'est ainsi que vous êtes parvenu à saisir la signification de ce mot.

« Ce verbe ayant été trouvé, chaque homme a pu prononcer des propositions équivalentes à celle-ci : *je suis*, ou même équivalentes à beaucoup d'autres, telles que, *je vois*, *j'entends*, *je donne mon attention*, *je juge*. Il ne fallait pour cela que joindre le nom de la première personne aux mots qui signifiaient l'action de voir, d'entendre, de donner son attention, de juger.

« Quand une fois un homme a fait la proposition *je suis*, en parlant de lui-même, il la peut faire en parlant de tout autre, et il peut la répéter à l'occasion de tout ce qu'il observe. Après avoir dit, *je suis*, il dira donc, *il est*, *ils sont*, et il prononcera l'existence de tous les objets qui viendront à sa connaissance. Il prononcera également d'autre qualité : car qui l'empêchera de dire, *il est grand*, *il est petit*, s'il a déjà imaginé des noms adjectifs?

« Au reste, je ne prétends pas que les hommes, au moment qu'ils commençaient à prononcer des propositions, fussent déjà en état de démêler toutes les idées qu'elles renfermaient, ce serait leur supposer bien gratuitement une sagacité que nos philosophes mêmes n'ont pas toujours. La proposition *je suis*, par exemple, comprend, d'un côté, toutes les impressions et toutes les actions dont un corps vivant et organisé est capable ; et, de l'autre, toutes les sensations et toutes les opérations qui appartiennent à l'âme, et qui n'appartiennent qu'à elle : car je ne suis ou n'existe qu'autant que tout cela, ou une partie de tout cela est en moi. Cependant la plupart de ceux qui font cette proposition sont bien éloignés de démêler toutes ces choses, et ils ne les voient que d'une manière confuse, parce qu'ils sont incapables de faire l'analyse des mots dont ils se servent : mais enfin cette proposition a toujours la même signification, soit qu'on en fasse l'analyse, ou qu'on ne la fasse pas ; et, d'une bouche à l'autre, elle ne diffère que parce qu'elle offre aux uns des idées distinctes, tandis qu'aux autres elle n'offre qu'une masse confuse d'idées.

« Sans doute, dans l'origine des langues, cette proposition n'offrait aussi qu'une masse confuse, dans laquelle on distinguait peu d'idées, et il a fallu bien des observations avant que les hommes qui la prononçaient pussent comprendre eux-mêmes tout ce qu'ils disaient. Ils parlaient comme nous parlons souvent, et nous leur ressemblons plus qu'on ne pense.

« Il faut encore remarquer qu'on a été longtemps avant de pouvoir exprimer dans des propositions toutes les vues de l'esprit, et que, par conséquent, les langues n'ont pu se perfectionner que bien lentement. Il fallait créer des mots pour les idées accessoires comme pour les idées principales; il fallait

apprendre à les employer d'une manière propre à développer une pensée, et à la montrer successivement dans tous ses détails. Il fallait donc déterminer l'ordre qu'ils devaient suivre dans le discours, et convenir des variations qu'on leur ferait prendre pour en marquer plus sensiblement les rapports. Tout cela demandait beaucoup d'observations, et des analyses bien faites. J'ai fait voir comment on a commencé, c'est tout ce que je me proposais. Si on pouvait observer une langue dans ses progrès successifs, on verrait des règles s'établir peu à peu. Cela est impossible. »

Condillac développe ailleurs ses idées sur l'analyse de la pensée, au moyen du langage. Au milieu des nombreuses erreurs que chacun pourra relever, on remarque d'excellents aperçus que les progrès de la saine philosophie ont depuis fécondés. —

Condillac traite ailleurs de l'origine et des progrès du langage.

Il suppose que quelque temps après le déluge deux enfants de l'un et de l'autre sexe aient été égarés dans les déserts avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe, et il examine comment cette nation naissante s'est fait une langue. « . . . . . A juger seulement par la nature des choses (dit Warburthon, p. 48, *Essai sur les hiérogl.*) et indépendamment de la révélation, qui est un guide plus sûr, l'on serait porté à admettre l'opinion de Diodore de Sicile et de Vitruve, que les premiers hommes ont vécu pendant un temps dans les cavernes et les forêts, à la manière des bêtes, n'articulant que des sons confus et indéterminés; jusqu'à ce que, s'étant associés pour se secourir mutuellement, ils soient arrivés par degrés à en former de distincts, par le moyen de signes ou de marques arbitraires convenus entre eux, afin que celui qui parlait pût exprimer les idées qu'il avait besoin de communiquer aux autres. C'est ce qui a donné lieu aux différentes langues; car tout le monde convient que le langage n'est point inné.

« Cette origine du langage est si naturelle qu'un Père de l'Eglise (Greg. Nyss.) et Richard Simon, prêtre de l'Oratoire, ont travaillé l'un et l'autre à l'établir : mais ils auraient pu être mieux informés; car rien n'est plus évident par l'Ecriture sainte, que le langage a eu une origine différente. Elle nous apprend que Dieu enseigna la religion au premier homme, ce qui ne permet pas de douter qu'il ne lui ait en même temps enseigné à parler (en effet la connaissance de la religion suppose beaucoup d'idées, et un grand exercice des opérations de l'âme, ce qui n'a pu avoir lieu que par le secours des signes; je l'ai démontré dans la première partie de cet ouvrage)... Quoique, ajoute plus bas Warburthon, Dieu ait enseigné le langage aux hommes, cependant il ne serait pas raisonnable de supposer que ce langage se soit étendu au delà des nécessités alors actuelles de l'homme, et qu'il n'ait pas eu par lui-même la capacité de le perfectionner et de l'enrichir. Ainsi le premier langage a nécessairement été stérile et borné. » Tout cela paraît fort exact à l'abbé de Condillac. Si je suppose, dit-il, deux enfants dans la nécessité d'imaginer jusqu'aux premiers signes du langage, c'est parce que j'ai cru qu'il ne suffisait pas pour un philosophe de dire qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, mais qu'il était de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu se faire par des moyens naturels.

1. L'auteur considère ensuite dans leur origine le langage d'action et celui des sons articulés. Tant que les enfants dont je viens de parler, dit-il, ont vécu séparément, l'exercice des opérations de leur âme a été borné à celui de la perception et de la conscience, qui ne cesse point quand on est éveillé; à celui de l'attention, qui avait lieu toutes les fois que quelques perceptions les affectaient d'une manière plus particulière; à celui de la réminiscence, quand des circonstances qui les avaient frappés se représentaient à eux, avant que les liaisons qu'elles avaient formées eussent été détruites; et à un exercice fort peu étendu de l'imagination. La perception d'un besoin se liait, par exemple, avec celle d'un objet qui avait servi à le soulager. Mais ces sortes de liaisons formées par hasard, et n'étant pas entretenues par la réflexion, ne subsistaient pas longtemps. Un jour le sentiment de la faim rappelait à ces enfants un arbre chargé de fruit, qu'ils avaient vu la veille : le lendemain cet arbre était oublié, et le même sentiment leur rappelait un autre objet. Ainsi l'exercice de l'imagination n'était point à leur pouvoir, il n'était que l'effet des circonstances où ils se trouvaient (219).

2. Quand ils vécurent ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression était encore plus sensible. Par exemple, celui qui souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir, il agitait sa tête, ses bras et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet, et sentant passer dans son âme des sentiments dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce misérable. Dès ce moment il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression autant qu'il est en son pouvoir. Ainsi par le seul instinct ces hommes se demandaient et se prêtaient des secours. Je dis *par le seul instinct;* car la réflexion n'y pouvait encore avoir part. L'un ne disait pas : *il faut m'agiter de telle manière,*

(219) Ce que j'avance ici sur les opérations de l'âme de ces enfants ne saurait être douteux, après ce qui a été prouvé ci-dessus.

pour lui faire connaître ce qui m'est nécessaire, et pour l'engager à me secourir; ni l'autre : *je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, je vais lui en donner la jouissance :* mais tous deux agissaient en conséquence du besoin qui les pressait davantage.

3. Cependant les mêmes circonstances ne purent se répéter souvent, qu'ils ne s'accoutumassent enfin à attacher aux cris des passions et aux différentes actions du corps des perceptions qui y étaient exprimées d'une manière si sensible. Plus ils se familiarisèrent avec ces signes, plus ils furent en état de se les rappeler à leur gré. Leur mémoire commença à avoir quelque exercice, ils purent disposer eux-mêmes de leur imagination, et ils parvinrent insensiblement à faire avec réflexion ce qu'ils n'avaient fait que par instinct (220). D'abord tous deux se firent une habitude de connaître à ces signes les sentiments que l'autre éprouvait dans le moment; ensuite ils s'en servirent pour se communiquer les sentiments qu'ils avaient éprouvés. Celui, par exemple, qui voyait un lieu où il avait été effrayé, imitait les cris et les mouvements qui étaient les signes de la frayeur, pour avertir l'autre de ne pas s'exposer au danger qu'il avait couru.

4. L'usage de ces signes étendit peu à peu l'exercice des opérations de l'âme, et à leur tour celles-ci, ayant plus d'exercice, perfectionnèrent les signes, et en rendirent l'usage plus familier. Notre expérience prouve que ces deux choses s'aident mutuellement. Avant qu'on eût trouvé les signes algébriques, les opérations de l'âme avaient assez d'exercice pour en amener l'invention : mais ce n'est que depuis l'usage de ces signes qu'elles en ont eu assez pour porter les mathématiques au point de perfection où nous les voyons.

5. Par ce détail on voit comment les cris des passions contribuèrent au développement des opérations de l'âme, en occasionnant naturellement le langage d'action : langage qui dans ses commencements, pour être proportionné au peu d'intelligence de ce couple, ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et en agitations violentes.

6. Cependant ces hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle, pour se faire un nouveau langage. Ils articulèrent de nouveaux sons, et en les répétant plusieurs fois, et les accompagnant de quelque geste qui indiquait les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses. Les premiers progrès de ce langage furent néanmoins très-lents. L'organe de la parole était si inflexible qu'il ne pouvait facilement articuler que peu de sons fort simples. Les obstacles pour en prononcer d'autres, empêchaient même de soupçonner que la voix fût propre à se varier au delà du petit nombre de mots qu'on avait imaginé.

7. Ce couple eut un enfant, qui, pressé par des besoins qu'il ne pouvait faire connaître que difficilement, agita toutes les parties de son corps. Sa langue fort flexible se replia d'une manière extraordinaire, et prononça un mot tout nouveau. Le besoin continuant donna encore lieu aux mêmes efforts; cet enfant agita sa langue comme la première fois, et articula encore le même son. Les parents surpris, ayant enfin deviné ce qu'il voulait, essayèrent, en le lui donnant, de répéter le même mot. La peine qu'ils eurent à le prononcer fit voir qu'ils n'auraient pas été d'eux-mêmes capables de l'inventer.

Par un semblable moyen ce nouveau langage ne s'enrichit pas beaucoup. Faute d'exercice l'organe de la voix perdit bientôt dans l'enfant toute sa flexibilité. Ses parents lui apprirent à faire connaître ses pensées par des actions, manière de s'exprimer dont les images sensibles étaient bien plus à sa portée que des sons articulés. On ne put attendre que du hasard la naissance de quelque nouveau mot; et pour en augmenter, par une voie aussi lente, considérablement le nombre, il fallut sans doute plusieurs générations. Le langage d'action, alors si naturel, était un grand obstacle à surmonter. Pouvait-on l'abandonner pour un autre dont on ne prévoyait pas encore les avantages, et dont la difficulté se faisait si bien sentir ?

8. A mesure que le langage des sons articulés devint plus abondant, il fut plus propre à exercer de bonne heure l'organe de la voix, et à lui conserver sa première flexibilité. Il parut alors aussi commode que le langage d'action : on se servit également de l'un et de l'autre : enfin l'usage des sons articulés devint si facile, qu'il prévalut.

9. Il y a donc eu un temps où la conversation était soutenue par un discours entremêlé de mots et d'actions. « L'usage et la coutume, ainsi qu'il est arrivé dans la plupart des autres choses de la vie, changèrent ensuite en ornement ce qui était dû à la nécessité; mais la pratique subsista encore longtemps après que la nécessité eut cessé; singulièrement parmi les Orientaux, dont le caractère s'accommodait naturellement d'une forme de conversation qui exerçait si bien leur vivacité par le mouvement, et la contentait si fort par une représentation perpétuelle d'images sensibles.

« L'Ecriture sainte nous fournit des exemples sans nombre de cette sorte de conversation. En voici quelques-uns. Quand le faux prophète agite ses cornes de fer, pour marquer la déroute entière des Syriens; quand Jérémie, par l'ordre de Dieu, cache sa ceinture de lin dans le trou d'une pierre près de l'Euphrate; quand il brise un vaisseau de terre à la vue du peuple; quand il met à son cou des liens et des jougs, et quand il jette un livre dans l'Euphrate; quand Ezéchiel dessine, par l'ordre de Dieu, le siége de Jérusalem sur de la brique : quand il pèse dans une balance les cheveux de sa tête et le poil de sa barbe : quand il emporte les meubles de sa maison, et quand il joint ensemble deux bâ-

(220) Cela répond à la difficulté que je me suis faite dans la première partie de cet ouvrage.

tons, pour Juda et pour Israël; par ces actions les prophètes instruisaient le peuple de la volonté du Seigneur, et conversaient en signes. » (*Essai sur les hiérogl.* § 8 et 9.)

Quelques personnes, pour n'avoir pas su que le langage d'action était chez les Juifs une manière commune et familière de converser, ont osé traiter d'absurdes et de fanatiques ces actions des prophètes. Warburthon détruit parfaitement cette accusation. « L'absurdité d'une action, dit-il, consiste en ce qu'elle est bizarre, et ne signifie rien. Or l'usage et la coutume rendaient sages et sensées celles des prophètes. A l'égard du fanatisme d'une action, il est indiqué par ce tour d'esprit qui fait qu'un homme trouve du plaisir à faire des choses qui ne sont pas d'usage, et à se servir d'un langage extraordinaire. Mais un pareil fanatisme ne peut plus être attribué aux prophètes, quand il est clair que leurs actions étaient des actions ordinaires, et que leurs discours étaient conformes à l'idiome de leur pays. (*Ibid.* § 9.)

« Ce n'est pas seulement dans l'histoire sainte que nous rencontrons des exemples de discours exprimés par des actions. L'antiquité profane en est pleine..... Les premiers oracles se rendaient de cette manière, comme nous l'apprenons d'un ancien dire d'Héraclite : *que le roi dont l'oracle est à Delphes, ne parle ni ne se tait; mais s'exprime par signes.* Preuve certaine que c'était anciennement une façon ordinaire de se faire entendre, que de substituer des actions aux paroles. » (*Ibid.* § *10.*)

10. Il paraît que ce langage fut surtout conservé pour instruire le peuple des choses qui l'intéressaient davantage : telles que la police et la religion. C'est qu'agissant sur l'imagination avec plus de vivacité, il faisait une impression plus durable. Son expression avait même quelque chose de fort et de grand, dont les langues, encore stériles, ne pouvaient approcher. Les anciens appelaient ce langage du nom de *danse :* voilà pourquoi il est dit que David dansait devant l'arche.

11. Les hommes, en perfectionnant leur goût, donnèrent à cette *danse* plus de variété, plus de grâce et plus d'expression. Non-seulement on assujettit à des règles les mouvements des bras et les attitudes du corps, mais encore on traça les pas que les pieds devaient former. Par là la danse se divisa naturellement en deux arts qui lui furent subordonnés : l'un, qu'on me permette une expression conforme au langage de l'antiquité, fut *la danse des gestes*, il fut conservé pour concourir à communiquer les pensées des hommes; l'autre fut principalement *la danse des pas;* on s'en servit pour exprimer certaines situations de l'âme, et particulièrement la joie : on l'employa dans les occasions de réjouissance; et son principal objet fut le plaisir.

La danse des pas provient donc de celle des gestes : aussi en conserve-t-elle encore le caractère. Chez les Italiens, parce qu'ils ont une gesticulation plus vive et plus variée, elle est pantomime. Chez nous au contraire elle est plus grave et plus simple. Si c'est là un avantage, il me paraît être cause que le langage de cette danse en est moins riche et moins étendu. Un danseur, par exemple, qui n'aurait d'autre objet que de donner des grâces à ses mouvements et de la noblesse à ses attitudes, pourrait-il, lorsqu'il figurerait avec d'autres, avoir le même succès que lorsqu'il danserait seul? N'aurait-on pas lieu de craindre que sa danse, à force d'être simple, ne fût si bornée dans son expression, qu'elle ne lui fournît pas assez de signes pour le langage d'une danse figurée? Si cela est, plus on simplifiera cet art, plus on en bornera l'expression.

12. Il y a dans la danse différents genres, depuis le plus simple jusqu'à celui qui l'est le moins. Tous sont bons, pourvu qu'ils expriment quelque chose, et ils sont d'autant plus parfaits que l'expression en est plus variée et plus étendue. Celui qui peint les grâces et la noblesse, est bon; celui qui forme une espèce de conversation, ou de dialogue, me paraît meilleur. Le moins parfait, c'est celui qui ne demande que de la force, de l'adresse et de l'agilité, parce que l'objet n'en est pas assez intéressant : cependant il n'est pas à mépriser, car il cause des surprises agréables. Le défaut des Français, c'est de borner les arts à force de vouloir les rendre simples. Par là ils se privent quelquefois du meilleur, pour ne conserver que le bon : la musique nous en fournira encore un exemple.

De la prosodie des premières langues.

13. La parole, en succédant au langage d'action, en conserva le caractère. Cette nouvelle manière de communiquer nos pensées ne pouvait être imaginée que sur le modèle de la première. Ainsi, pour tenir la place des mouvements violents du corps, la voix s'éleva et s'abaissa par des intervalles fort sensibles.

Ces langages ne se succédèrent pas brusquement : ils furent longtemps mêlés ensemble, et la parole ne prévalut que fort tard. Or chacun peut éprouver par lui-même qu'il est naturel à la voix de varier ses inflexions à proportion que les gestes le sont davantage. Plusieurs autres raisons confirment ma conjecture.

Premièrement, quand les hommes commencèrent à articuler des sons, la rudesse des organes ne leur permit pas de le faire par des inflexions aussi faibles que les nôtres.

En second lieu, nous pouvons remarquer que les inflexions sont si nécessaires, que nous avons quelque peine à comprendre ce qu'on nous lit sur un même ton. Si c'est assez pour nous que la voix se varie légèrement, c'est que notre esprit est fort exercé par le grand nombre d'idées que nous avons acquises, et par l'habitude où nous sommes de les lier à des sons. Voilà ce qui manquait aux hommes qui eurent les premiers l'usage de la parole. Leur esprit était dans toute sa grossièreté; les notions aujourd'hui les plus communes étaient nouvelles pour eux. Ils ne pouvaient donc s'entendre qu'autant qu'ils

conduisaient leur voix par des degrés fort distincts. Nous-mêmes nous éprouvons que moins une langue, dans laquelle on nous parle, nous est familière, plus on est obligé d'appuyer sur chaque syllabe, et de les distinguer d'une manière sensible.

En troisième lieu, dans l'origine des langues, les hommes trouvant trop d'obstacles à imaginer de nouveaux mots, n'eurent pendant longtemps, pour exprimer les sentiments de l'âme, que les signes naturels auxquels ils donnèrent le caractère des signes d'institution. Or les cris naturels introduisent nécessairement l'usage des inflexions violentes, puisque différents sentiments ont pour signe le même son varié sur différents tons. *Ah*, par exemple, selon la manière dont il est prononcé, exprime l'admiration, la douleur, le plaisir, la tristesse, la joie, la crainte, le dégoût, et presque tous les sentiments de l'âme.

Enfin je pourrais ajouter que les premiers noms des animaux, en imitèrent vraisemblablement le cri : remarque qui convient également à ceux qui furent donnés aux vents, aux rivières et à tout ce qui fait quelque bruit. Il est évident que cette imitation suppose que les sons se succédaient par des intervalles très-marqués.

14. On pourrait improprement donner le nom de chant à cette manière de prononcer, ainsi que l'usage le donne à toutes les prononciations qui ont beaucoup d'accent. J'éviterai cependant de le faire, parce que j'aurai occasion de me servir de ce mot dans le sens qui lui est propre. Il ne suffit point pour un chant que les sons s'y succèdent par des degrés très-distincts, il faut encore qu'ils soient assez soutenus pour faire entendre leurs harmoniques, et que les intervalles en soient appréciables. Il n'était pas possible que ce caractère fût ordinairement celui des sons par où la voix se variait à la naissance des langues : mais aussi il ne pouvait pas être bien éloigné de leur convenir. Avec quelque peu de rapport que deux sons se succèdent, il suffira de baisser ou d'élever faiblement l'un des deux, pour y trouver un intervalle tel que l'harmonie le demande. Dans l'origine des langues la manière de prononcer admettait donc des inflexions de voix si distinctes, qu'un musicien eût pu la noter, en ne faisant que de légers changements; ainsi je dirai qu'elle participait du chant.

15. Cette prosodie a été si naturelle aux premiers hommes, qu'il y en a eu à qui il a paru plus facile d'exprimer différentes idées avec le même mot prononcé sur différents tons, que de multiplier le nombre des mots à proportion de celui des idées. Ce langage se conserve encore chez les Chinois. Ils n'ont que 328 monosyllabes qu'ils varient sur cinq tons, ce qui équivaut à 1640 signes. On a remarqué que nos langues ne sont pas plus abondantes. D'autres peuples, nés sans doute avec une imagination plus féconde, aimèrent mieux inventer de nouveaux mots. La prosodie s'éloigna chez eux du chant peu à peu, et à mesure que les raisons, qui l'en avaient fait approcher davantage, cessèrent d'avoir lieu. . . . . . .

Des mots.

Je n'ai pu interrompre ce que j'avais à dire sur l'art des gestes, la danse, la prosodie, la déclamation, la musique et la poésie : toutes ces choses tiennent trop ensemble et au langage d'action qui en est le principe. Je vais actuellement rechercher par quels progrès le langage des sons articulés a pu se perfectionner et devenir enfin le plus commode de tous.

80. Pour comprendre comment les hommes convinrent entre eux du sens des premiers mots qu'ils voulurent mettre en usage, il suffit d'observer qu'ils les prononçaient dans des circonstances où chacun était obligé de les rapporter aux mêmes perceptions. Par là ils en fixaient la signification avec plus d'exactitude, selon que les circonstances, en se répétant plus souvent, accoutumaient davantage l'esprit à lier les mêmes idées avec les mêmes signes. Le langage d'action levait les ambiguïtés et les équivoques qui dans les commencements devaient être fréquentes.

81. Les objets destinés à soulager nos besoins peuvent bien échapper quelquefois à notre attention, mais il est difficile de ne pas remarquer ceux qui sont propres à produire des sentiments de crainte et de douleur. Ainsi les hommes ayant dû nommer les choses plus tôt ou plus tard, à proportion qu'elles attiraient davantage leur attention; il est vraisemblable, par exemple, que les animaux qui leur faisaient la guerre eurent des noms avant les fruits dont ils se nourrissaient. Quant aux autres objets, ils imaginèrent des mots pour les désigner, selon qu'ils les trouvaient propres à soulager des besoins plus pressants, et qu'ils en recevaient des impressions plus vives.

82. La langue fut longtemps sans avoir d'autres mots que les noms qu'on avait donnés aux objets sensibles, tels que ceux d'*arbre*, *fruit*, *eau*, *feu*, et autres dont on avait plus souvent occasion de parler. Les notions complexes des substances étant connues les premières, puisqu'elles viennent immédiatement des sens, devaient être les premières à avoir des noms. A mesure qu'on fut capable de les analyser, en réfléchissant sur les différentes perceptions qu'elles renferment, on imagina des signes pour des idées plus simples. Quand on eut, par exemple, celui d'*arbre*, on fit ceux de *tronc*, *branche*, *feuille*, *verdure*, etc. On distingua ensuite, mais peu à peu, les différentes qualités sensibles des objets, on remarqua les circonstances où ils pouvaient se trouver, et l'on fit des mots pour exprimer toutes ces choses : ce furent les adjectifs et les adverbes. Mais on trouva de grandes difficultés à donner des noms aux opérations de l'âme, parce qu'on est naturellement peu propre à réfléchir sur soi-même. On fut donc longtemps à n'avoir d'autre moyen pour rendre ces idées, *je vois*, *j'entends*, *je veux*, *j'aime* et autres semblables, que de prononcer le nom des choses d'un ton particulier, et de marquer à peu près par quelque action la

situation où l'on se trouvait. C'est ainsi que les enfants qui n'apprennent ces mots que quand ils savent déjà nommer les objets qui ont le plus de rapport à eux, font connaître ce qui se passe dans leur âme.

83. En se faisant une habitude de se communiquer ces sortes d'idées par des actions, les hommes s'accoutumèrent à les déterminer; et dès lors ils commencèrent à trouver plus de facilité à les attacher à d'autres signes. Les noms qu'ils choisirent pour cet effet sont ceux qu'on appela *verbes*. Ainsi les premiers verbes n'ont été imaginés que pour exprimer l'état de l'âme, quand elle agit ou pâtit. Sur ce modèle on en fit ensuite pour exprimer celui de chaque chose. Ils eurent cela de commun avec les adjectifs, qu'ils désignaient l'état d'un être; et ils eurent cela de particulier, qu'ils le marquaient en tant qu'il consiste en ce qu'on appelle *action* et *passion*. *Sentir*, *se mouvoir* étaient des verbes; *grand*, *petit* étaient des adjectifs : pour les adverbes, ils servaient à faire connaître les circonstances que les adjectifs n'exprimaient pas.

84. Quand on n'avait point encore l'usage des verbes, le nom de l'objet dont on voulait parler, se prononçait dans le moment même, qu'on indiquait par quelque action l'état de son âme : c'était le moyen le plus propre à se faire entendre. Mais quand on commença à suppléer à l'action par le moyen des sons articulés, le nom de la chose se présenta naturellement le premier, comme étant le signe le plus familier. Cette manière de s'énoncer était la plus commode pour celui qui parlait, et pour celui qui écoutait. Elle l'était pour le premier, parce qu'elle le faisait commencer par l'idée la plus facile à communiquer : elle l'était encore pour le second, parce qu'en fixant son attention à l'objet dont on voulait l'entretenir, elle le préparait à comprendre plus aisément un terme moins usité, et dont la signification ne devait pas être si sensible. Ainsi l'ordre le plus naturel des idées voulait qu'on mît le régime avant le verbe : on disait, par exemple, *fruit vouloir*.

Cela peut encore se confirmer par une réflexion bien simple. C'est que le langage d'action ayant seul pu servir de modèle à celui des sons articulés, ce dernier a dû dans les commencements conserver les idées dans le même ordre que l'usage du premier avait rendu le plus naturel. Or on ne pouvait avec le langage d'action faire connaître l'état de son âme, qu'en montrant l'objet auquel il se rapportait. Les mouvements qui exprimaient un besoin n'étaient entendus qu'autant qu'on avait indiqué par quelque geste ce qui était propre à le soulager. S'ils précédaient, c'était à pure perte, et l'on était obligé de les répéter; car ceux à qui on voulait faire connaître sa pensée étaient encore trop peu exercés pour songer à se les rappeler dans le dessein d'en interpréter le sens. Mais l'attention qu'on donnait sans effort à l'objet indiqué, facilitait l'intelligence de l'action. Il me semble même qu'aujourd'hui ce serait encore la manière la plus naturelle de se servir de ce langage.

Le verbe venant après son régime, le nom qui le régissait, c'est-à-dire le nominatif ne pouvait être placé entre deux; car il en aurait obscurci le rapport. Il ne pouvait pas non plus commencer la phrase, parce que son rapport avec son régime eût été moins sensible. Sa place était donc après le verbe. Par là les mots se construisaient dans le même ordre qu'ils se régissaient, unique moyen d'en faciliter l'intelligence. On disait *fruit vouloir Pierre*, pour *Pierre veut du fruit*, et la première construction n'était pas moins naturelle que l'autre l'est actuellement. Cela se prouve par la langue latine, où toutes deux sont également reçues. Il paraît que cette langue tient comme un milieu entre les plus anciennes et les plus modernes, et qu'elle participe du caractère des unes et des autres.

85. Des verbes dans leur origine n'exprimaient l'état des choses que d'une manière indéterminée. Tels sont les infinitifs *aller*, *agir*. L'action dont on les accompagnait suppléait au reste, c'est-à-dire, aux temps, aux modes, aux nombres et aux personnes. En disant *arbre voir*, on faisait connaître par quelque geste si l'on parlait de soi ou d'un autre, d'un ou de plusieurs, du passé, du présent ou de l'avenir, enfin dans un sens positif ou dans un sens conditionnel.

86. La coutume de lier ces idées à de pareils signes ayant facilité les moyens de les attacher à des sons, on inventa pour cet effet des mots qu'on ne plaça dans le discours qu'après les verbes, par la même raison que ceux-ci ne l'avaient été qu'après les noms. On rangeait donc ses idées dans cet ordre, *fruit manger à l'avenir moi*, pour dire, *je mangerai du fruit*.

87. Les sons qui rendaient la signification du verbe déterminée, lui étant toujours ajoutés, ne firent bientôt avec lui qu'un seul mot, qui se terminait différemment selon ses différentes acceptions. Alors le verbe fut regardé comme un nom, qui, quoique indéfini dans son origine, était, par la variation de ses temps et de ses modes, devenu propre à exprimer d'une manière déterminée l'état d'action et de passion de chaque chose. C'est de la sorte que les hommes parvinrent insensiblement à imaginer les conjugaisons.

88. Quand les mots furent devenus les signes les plus naturels de nos idées, la nécessité de les disposer dans un ordre aussi contraire à celui que nous leur donnons aujourd'hui, ne fut plus la même. On continua cependant de le faire, parce que le caractère des langues, formé d'après cette nécessité, ne permit pas de rien changer à cet usage; et l'on ne commença à se rapprocher de notre manière de concevoir, qu'après que plusieurs idiomes se furent succédé les uns aux autres. Ces changements furent fort lents, parce que les dernières langues conservèrent toujours une partie du génie de celles qui les avaient précédées. On voit dans le latin

un reste bien sensible du caractère des plus anciennes, d'où il a passé jusque dans nos conjugaisons. Lorsque nous disons, *je fais*, *je faisais*, *je fis*, *je ferai*, etc., nous ne distinguons le temps, le mode et le nombre, qu'en variant les terminaisons du verbe, ce qui provient de ce que nos conjugaisons ont en cela été faites sur le modèle de celle des Latins. Mais lorsque nous disons, *j'ai fait*, *j'eus fait*, *j'avais fait*, etc., nous suivons l'ordre qui nous est devenu le plus naturel : car *fait* est ici proprement le verbe, puisque c'est le nom qui marque l'état d'action ; et *avoir* ne répond qu'au son qui dans l'origine des langues venait après le verbe, pour en désigner le temps, le mode et le nombre.

89. On peut faire la même remarque sur le terme *être*, qui rend le participe auquel on le joint, tantôt équivalent à un verbe passif, tantôt au prétérit composé d'un verbe actif ou neutre. Dans ces phrases, *je suis aimé*, *je m'étais fait fort*, *je serais parti*; *aimé* exprime l'état de passion, *fait* et *parti* celui d'action : mais *suis*, *étais* et *serais* ne marquent que le temps, le mode et le nombre. Ces sortes de mots étaient de peu d'usage dans les conjugaisons latines, et ils s'y construisaient comme dans les premières langues, c'est-à-dire, après le verbe.

90. Puisque pour signifier le temps, le mode et le nombre, nous avons des termes que nous mettons avant le verbe; nous pourrions, en les plaçant après, nous faire un modèle des conjugaisons des premières langues. Cela nous donnerait, par exemple, au lieu de *je suis aimé*, *j'étais aimé*, etc., *aimé suis*, *aimé étais*, etc.

91. Les hommes ne multiplièrent pas les mots sans nécessité, surtout quand ils commencèrent à en avoir l'usage : il leur en coûtait trop pour les imaginer et pour les retenir. Le même nom qui était le signe d'un temps ou d'un mode, fut donc mis après chaque verbe : d'où il résulte que chaque mère-langue n'a d'abord eu qu'une seule conjugaison. Si le nombre en augmenta, ce fut par le mélange de plusieurs langues, ou parce que les mots destinés à indiquer les temps, les modes, etc., se prononçant plus ou moins facilement selon le verbe qui les précédait, furent quelquefois altérés.

92. Les différentes qualités de l'âme ne sont qu'un effet des divers états d'action et de passion par où elle passe, ou des habitudes qu'elle contracte lorsqu'elle agit ou pâtit à plusieurs reprises. Pour connaître ces qualités, il faut donc déjà avoir quelque idée des différentes manières d'agir et de pâtir de cette substance : ainsi les adjectifs qui les expriment n'ont pu avoir cours qu'après que les verbes ont été connus. Les mots de *parler* et de *persuader* ont nécessairement été en usage avant celui d'*éloquent*: cet exemple suffit pour rendre ma pensée sensible.

93. En parlant des noms donnés aux qualités des choses, je n'ai encore fait mention que des adjectifs; c'est que les substantifs abstraits n'ont pu être connus que longtemps après. Lorsque les hommes commencèrent à remarquer les différentes qualités des objets, ils ne les virent pas toutes seules ; mais ils les aperçurent comme quelque chose dont un sujet était revêtu. Les noms qu'ils leur donnèrent, durent, par conséquent, emporter quelque idée de ce sujet : tels sont les mots *grand*, *vigilant*, etc. Dans la suite on repassa sur les notions qu'on s'était faites, et l'on fut obligé de les décomposer, afin de pouvoir exprimer plus commodément de nouvelles pensées : c'est alors qu'on distingua les qualités de leur sujet, et qu'on fit les substantifs abstraits de *grandeur*, *vigilance*, etc. Si nous pouvions remonter à tous les noms primitifs, nous reconnaîtrions qu'il n'y a point de substantif abstrait qui ne dérive de quelque adjectif ou de quelque verbe.

94. Avant l'usage des verbes on avait déjà, comme nous l'avons vu, des adjectifs pour exprimer des qualités sensibles, parce que les idées les plus aisées à déterminer ont dû les premières avoir des noms. Mais faute de mot pour lier l'adjectif à son substantif, on se contentait de mettre l'un à côté de l'autre. *Monstre terrible* signifiait, ce *monstre est terrible ;* car l'action suppléait à ce qui n'était pas exprimé par les sons. Sur quoi il faut observer que le substantif se construisait tantôt avant, tantôt après l'adjectif, selon qu'on voulait plus appuyer sur l'idée de l'un ou sur celle de l'autre. Un homme surpris de la hauteur d'un arbre disait *grand arbre*, quoique dans toute autre occasion il eût dit, *arbre grand*, car l'idée dont on est le plus frappé est celle qu'on est naturellement porté à énoncer la première.

Quand on se fut fait des verbes, on remarqua facilement que le mot qu'on leur avait ajouté pour en distinguer la personne, le nombre, le temps et le mode, avait encore la propriété de les lier avec le nom qui les régissait. On employa donc ce même mot pour la liaison de l'adjectif avec son substantif, ou du moins on en imagina un semblable. Voilà à quoi répond celui d'*être*, à cela près qu'il ne suffit pas pour désigner la personne. Cette manière de lier deux idées est, comme je l'ai dit ailleurs, ce qu'on appelle *affirmer*. Ainsi le caractère de ce mot est de marquer l'affirmation.

95. Lorsqu'on s'en servit pour la liaison du substantif et de l'adjectif, on le joignit à ce dernier, comme à celui sur lequel l'affirmation tombe plus particulièrement. Il arriva bientôt ce qu'on avait déjà vu à l'occasion des verbes ; c'est que les deux ne firent qu'un mot. Par là les adjectifs devinrent susceptibles de conjugaison, et ne furent distingués des verbes que parce que les qualités qu'ils exprimaient n'étaient ni action ni passion. Alors, pour mettre tous ces noms dans une même classe, on ne considéra le verbe que *comme un mot qui, susceptible de conjugaison, affirme d'un sujet une qualité quelconque.* Il y eut donc trois sortes de verbes : les uns actifs, ou qui signifient action ; les autres passifs, ou qui marquent passion; et les derniers neutres, ou qui indiquent toute autre

qualite. Les grammairiens changèrent ensuite ces divisions, ou en imaginèrent de nouvelles, parce qu'il leur parut plus commode de distinguer les verbes par le régime que par le sens.

96. Les adjectifs s'étant changés en verbes, la construction des langues fut quelque peu altérée. La place de ces nouveaux verbes varia comme celle des noms d'où ils dérivaient : ainsi ils furent mis tantôt avant, tantôt après le substantif dont ils étaient le régime. Cet usage s'étendit ensuite aux autres verbes. Telle est l'époque qui a préparé la construction qui nous est si naturelle.

97. On ne fut donc plus assujetti à arranger toujours ses idées dans le même ordre : on sépara de plusieurs adjectifs le mot qui leur avait été ajouté ; on le conjugua à part ; et après l'avoir longtemps placé assez indifféremment, comme le prouve la langue latine, on le fixa dans la nôtre après le nom qui le régit et avant celui qu'il a pour régime.

98. Ce mot n'était le signe d'aucune qualité, et n'aurait pu être mis au nombre des verbes, si en sa faveur on n'avait pas étendu la notion du verbe, comme on l'avait déjà fait pour les adjectifs. Ce nom ne fut donc plus considéré que comme ***un mot qui signifie affirmation avec distinction de personnes, de nombres, de temps et de modes.*** Dès lors le verbe ***être*** fut proprement le seul. Les grammairiens n'ayant pas suivi le progrès de ces changements, ont eu bien de la peine à s'accorder sur l'idée qu'on doit avoir de cette sorte de noms (221).

99. Les déclinaisons des Latins doivent s'expliquer de la même manière que leurs conjugaisons : l'origine n'en saurait être différente. Pour exprimer le nombre, le cas et le genre, on imagina des mots qu'on plaça après les noms, et qui en varièrent la terminaison. Sur quoi on peut remarquer que nos déclinaisons ont été faites en partie sur celles de la langue latine, puisqu'elles admettent différentes terminaisons ; et en partie d'après l'ordre que nous donnons aujourd'hui à nos idées ; car les articles qui sont les signes du nombre, du cas et du genre, se mettent avant les noms.

Il me semble que la comparaison de notre langue avec celle des Latins rend mes conjectures assez vraisemblables, et qu'il y a lieu de présumer qu'elles s'écarteraient peu de la vérité, si l'on pouvait remonter à une première langue.

100. Les conjugaisons et les déclinaisons latines ont sur les nôtres l'avantage de la variété et de la précision. L'usage fréquent que nous sommes obligés de faire des verbes auxiliaires et des articles, rend le style diffus et traînant : cela est d'autant plus sensible que nous portons le scrupule jusqu'à répéter les articles sans nécessité. Par exemple, nous ne disons pas, ***c'est le plus pieux et plus savant homme que je connaisse***, mais nous disons, ***c'est le plus pieux et*** le ***plus savant***, etc. On peut encore remarquer que par la nature de nos déclinaisons nous manquons de ces noms que les grammariens appellent comparatifs, à quoi nous ne suppléons que par le mot ***plus***, qui demande les mêmes répétitions que l'article. Les conjugaisons et les déclinaisons étant les parties de l'oraison qui reviennent le plus souvent dans le discours, il est démontré que notre langue a moins de précision que la langue latine.

101. Nos conjugaisons et nos déclinaisons ont à leur tour un avantage sur celles des Latins; c'est qu'elles nous font distinguer des sens qui se confondent dans leur langue. Nous avons trois prétérits, ***je fis***, ***j'ai fait***, ***j'eus fait*** : ils n'en ont qu'un, ***feci***. L'omission de l'article change quelquefois le sens d'une proposition : ***je suis père*** et ***je suis le père***, ont deux sens différents, qui se confondent dans la langue latine ; ***sum pater***.

102. Il n'était pas possible d'imaginer des noms pour chaque objet particulier; il fut donc nécessaire d'avoir de bonne heure des termes généraux. Mais avec quelle adresse ne fallut-il pas saisir les circonstances, pour s'assurer que chacun formait les mêmes abstractions, et donnait les mêmes noms aux mêmes idées ? Qu'on lise des ouvrages sur des matières abstraites, on verra qu'aujourd'hui même il n'est pas aisé d'y réussir.

Pour comprendre dans quel ordre les termes abstraits ont été imaginés, il suffit d'observer l'ordre des notions générales. L'origine et les progrès sont les mêmes de part et d'autre. Je veux dire que s'il est constant que les notions les plus générales viennent des idées que nous tenons immédiatement des sens, il est également certain que les termes les plus abstraits dérivent des premiers noms qui lui ont été donnés aux objets sensibles.

Les hommes, autant qu'il est en leur pouvoir, rapportent leurs dernières connaissances à quelques-unes de celles qu'ils ont déjà acquises. Par là les idées moins familières se lient à celles qui le sont davantage, ce qui est d'un grand secours à la mémoire et à l'imagination. Quand les circonstances firent remarquer de nouveaux objets, on chercha donc ce qu'ils avaient de commun avec ceux qui étaient connus, on les mit dans la même classe, et les mêmes noms servirent à désigner les uns et les autres. C'est de la sorte que les idées des signes devinrent plus générales : mais cela ne se fit que peu à peu, on ne s'éleva aux notions les plus abstraites que par degrés, et on n'eut que fort tard les termes d'***essence***, de ***substance*** et d'***être***. Sans doute qu'il y a des peuples qui n'en ont point encore enrichi leur langue (222) : s'ils sont plus ignorants que nous, je ne crois pas que ce soit par cet endroit.

103. Plus l'usage des termes abstraits s'établit, plus il fit connaître combien les sons

(221) De toutes les parties de l'oraison, dit l'abbé Regnier, il n'y en a aucune dont nous ayons autant de définitions, que nous en avons des verbes. (*Gramm. française*, p. 325.)

(222) Cela se trouve confirmé par la relation de la Condamine.

articulés étaient propres à exprimer jusqu'aux pensées qui paraissent avoir le moins de rapport aux choses sensibles. L'imagination travailla pour trouver dans les objets qui frappent les sens des images de ce qui se passait dans l'intérieur de l'âme. Les hommes ayant toujours aperçu du mouvement et du repos dans la matière ; ayant remarqué le penchant ou l'inclination des corps; ayant vu que l'air s'agite, se trouble et s'éclaircit : que les plantes se développent, se fortifient et s'affaiblissent : ils dirent le *mouvement*, *le repos*, *l'inclination et le penchant* de l'âme; ils dirent que l'esprit *s'agite*, *se trouble*, *s'éclaircit*, *s'affaiblit*. Enfin on se contenta d'avoir trouvé un rapport quelconque entre une action de l'âme et une action du corps, pour donner le même nom à l'une et à l'autre (223). Le terme d'*esprit* d'où vient-il lui-même, si ce n'est de l'idée d'une matière très-subtile, d'une vapeur, d'un souffle qui échappe à la vue ? Idée avec laquelle plusieurs philosophes se sont si fort familiarisés, qu'ils s'imaginent qu'une substance composée d'un nombre innombrable de parties est capable de penser. J'ai réfuté cette erreur.

On voit évidemment comment tous ces noms ont été figurés dans leur origine. On pourrait prendre, parmi des termes plus abstraits, des exemples où cette vérité ne serait pas si sensible. Tel est le mot de *pensée* (224) : mais on sera bientôt convaincu qu'il ne fait pas une exception.

Ce sont les besoins qui fournirent aux hommes les premières occasions de remarquer ce qui se passait en eux-mêmes, et de l'exprimer par des actions, ensuite par des noms. Ces observations n'eurent donc lieu que relativement à ces besoins, et on ne distingua plusieurs choses qu'autant qu'ils engageaient à le faire. Or les besoins se rapportaient uniquement au corps. Les premiers noms qu'on donna à ce que nous sommes capables d'éprouver, ne signifièrent donc que des actions sensibles. Dans la suite les hommes se familiarisèrent peu à peu avec les termes abstraits, devinrent capables de distinguer l'âme du corps, et de considérer à part les opérations de ces deux substances. Alors ils aperçurent non-seulement quelle était l'action du corps, quand on dit, par exemple, *je vois*; mais ils remarquèrent encore particulièrement la perception de l'âme, et commencèrent à regarder le terme de *voir* comme propre à désigner l'une et l'autre. Il est même vraisemblable que cet usage s'établit si naturellement, qu'on ne s'aperçut pas qu'on étendait la signification de ce mot. C'est ainsi qu'un signe qui s'était d'abord terminé à une action de corps, devint le nom d'une opération de l'âme.

Plus on voulut réfléchir sur les opérations dont cette voie avait fourni les idées, plus on sentit la nécessité de les rapporter à différentes classes. Pour cet effet on n'imagina pas de nouveaux termes, ce n'aurait pas été le moyen le plus facile de se faire entendre : mais on étendit peu à peu et selon le besoin la signification de quelques-uns des noms qui étaient devenus les signes des opérations de l'âme ; de sorte qu'un d'eux se trouva enfin si général, qu'il les exprima toutes : c'est celui de *pensée*. Nous-mêmes nous ne nous conduisons pas autrement, quand nous voulons indiquer une idée abstraite, que l'usage n'a pas encore déterminée. Tout confirme donc ce que je viens de dire dans le paragraphe précédent, que *les termes les plus abstraits dérivent des premiers noms qui ont été donnés aux objets sensibles.*

104. On oublia l'origine de ces signes, aussitôt que l'usage en fut familier, et on tomba dans l'erreur de croire qu'ils étaient les noms les plus naturels des choses spirituelles. On s'imagina même qu'ils en expliquaient parfaitement l'essence et la nature, quoiqu'ils n'exprimassent que des analogies fort imparfaites. Cet abus se montre sensiblement dans les philosophes anciens, il s'est conservé chez les meilleurs des modernes, et il est la principale cause de la lenteur de nos progrès dans la manière de raisonner.

105. Les hommes, principalement dans l'origine des langues, étant peu propres à réfléchir sur eux-mêmes, ou n'ayant, pour exprimer ce qu'ils y pouvaient remarquer, que des signes jusque-là appliqués à des choses toutes différentes, on peut juger des obstacles qu'ils eurent à surmonter avant de donner des noms à certaines opérations de l'âme. Les particules, par exemple, qui

(223) « Je ne doute point (dit Locke, l. III, c. 1, § 5) que, si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur source, nous ne trouvassions que dans toutes les langues, les mots qu'on emploie pour signifier des choses qui ne tombent pas sous les sens, ont tiré leur première origine d'idées sensibles. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avaient ceux qui les premiers parlèrent ces langues-là, d'où elles leur venaient dans l'esprit, et comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leurs connaissances, par les noms même qu'ils donnaient aux choses. »

(224) Je crois que cet exemple est le plus difficile qu'on puisse choisir. On en peut juger par une difficulté avec laquelle les cartésiens ont cru réduire à l'absurde ceux qui prétendent que toutes nos connaissances viennent des sens. « Par quel sens, demandent-ils, des idées toutes spirituelles, celle de la pensée, par exemple, et celle de l'être seraient-elles entrées dans l'entendement ? Sont-elles lumineuses ou colorées, pour être entrées par la vue ? D'un son grave ou aigu, pour être entrées par l'ouïe ? D'une bonne ou mauvaise odeur, pour être entrées par l'odorat ? D'un bon ou d'un mauvais goût, pour être entrées par le goût ? Froides ou chaudes, dures ou molles, pour être entrées par l'attouchement ? Que si l'on ne peut rien répondre qui ne soit déraisonnable, il faut avouer que les idées spirituelles, telles que celles de l'être et de la pensée, ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais que notre âme a la faculté de les former de soi-même. » (*Art de penser.*) Cette objection a été tirée des Confessions de saint Augustin. Elle pouvait avoir de quoi séduire avant que Locke eût écrit ; mais à présent, s'il y a quelque chose de peu solide, c'est l'objection elle-même.

lient les différentes parties du discours, ne durent être imaginées que fort tard. Elles expriment la manière dont les objets nous affectent, et les jugements que nous en portons, avec une finesse qui échappa longtemps à la grossièreté des esprits, ce qui rendit les hommes incapables de raisonnement. Raisonner, c'est exprimer les rapports qui sont entre différentes propositions; or il est évident qu'il n'y a que les conjonctions qui en fournissent les moyens. Le langage d'action ne pouvait que faiblement suppléer au défaut de ces particules; et l'on ne fut en état d'exprimer avec des noms les rapports dont elles sont les signes, qu'après qu'ils eurent été fixés par des circonstances marquées, et à beaucoup de reprises. Nous verrons plus bas que cela donna naissance à l'apologue.

106. Les hommes ne s'entendirent jamais mieux que lorsqu'ils donnèrent des noms aux objets sensibles. Mais aussitôt qu'ils voulurent passer aux notions archétypes, comme ils manquaient ordinairement de modèles, qu'ils se trouvaient dans des circonstances qui variaient sans cesse, et que tous ne savaient pas également bien conduire les opérations de leur âme, ils commencèrent à avoir bien de la peine à s'entendre. On rassembla sous un même nom plus ou moins d'idées simples, et souvent des idées infiniment opposées : de là bien des disputes de mots. Il fut rare de trouver sur ces matières dans deux langues différentes des termes qui se répondissent parfaitement. Au contraire il fut très-commun, dans une même langue, d'en remarquer dont le sens n'était point assez déterminé, et dont on pouvait faire mille applications différentes. Ces vices sont passés jusque dans les ouvrages des philosophes, et sont le principe de bien des erreurs.

Nous avons vu, en parlant des noms des substances, que ceux des idées complexes ont été imaginés avant les noms des idées simples : on a suivi un ordre tout différent quand on a donné des noms aux notions archétypes. Ces notions n'étant que des collections de plusieurs idées simples que nous avons rassemblées à notre choix, il est évident que nous n'avons pu les former, qu'après avoir déjà déterminé par des noms particuliers chacune des idées simples que nous y avons voulu faire entrer. On n'a, par exemple, donné le nom de *courage* à la notion dont il est le signe, qu'après avoir fixé par d'autres noms les idées de *danger*, *connaissance du danger*, *obligation de s'y exposer*, *et fermeté à remplir cette obligation*.

107. Les pronoms furent les derniers mots qu'on imagina, parce qu'ils furent les derniers dont on sentit la nécessité : il est même vraisemblable qu'on fut longtemps avant de s'y accoutumer. Les esprits, dans l'habitude de réveiller à chaque fois une même idée par un même mot, avaient de la peine à se faire à un nom qui tenait lieu d'un autre, et quelquefois d'une phrase entière.

108. Pour diminuer ces difficultés, on mit dans le discours les pronoms avant les verbes, car, étant par là plus près des noms dont ils tenaient la place, leurs rapports en devenaient plus sensibles. Notre langue s'en est même fait une règle; on ne peut excepter que le cas où un verbe est à l'impératif, et qu'il marque commandement : on dit *faites-le*. Cet usage n'a peut-être été introduit que pour distinguer davantage l'impératif du présent. Mais si l'impératif signifie une défense, le pronom reprend sa place naturelle : on dit, *ne le faites pas*. La raison m'en paraît sensible. Le verbe signifie l'état d'une chose, et la négation marque la privation de cet état; il est donc naturel, pour plus de clarté, de ne la pas séparer du verbe. Or c'est *pas* qui la rend complète : par conséquent, il est plus nécessaire qu'il soit joint au verbe, que *ne*. Il me semble même que cette particule ne veut jamais être séparée de son verbe : je ne sais si les grammairiens en ont fait la remarque.

109. On n'a pas toujours consulté la nature des mots, quand on a voulu les distribuer en différentes classes : c'est pourquoi on a mis au nombre des pronoms des mots qui n'en sont pas. Quand on dit, par exemple, *voulez-vous me donner cela ; vous*, *me*, *cela* désignent la personne qui parle, celle à qui l'on parle et la chose qu'on demande. Ainsi ce sont là proprement des noms qui ont été connus longtemps avant les pronoms, et qui ont été placés dans le discours suivant l'ordre des autres noms; c'est-à-dire, avant le verbe quand ils en étaient le régime, et après quand ils le régissaient : on disait, *cela vouloir moi*, pour dire, *je veux cela*.

110. Je crois qu'il ne nous reste plus à parler que de la distinction des genres : mais il est visible qu'elle ne doit son origine qu'à la différence des sexes, et qu'on n'a rapporté les noms à deux ou trois sortes de genres qu'afin de mettre plus d'ordre et plus de clarté dans le langage.

111. Tel est l'ordre, ou à peu près, dans lequel les mots ont été inventés. Les langues ne commencèrent proprement à avoir un style que quand elles eurent des noms de toutes les espèces, et qu'elles se furent fait des principes fixes pour la construction du discours. Auparavant ce n'était qu'une certaine quantité de termes, qui n'exprimaient une suite de pensées qu'avec le secours du langage d'action. Il faut cependant remarquer que les pronoms n'étaient nécessaires que pour la précision du style.

Réfutation par M. de Bonald de la théorie de Condillac sur l'origine du langage.

« Adam et Eve, dit Condillac, ne durent pas à l'expérience l'exercice des opérations de leur âme; ils furent, par un secours *extraordinaire*, en état de réfléchir et de se communiquer leurs pensées. »

Il semble, puisque ce philosophe remonte jusqu'à Adam et Eve, qu'après la création il n'y a plus rien d'*extraordinaire*, et que la formation de l'homme et de la femme, par l'action toute-puissante de la Divinité, une fois supposée, il eût été, au contraire, fort peu naturel, et tout à fait *extraordinaire*, qu'un tel ouvrier eût laissé son ouvrage im-

parfait, qu'il eût créé l'homme et la femme avec des facultés sans exercice, une intelligence sans moyen de se connaître et de s'exprimer, et qu'en les unissant dans cette société intime destinée à perpétuer son ouvrage, et qui de deux âmes ne devait faire qu'une âme, il leur eût refusé la parole, par laquelle ils pouvaient se communiquer leurs pensées et s'entretenir de leurs affections; il ne lui en coûtait sans doute pas davantage de créer l'homme pensant et parlant, que de le créer avec le mouvement et la vie. Quand on a recours à l'intervention de la Divinité, il faut lui attribuer une conduite conforme à sa sagesse et aux idées que notre raison peut s'en former, et ceux qui, rejetant toute croyance d'une Intelligence suprême, font naître l'homme de l'énergie de la matière, et le langage de l'industrie de l'homme, ne sont pas plus déraisonnables et sont beaucoup plus conséquents.

« Mais je suppose, continue le philosophe, que, quelque temps après le déluge, deux enfants de l'un et de l'autre sexe aient été égarés dans les déserts avant qu'ils connussent l'usage d'aucun signe; qui sait même s'il n'y a pas quelque peuple qui ne doive son origine qu'à un pareil événement? Je prie qu'on me permette cette supposition. La question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait un langage. »

Condillac se trompe : la première question est de savoir si l'on peut admettre cette supposition; la seconde, si cette nation naissante, comme il l'appelle, a pu se faire un langage, et si même deux enfants, dans l'état où il les suppose, et pour qui vivre était le seul besoin, avaient besoin pour vivre de se faire un langage. Pourquoi, d'ailleurs, revenir à la supposition ridicule de ces deux enfants, et ne pas attribuer à Adam et Eve, puisqu'il les nomme, venus au monde hommes faits et en état de société, le besoin et les moyens de se faire un langage? Certes, ce n'était pas la peine de citer la Genèse, et d'y prendre seulement les noms d'Adam, d'Eve et du déluge, pour la démentir sur tout le reste. Mais ces petites ruses n'étaient pas alors aussi usées qu'elles l'ont été depuis par le fréquent usage qu'en ont fait quelques écrivains. Pourquoi même citer les Livres saints dans une question qui est du ressort de la philosophie, et qui peut être décidée par la seule raison? La supposition que Condillac prie qu'on lui permette ne s'accorde pas même avec ce qu'il a dit d'Adam et d'Eve; car, s'il est vrai qu'ils aient dû à un *secours extraordinaire*, à une inspiration surnaturelle, la faculté de se communiquer leurs pensées, il n'y a rien que de très-ordinaire et de tout à fait naturel dans la manière dont ils ont communiqué cette faculté à leurs descendants. Il leur a suffi, pour cela, de leur transmettre la langue qu'ils avaient reçue comme nous transmettons tous les jours à nos enfants celle que nous avons apprise de nos parents, sans secours extraordinaire, même sans dessein, et par la seule voie des relations domestiques et habituelles Il n'est pas non plus extraordinaire que le langage, une fois donné, se soit perpétué de la même manière de génération en génération jusqu'au déluge, et que la connaissance et l'usage n'en aient pas été interrompus, même par ce désastre, auquel il est encore fort naturel que quelques hommes aient échappé plutôt que quelques enfants, et aient ainsi conservé la tradition du langage et continué l'espèce humaine; il est même certain qu'ils y ont échappé, puisque nous voyons encore sur la terre des hommes et un langage. Une telle supposition, quand elle ne serait appuyée sur aucun monument, serait beaucoup plus naturelle que celle de deux enfants égarés dans les déserts *avant qu'ils connussent* l'usage d'aucun signe, c'est-à-dire, à deux ans à peu près; car c'est à cet âge, et même plus tôt, que les enfants entendent le langage et le répètent, et qu'ils ont la connaissance de beaucoup de mots.

C'est pour relever un peu cette hypothèse ridicule que Condillac ajoute : « Qui sait s'il n'y a pas quelque peuple qui *ne* doive son origine *qu'à* un pareil événement? » Cette conjecture, mise en avant, et sous la forme d'un doute scientifique, donne quelque importance au roman et en impose au vulgaire, qui ne peut pas plus que le philosophe résoudre cette question. Mais le bon sens et l'expérience des choses de la vie, fondement de toute bonne manière de philosopher, renvoient aux contes de fées ces deux enfants échappés seuls au naufrage général, égarés dans les déserts à l'âge auquel ils ne pouvaient se passer du secours des autres hommes, et qui, sur une terre inondée, sans fruits et sans habitants, ont vécu jusqu'à devenir la tige d'un peuple et les inventeurs du langage. Il n'y a rien de plus incroyable dans toute l'histoire sacrée ou profane; et ce don de *la* parole, ou plutôt l'existence morale *donnée* à l'homme en même temps que l'existence physique, pour être transmises l'une comme l'autre, est bien moins extraordinaire pour la raison, qui voit encore aujourd'hui partout subsistante cette transmission nécessaire, que le miracle de deux enfants exposés presqu'au berceau, et qui se sauvent même d'un déluge. On ne pouvait pas faire dépendre la décision d'une question aussi importante que l'origine du langage, d'une condition plus romanesque. Un philosophe n'accorde pas plus de pareilles suppositions qu'il ne les propose, et, prodige pour prodige, je crois plus volontiers aux prodiges de Dieu qu'aux prodiges de l'homme. Tout, dans cette hypothèse est incohérent et contradictoire. Dans le récit des Livres saints, confirmé par les antiques traditions des peuples, et même par leurs fables, on voit du moins quelques hommes échappés au désastre universel, qui conservent la connaissance du langage et des arts: et c'est une dérision de citer l'histoire des premiers temps, pour nous montrer deux enfants chargés, presqu'à la mamelle, des destinées du genre humain. Il y aurait eu plus de franchise à traiter philosophiquement une question toute philosophique. Il fallait ne

parler ni de la création ni du déluge, remonter aux premiers humains, et, sans s'informer ni quand ni comment ils étaient venus sur la terre, nous les montrer inventant la langue sans pouvoir penser, et vivant en société avant de pouvoir s'entendre. Au reste, Condillac est conséquent à lui-même dans ses hypothèses : pour expliquer la société, il suppose deux enfants; il imaginera une statue pour expliquer l'homme.

Warburthon, tout zélé défenseur qu'il était de la révélation, trouvait sans doute de la difficulté à la concilier sur l'origine du langage avec la raison, puisqu'il semble pencher, dans son *Essai sur les hiéroglyphes*, en faveur de l'opinion contraire. Il s'appuie même de l'autorité d'un écrivain peu judicieux de l'antiquité, et même du sentiment d'un Père de l'Eglise et d'un théologien moderne, dont les opinions suspectes d'hétérodoxie ont été combattues par Bossuet. Nous citerons ce passage du savant anglais :

« A en juger seulement par la nature des choses et indépendamment de la révélation, qui est un guide plus sûr, on serait porté à admettre l'opinion de Diodore de Sicile et de Vitruve, que les premiers hommes ont vécu, pendant un temps, dans les cavernes et les forêts à la manière des brutes, *n'articulant* que des sons confus et *inarticulés*, jusqu'à ce que, s'étant associés pour se secourir mutuellement, ils soient arrivés, par degrés, à en former de distincts par le moyen de signes ou de marques arbitraires *convenus* entre eux, afin que celui qui parlait pût exprimer les idées qu'il avait besoin de communiquer aux autres. C'est ce qui a donné lieu aux différentes langues; car tout le monde convient que le langage n'est point *inné*. Cette origine du langage est si naturelle, qu'un Père de l'Eglise (saint Grégoire de Nysse), et Richard Simon, prêtre de l'Oratoire, ont travaillé l'un et l'autre à l'établir. Mais ils auraient pu être mieux informés, et rien n'est plus évident, par l'Ecriture sainte, que le langage a eu une origine différente; elle nous apprend que Dieu enseigna la religion au premier homme; ce qui ne permet pas de douter qu'il ne lui ait en même temps enseigné à parler. *En effet, la connaissance de la religion suppose beaucoup d'idées et un grand exercice des opérations de l'âme, ce qui ne peut avoir lieu que par le secours des signes.* »

Il y a peu de logique dans ce passage, et c'est une étrange confusion d'idées de commencer par combattre la révélation pour en revenir à la révélation, et de vouloir décider, par les croyances religieuses, ce qui peut être décidé par la seule raison. Rien de plus contraire à la nature des choses, c'est-à-dire, de l'homme dont il est ici question, que cet état prétendu primitif du genre humain, vivant dans *les cavernes et les forêts à la manière des brutes;* rien de plus impossible et de plus absurde que le passage des sons confus et inarticulés à l'expression de la pensée par le langage articulé; car si ces sons exprimaient quelque chose, c'était un langage, et ils n'étaient ni confus ni inarticulés, et s'ils n'exprimaient rien, ils ne pouvaient jamais devenir un langage distinct. Si l'on se servait de signes ou de marques arbitrairement *convenus*, on avait nécessairement la pensée, et, par une conséquence inévitable, l'expression de cette *convention*, et l'on possédait ainsi la parole avant la parole. « C'est, dit le docteur anglais, ce qui a donné lieu aux différentes langues; car tout le monde convient que le langage n'est point inné. » La conclusion est brusque, et la raison qu'en donne Warburthon prouve qu'il ne s'est pas entendu lui-même. Le langage n'est point inné dans l'individu, qui est-ce qui en doute? Mais on peut dire qu'il est inné dans l'espèce, et c'est ce qui fait que tous les peuples ont un langage, et que quelques hommes sont muets. Le langage n'est point inné dans l'homme; s'ensuit-il que l'homme a pu l'inventer? et n'est-il pas plus vrai de dire que, si l'homme avait pu inventer le langage, l'idée du langage serait innée dans son esprit? car l'homme a nécessairement en lui-même le type de ce qu'il invente, lorsqu'il ne le reçoit pas du dehors, et dans ses découvertes, il ne fait que copier un modèle ou intérieur ou extérieur.

La faculté de répéter la parole n'appartient pas même à l'homme seul, puisque cette faculté se montre chez quelques animaux. C'est la faculté de la comprendre quand elle frappe notre oreille, et d'y attacher une pensée, qui est la propriété exclusive de l'espèce humaine et sa plus noble prérogative; car les animaux entendent notre parole sans la comprendre, et elle n'est pour eux qu'un son, devenu, par une répétition fréquente, un signe matériel et sensible, inséparable de certains mouvements dont on leur a fait contracter l'habitude. Ce qui le prouve, c'est que le chien, qui rapporte si fidèlement au mot ou au son *Apporte*, n'obéirait plus, si on se servait d'une périphrase pour lui faire entendre la même chose.

Mais c'est surtout la faculté de comprendre l'expression des choses morales et incorporelles qui paraît être la qualité distinctive, le caractère spécial de l'intelligence humaine, et qui nous explique comment les Livres saints ont pu dire de l'homme que « l'intelligence suprême l'avait fait à son image et à sa ressemblance. »

En effet, je montre à un enfant du pain, des fruits, des choses à son usage, en un mot, des objets matériels; j'exécute devant lui certains mouvements, je lui nomme en même temps et ces objets et ces actions, et ce langage d'actions et d'images, se joignant dans son esprit au langage articulé que je prononce, l'explique et le traduit, et il prend l'habitude de répéter les mêmes mots à l'occasion des mêmes objets et des mêmes actions, dont il comprend l'usage ou le motif. Tous les hommes sains d'esprit et de corps ont à la fois ces deux langues, ou plutôt ces deux expressions, le langage d'action et le langage articulé. L'aveugle n'a que le langage articulé, et le sourd-muet n'a que le

à la chaleur du soleil, créant lui-même son propre esprit, en inventant la parole qui lui fait connaître ses pensées; c'est enfin la société entre des êtres sans parole, sans pensée, sans lien par conséquent, et qui, sans s'entendre, conviennent de se réunir, et, sans parler, conviennent d'un langage commun; et il est étrange assurément que les mêmes philosophes, qui trouvent extraordinaire ce qui est tout à fait naturel, trouvent naturel ce qui est si extraordinaire.

En un mot et pour parler avec toute la précision philosophique, le merveilleux ou surhumain est ce qui surpasse les forces et l'industrie de l'homme. Or tout est merveilleux et surhumain dans le monde, depuis le cèdre jusqu'à l'hysope, depuis l'éléphant jusqu'au ciron, depuis le soleil jusqu'à un atome. Mais il n'y a rien de plus merveilleux, et, si l'on peut le dire, de plus surhumain que l'homme, et par conséquent il n'y a rien de plus commun ou de plus ordinaire que le merveilleux. L'extraordinaire, à parler exactement, est le désordre, le mal, ce qui est contre l'ordre de la nature des êtres, puisqu'il en est la destruction. C'est l'homme qui le fait; mais le naturel est le bon, le bien, l'ordre : c'est Dieu qui en est l'auteur, et le bon ne cesse pas d'être naturel, même quand il est merveilleux, et qu'il surpasse nos forces et notre intelligence.

Ainsi, lorsque Condillac dit qu'*il ne suffit pas, pour un philosophe, d'avancer qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, mais qu'il est de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels*, il pourrait appliquer cette maxime au vulgaire qui voit du merveilleux là où il n'y en a pas. Mais lorsqu'il en fait pour le philosophe un principe de raisonnement, c'est à peu près comme s'il disait *qu'il ne suffit pas à un philosophe de dire qu'une chose a été faite par des voies qui sont dans la nature et appartiennent à l'ordre dont elle fait partie, mais qu'il est de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens pris dans une nature différente, et qui sont dans un ordre de choses hors duquel elle est placée*; ce qui renferme une absurdité dans la pensée et une contradiction dans les termes.

Voyons toutefois quels sont les moyens *naturels* et *ordinaires* par lesquels le philosophe imagine que le langage a été inventé, et n'oublions pas de remarquer que ces moyens naturels et ordinaires commencent d'une manière aussi extraordinaire que peu naturelle, par le prodige de deux enfants échappés, au berceau, de la catastrophe qui a englouti le genre humain, et égarés dans les déserts; de deux êtres qui sont par conséquent dans un état contraire à leur nature, et qui vivent malgré la nature; et Condillac l'a si bien senti, qu'en hasardant cette hypothèse, il en demande pardon au lecteur, il le prie instamment de la lui permettre, et semble lui dire : « Passez-moi de grâce un principe absurde, et j'en tirerai des conséquences raisonnables. » Heureux temps, sinon pour la philosophie, au moins pour les philosophes, où ils pouvaient compter sur de pareilles complaisances! « Tant que les enfants dont je viens de parler, ont vécu séparément, l'exercice des opérations de leur âme a été borné à celui de la perception et de la conscience, qui ne cesse pas quand on est éveillé; à celui de l'attention, qui avait lieu toutes les fois que quelque perception les affectait d'une manière particulière; à celui de la réminiscence, quand des circonstances qui les avaient frappés se représentaient à eux, et à un exercice fort peu étendu de leur imagination, etc. » C'est-à-dire que ces enfants recevaient, comme les animaux, les images des objets; qu'ils avaient, comme les animaux, la vue intérieure ou la perception de ces images qui ne seraient rien, qui ne seraient pas, si l'homme ou la brute ne les apercevaient pas et n'en avaient aucune connaissance, connaissance qui ne cesse pas *quand on est éveillé*, qui ne cesse pas même toujours quand on dort. Comme la brute, ils étaient attentifs à ces images; car, sans cette attention, ces images ne pourraient servir à l'usage auquel la nature les a destinées pour la conservation des êtres animés; comme *la* brute, et pour les mêmes motifs, ils avaient la réminiscence de ces images et des objets qui les produisaient, et ils *faisaient un exercice de leur imagination* ni plus ni moins étendu que la sphère des objets qu'ils avaient sous les yeux; car on imagine tout ce qu'on voit, comme il est vrai de dire, dans un autre sens, qu'on voit tout ce qu'on imagine. Encore avons-nous comparé l'homme à la brute, et cette comparaison manque par la base; car la brute est dans l'état naturel à son espèce, au lieu que l'homme, sans le langage, est dans un état contraire à sa nature, et où, loin d'avoir des images, des perceptions, une conscience, des réminiscences, etc., il ne peut pas même exister. Qu'on n'oppose pas l'exemple des sourds-muets au milieu d'hommes entendants-parlants, entendant la raison des autres, quoiqu'ils ne puissent ouïr leur idiome, et sont comme des aveugles au milieu des voyants. Les sourds-muets sont éclairés par l'intelligence de ceux qui parlent et pensent; par conséquent, comme les aveugles sont guidés et préservés de danger par les yeux de ceux qui y voient, et nous supposons ici l'espèce humaine tout entière sans parole et sans langage.

« Quand ils vécurent ensemble, continue le philosophe.... » Ici Condillac fait faire à ses lecteurs un pas de géant et franchit d'un saut l'intervalle immense qui sépare l'homme brut de l'homme social, ou plutôt le néant de l'être; et il glisse rapidement sur ce passage, de peur d'y être arrêté. Mais en accordant que ces deux enfants fussent de petits animaux, peut-on dire qu'ils vécussent ensemble, même lorsqu'ils eussent été rapprochés l'un de l'autre? Les animaux qui vivent les uns près des autres par un effet de leur instinct et de leurs besoins, ne vivent pas ensemble, et cette expression suppose la communication des pensées par l'échange

de paroles. *Il n'est pas bon que l'homme soit seul*, a dit l'éternelle Vérité (*Gen.* II, 18); mais elle l'a dit de l'homme social et civilisé, de l'homme dans cet état où le même langage met en commun leurs pensées, leurs affections, leurs besoins, leur industrie. Mais pour l'enfant qui jusque-là avait vécu seul dans les déserts, et encore à l'âge où il aurait le plus besoin de secours et d'assistance, un compagnon aussi brut que lui diminuait bien plus ses moyens de subsistance qu'il ne pouvait les accroître; et si deux êtres à figure humaine, placés dans des circonstances semblables, venaient à se rencontrer, s'ils étaient même capables de se reconnaître, leur premier mouvement serait de se fuir plutôt que de se chercher. Un fait récent nous fournit un exemple de la sociabilité de deux êtres placés à peu près dans les mêmes circonstances, et nous apprend comment ils *vivaient* ensemble. Des deux filles trouvées dans les bois de Sogny, en Champagne, dont Racine le fils, dans ses mémoires, raconte l'histoire, l'une avait tué l'autre pour je ne sais quel objet qu'elles avaient trouvé, et dont elles s'étaient disputé la possession. Deux êtres, réduits aux premières et aux plus simples nécessités de la vie, n'ont pas besoin l'un de l'autre pour les satisfaire. Eh non! assurément, ils ne vivraient pas ensemble, ces deux êtres qui ne connaîtraient pas le lien de la vie sociale; *ils* ne vivraient pas même l'un près de l'autre, *ces* êtres indépendants l'un de l'autre et inutiles l'un à l'autre; ces êtres hors de toute nature vivante, puisqu'ils n'avaient ni la raison qui réunit les hommes, ni l'instinct qui rapproche les brutes.

« Quand donc ils vécurent ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur *commerce réciproque* leur fit *attacher* aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelques mouvements, de quelque geste, de quelque action dont l'expression était encore plus sensible. Par exemple celui qui souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir; il agitait sa tête, ses bras, et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet, et, *sentant passer dans son âme les sentiments* dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce misérable. Dès ce moment, il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression autant qu'il était en son pouvoir. Ainsi, par le seul instinct, les hommes se demandaient et se prêtaient du secours; je dis par le seul instinct, car la réflexion n'y pouvait avoir part. L'un ne disait pas : Il faut m'agiter de cette manière, pour lui faire connaître ce qui m'est nécessaire, et l'engager à me secourir; ni, l'autre : Je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, et je vais lui en donner la jouissance; mais tous les deux agissaient en conséquence du besoin qui les pressait davantage.

« Ce langage était peu perfectionné, et ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et en agitations violentes. Cependant, les hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle pour se faire un nouveau langage; et ils articulèrent de nouveaux sons en les accompagnant de quelques gestes qui leur indiquaient les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses. Ces premiers progrès du langage furent nécessairement très-lents. *Leur enfant*, pressé par les besoins qu'il ne pouvait faire connaître que difficilement, agita toutes les parties de son corps. Sa langue, fort flexible, se replia d'une manière extraordinaire, et prononça un mot tout nouveau. Le besoin continuant donna lieu aux mêmes effets. Cet enfant replia sa langue comme la première fois, et articula encore le même son...

« Il est vrai que, pour augmenter le nombre des mots d'une manière considérable, il fallut sans doute plusieurs générations, etc. »

L'erreur de Condillac, et de bien d'autres écrivains de la même époque, est d'avoir commencé par supposer, contre toute raison et toute autorité, l'homme dans un état primitif brut et insocial, et dans un tel degré de barbarie, qu'il était même privé de la faculté de connaître et de communiquer ses pensées, pour lui attribuer, dans ce même état, les pensées, les sentiments, les affections, les intentions, les besoins, l'esprit d'invention et d'industrie de l'homme social et civilisé; c'est d'avoir regardé comme natives et appartenant à sa nature physique et individuelle, des qualités qui appartiennent uniquement à sa nature morale et sociale, ce qui ne se développe que dans la société, par la société et pour la société; c'est, comme nous l'avons déjà dit, d'avoir cru que l'homme aurait l'instinct de la brute, s'il n'avait pas la raison et l'intelligence propres à son espèce; et de peur qu'on ne s'y trompe, Condillac a soin d'avertir que tout ce que faisaient ces enfants, ils le *faisaient par instinct, que la raison et la réflexion n'y avaient aucune part*, etc. Il n'a pas vu que l'habitude de la raison et de la réflexion, soit de nos propres réflexions, soit de celles des hommes près de qui nous vivons, c'est-à-dire, leurs leçons, leurs exemples, leurs actions, qui, même à leur insu, sont des leçons et des exemples, nous inspirent au besoin, et pour notre conservation, des résolutions qui ont la rapidité de l'instinct, mais qui n'en ont pas l'aveugle et irrésistible nécessité, puisque, si nous ne pouvons, par exemple, nous empêcher de faire certains mouvements d'habitude pour échapper à un danger qui menace notre vie, nous pouvons braver volontairement ce même danger, et même faire de notre plein gré le sacrifice de notre vie.

« Leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. »

langage d'action; mais avec ce langage, il communique avec les autres hommes : il entend, pour ainsi dire, leur action et leur fait entendre la sienne; et ce langage d'action et d'images, il l'apprend aussi, comme nous apprenons l'autre, par imitation et par répétition. Mais lorsque je parle à un enfant d'objets moraux et immatériels, et qui ne peuvent lui être présentés sous aucune image; lorsque je l'entretiens de vertu, de raison, de justice, d'ordre, de bien et de mal, des rapports des objets entre eux ou avec nous, choses qui sont le fondement de la vie et que tous les hommes comprennent, même ceux à qui on se donne le moins la peine de l'expliquer; lorsque, pour le lui faire mieux comprendre, je lui offre des exemples qui sont aussi un langage d'action, il faut, de toute nécessité, supposer dans son esprit quelque chose d'antérieur à une leçon, des pensées qui attendaient mes paroles pour se joindre à elles, et qui lui montrent le rapport des leçons aux exemples: car les mots réveillent les idées, les montrent à l'esprit, les lui rendent présentes, et ne les créent pas; et même pour les choses purement sensibles, on n'apprendrait pas plutôt la géométrie à un enfant qu'à l'animal qui vous regarde et qui vous écoute, si l'enfant n'avait pas, plus que l'animal, des idées de rapports d'espace, de grandeur, de quantité, qui ne peuvent se joindre aux mots qui les expriment que parce qu'elles se trouvent antérieurement dans l'esprit. Il y a même quelque chose de plus remarquable encore dans l'acquisition de la langue que nous entendons parler pour la première fois. Si je veux, à l'âge de la raison et de l'attention, apprendre une langue étrangère dans des livres ou par les leçons d'un maître, il faut que la grammaire ou le maître traduisent continuellement, dans la langue que je parle, les règles et les mots de la langue que je veux apprendre; et s'il n'y avait pas un mot de français dans la grammaire allemande, ou que le maître qui me l'enseigne n'entendît et ne parlât que l'allemand, cette langue serait pour moi un chiffre dont il me serait impossible, faute de données, de deviner le secret; en sorte que ma langue maternelle est entre cette autre langue et mon esprit un interprète nécessaire de ce qu'elle veut me dire et de ce que je veux apprendre. Encore faut-il observer que, si je ne comprends pas même les mots de cette langue, j'en connais les règles générales, qui sont les mêmes dans toutes les langues. C'est une carte dont je connais les points principaux, quoique j'ignore la topographie du pays. Ainsi, je peux dire que je connais le langage des Allemands, même avant d'avoir appris les règles particulières de la langue allemande. Mais entre l'enfant qui commence à parler sa langue maternelle et ceux de qui il en reçoit la connaissance, quel est le moyen, le lien, le truchement de leurs pensées et de leurs paroles ? Le maître sait sa langue, le disciple n'en connaît encore aucune. Comment celui-ci comprend-il les pensées, lorsqu'il ne connaît pas encore la parole qui les exprime et les rend compréhensibles, ou comment entend-il la parole, s'il n'a déjà la pensée qui la rend intelligible ? Et remarquez que ces pensées, que les mots qui les expriment ne font, comme nous l'avons déjà dit, que réveiller et qu'ils ne créent pas, se trouvent dans l'esprit de l'enfant prêtes à se joindre aux sons les plus divers, et indifférentes à toutes les langues qu'on voudra lui faire entendre; en sorte que son esprit est réellement une *table rase* prête à recevoir tous les traits qu'on y voudra graver. Ainsi, en apprenant une langue étrangère, je n'apprends qu'à parler, je ne fais que traduire et échanger des mots contre d'autres mots; en apprenant ma langue maternelle, j'apprends à penser, c'est-à-dire à attacher des pensées aux mots et des mots aux pensées : j'apprends à connaître mes propres pensées, à les revêtir d'une expression qui les rend sensibles à mon propre entendement; je leur donne un corps, soit en en faisant un son au moyen duquel je peux les entendre, soit, dans l'écriture, et en faisant une figure au moyen de laquelle je peux les voir et les lire. Comment cela s'opère-t-il en nous à l'âge de la plus profonde ignorance de l'esprit et de la plus extrême faiblesse des organes ? Je l'ignore; mais ce que je sais, c'est que l'homme n'ayant pu inventer le langage, et en répandre l'usage sans en convenir avec lui-même et avec les autres, en convenir sans y penser, y penser sans connaître sa pensée, connaître enfin sa pensée sans la *nommer*, il s'ensuit rigoureusement que la parole lui a été nécessaire pour inventer la parole. Je sais que l'homme étant passif, quand il entend la parole, actif quand il y joint la pensée, le même homme n'a pu recevoir la parole de lui-même et y joindre en même temps la pensée, et être tout seul et sur le même objet actif et passif à la fois. La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder et lui donner l'existence : génération des esprits toute semblable à celle des corps, qui fait dépendre l'existence des uns et des autres du concours simultané de deux agents, dont l'un donne, l'autre reçoit; l'un engendre, l'autre produit : tant est vaste dans son unité le plan de l'auteur de toute existence ! tant sont féconds et simples les moyens par lesquels il perpétue et conserve son ouvrage !

Warburthon, dont cette digression nous a éloigné, après des doutes peu philosophiques sur la véritable origine du langage, conclut des expressions des Livres saints que le langage a été primitivement donné à l'homme. La raison toute seule aurait pu le conduire à cette conclusion, et même elle l'y conduit en finissant, puisqu'il avoue que la connaissance des choses morales « suppose beaucoup d'idées et un grand exercice des opérations de l'âme; *ce qui*, dit-il, *ne peut avoir lieu* que par le *secours des signes*, principe fondamental de la science des idées et du langage, avoué par J.-J. Rousseau, et presque dans les mêmes termes : *Quand l'imagination s'arrête*, c'est-à-dire, quand les objets auxquels nous pensons ne peuvent pas être

présents à l'imagination par des figures ou des images, *l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours.*

Condillac s'est emparé des doutes de Warburthon; il les cite avec complaisance, et ajoute : « Tout cela me paraît fort exact, et si j'ai supposé deux enfants dans la nécessité d'imaginer *jusqu'aux premiers signes du langage*, c'est que j'ai cru qu'il ne suffisait pas, pour un philosophe, de dire qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, mais qu'il était de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels.

Je relèverai, avant d'aller plus loin, une expression de ce passage que j'ai soulignée, et qui pour être à la mode dans les écrits des idéologues, n'est pas pour cela plus exacte. On dit bien *le langage des signes*, pour exprimer les gestes, les emblèmes, les sons, et généralement toutes les choses ou marques extérieures, qui servent à indiquer, *à signifier* quelque chose, et qui en sont les signes; mais les *signes du langage*, pour dire les mots, sont une expérience fausse; car les mots ne sont pas les *signes du langage*, mais le langage lui-même. Je fais, sans parler, *signe* que je vois ou que j'entends; *je parle par signes*, mais *je ne parle pas des signes.*

Il y a dans le reste de ce passage autant d'erreurs et de sophismes que de mots. On a montré que deux enfants, dans l'état et les circonstances où on les suppose, n'auraient jamais été dans la nécessité d'imaginer le langage, puisqu'il ne pouvait y avoir, pour des êtres ainsi placés, d'autre nécessité que celle d'être, et qu'on peut être sans parler; et c'est ce qui a fait donner aux premiers besoins, au nombre desquels le langage n'est pas compris, le nom de *nécessités* corporelles. Condillac reconnaît du moins qu'on n'a pas inventé le langage sans *nécessité*, et j'en conclus que le langage n'a pas du tout été inventé. Le langage, je le répète, n'est *nécessaire* que pour la société, et la société n'a pu exister avant le langage.

« J'ai cru, continue Condillac, qu'il ne suffisait pas, pour un philosophe, de dire qu'une chose avait été faite par des voies extraordinaires, mais qu'il était de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels. »

Un philosophe ne doit rien dire qu'il ne le pense et ne le prouve, et s'il dit qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, cela doit suffire; et il ne peut sans compromettre son jugement chercher à expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels, ce qui n'est pas du tout philosophique. Il faut, au contraire, que le philosophe commence par rejeter les voies extraordinaires, s'il peut expliquer le fait par des moyens naturels, ou les moyens naturels, s'il ne peut l'expliquer que par des voies extraordinaires. Mais le sophisme ou l'équivoque est ici dans les mots *naturels* et *extraordinaires* qu'on prend pour *opposés* entre eux, et qui ne sont que différents l'un de l'autre. A parler exactement, il n'y a d'extraordinaire que ce qui est hors de l'ordre, suivant la force même de l'expression, *extraordinaire*, quelque commun qu'il puisse être; il n'y a de naturel, quelque rare qu'il soit, que ce qui est conforme à l'ordre : *Non in depravatis, sed in his quæ bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale :* c'est dans ce qui est bon et conforme à la nature, et non dans ce qui s'en écarte, qu'il faut chercher le naturel, a dit Aristote, qui n'a pas toujours été fidèle à cette maxime. Mais il y a des ordres différents, jamais opposés, et des natures différentes. Rendre d'un seul mot la vue à un aveugle est pour l'homme une voie extraordinaire, ou hors de l'ordre particulier dans lequel il est placé : la lui rendre par les traitements de l'art ou un moyen qu'il regarde avec raison comme naturel, puisqu'il est pris dans sa propre nature. Mais si, pour quelque raison tirée de l'*ordre général* de la société, Dieu voulait montrer sa puissance dans la dispensation de ses bienfaits, ce serait pour lui une voie fort extraordinaire que d'employer les opérations et les remèdes pour rendre la vue à un aveugle, quoiqu'il soit l'auteur des propriétés salutaires des corps, et un moyen, au contraire, fort naturel au maître de la nature, que de le guérir d'une seule parole; et à moins de supposer que Dieu est un être extraordinaire, et que l'homme seul est naturel, on ne peut pas nier cette vérité. Encore un exemple pris dans les choses qui sont à notre portée, et plus près de nos habitudes et de nos connaissances. Le pouvoir d'un Etat a besoin du service de quelques hommes, il commande et il est obéi. Un particulier a besoin de son voisin; il prie ou paye, et il est servi; et quoiqu'il n'y ait rien en soi de plus extraordinaire, d'homme à homme, que le commandement et l'obéissance, et même de moins naturel suivant une certaine nature, il est vrai cependant que la manière qu'emploie le souverain n'est pas plus extraordinaire que celle qu'emploie le particulier, et qu'elle est tout aussi naturelle; mais l'une appartient à l'ordre général ou public, l'autre à l'ordre particulier ou privé; l'une est dans la nature de la société, l'autre dans celle de l'individu. L'imagination et les arts, qui ne connaissent qu'une nature visible, palpable, particulière, trouvent extraordinaire et peu naturel tout ce qu'ils ne peuvent y faire entrer; mais pour la raison et la philosophie, la cause première et générale de tout n'est pas plus extraordinaire que les causes secondes de quelques effets, et la cause de l'universalité des effets ou de l'univers est aussi naturelle que les causes particulières.

Mais ce qui est extraordinaire et hors de toute nature, c'est la matière éternelle qui s'est faite et arrangée elle-même; c'est de l'ordre sans ordonnateur, du mouvement sans premier moteur, des lois primitives sans premier législateur, en un mot des effets sans cause; c'est l'homme qui reçoit aujourd'hui la vie et la parole d'un être semblable à lui, vivant et parlant comme lui, venu primitivement d'un œuf pondu par la terre, et éclos

à la chaleur du soleil, créant lui-même son propre esprit, en inventant la parole qui lui fait connaître ses pensées; c'est enfin la société entre des êtres sans parole, sans pensée, sans lien par conséquent, et qui, sans s'entendre, conviennent de se réunir, et, sans parler, conviennent d'un langage commun; et il est étrange assurément que les mêmes philosophes, qui trouvent extraordinaire ce qui est tout à fait naturel, trouvent naturel ce qui est si extraordinaire.

En un mot et pour parler avec toute la précision philosophique, le merveilleux ou surhumain est ce qui surpasse les forces et l'industrie de l'homme. Or tout est merveilleux et surhumain dans le monde, depuis le cèdre jusqu'à l'hysope, depuis l'éléphant jusqu'au ciron, depuis le soleil jusqu'à un atome. Mais il n'y a rien de plus merveilleux, et, si l'on peut le dire, de plus surhumain que l'homme, et par conséquent il n'y a rien de plus commun ou de plus ordinaire que le merveilleux. L'extraordinaire, à parler exactement, est le désordre, le mal, ce qui est contre l'ordre de la nature des êtres, puisqu'il en est la destruction. C'est l'homme qui le fait; mais le naturel est le bon, le bien, l'ordre : c'est Dieu qui en est l'auteur, et le bon ne cesse pas d'être naturel, même quand il est merveilleux, et qu'il surpasse nos forces et notre intelligence.

Ainsi, lorsque Condillac dit qu'*il ne suffit pas, pour un philosophe, d'avancer qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, mais qu'il est de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels*, il pourrait appliquer cette maxime au vulgaire qui voit du merveilleux là où il n'y en a pas. Mais lorsqu'il en fait pour le philosophe un principe de raisonnement, c'est à peu près comme s'il disait *qu'il ne suffit pas à un philosophe de dire qu'une chose a été faite par des voies qui sont dans la nature et appartiennent à l'ordre dont elle fait partie, mais qu'il est de son devoir d'expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens pris dans une nature différente, et qui sont dans un ordre de choses hors duquel elle est placée*; ce qui renferme une absurdité dans la pensée et une contradiction dans les termes.

Voyons toutefois quels sont les moyens *naturels* et *ordinaires* par lesquels le philosophe imagine que le langage a été inventé, et n'oublions pas de remarquer que ces moyens naturels et ordinaires commencent d'une manière aussi extraordinaire que peu naturelle, par le prodige de deux enfants échappés, au berceau, de la catastrophe qui a englouti le genre humain, et égarés dans les déserts; de deux êtres qui sont par conséquent dans un état contraire à leur nature, et qui vivent malgré la nature; et Condillac l'a si bien senti, qu'en hasardant cette hypothèse, il en demande pardon au lecteur, il le prie instamment de la lui permettre, et semble lui dire : « Passez-moi de grâce un principe absurde, et j'en tirerai des conséquences raisonnables. » Heureux temps, sinon pour la philosophie, au moins pour les philosophes, où ils pouvaient compter sur de pareilles complaisances! « Tant que les enfants dont je viens de parler, ont vécu séparément, l'exercice des opérations de leur âme a été borné à celui de la perception et de la conscience, qui ne cesse pas quand on est éveillé; à celui de l'attention, qui avait lieu toutes les fois que quelque perception les affectait d'une manière particulière; à celui de la réminiscence, quand des circonstances qui les avaient frappés se représentaient à eux, et à un exercice fort peu étendu de leur imagination, etc. » C'est-à-dire que ces enfants recevaient, comme les animaux, les images des objets; qu'ils avaient, comme les animaux, la vue intérieure ou la perception de ces images qui ne seraient rien, qui ne seraient pas, si l'homme ou la brute ne les apercevaient pas et n'en avaient aucune connaissance, connaissance qui ne cesse pas *quand on est éveillé*, qui ne cesse pas même toujours quand on dort. Comme la brute, ils étaient attentifs à ces images; car, sans cette attention, ces images ne pourraient servir à l'usage auquel la nature les a destinées pour la conservation des êtres animés; comme *la* brute, et pour les mêmes motifs, ils *avaient* la réminiscence de ces images et des objets qui les produisaient, et ils *faisaient un exercice de leur imagination* ni plus ni moins étendu que la sphère des objets qu'ils avaient sous les yeux; car on imagine tout ce qu'on voit, comme il est vrai de dire, dans un autre sens, qu'on voit tout ce qu'on imagine. Encore avons-nous comparé l'homme à la brute, et cette comparaison manque par la base; car la brute est dans l'état naturel à son espèce, au lieu que l'homme, sans le langage, est dans un état contraire à sa nature, et où, loin d'avoir des images, des perceptions, une conscience, des réminiscences, etc., il ne peut pas même exister. Qu'on n'oppose pas l'exemple des sourds-muets au milieu d'hommes entendants-parlants, entendant la raison des autres, quoiqu'ils ne puissent ouïr leur idiome, et sont comme des aveugles au milieu des voyants. Les sourds-muets sont éclairés par l'intelligence de ceux qui parlent et pensent; par conséquent, comme les aveugles sont guidés et préservés de danger par les yeux de ceux qui y voient, et nous supposons ici l'espèce humaine tout entière sans parole et sans langage.

« Quand ils vécurent ensemble, continue le philosophe.... » Ici Condillac fait faire à ses lecteurs un pas de géant et franchit d'un saut l'intervalle immense qui sépare l'homme brut de l'homme social, ou plutôt le néant de l'être; et il glisse rapidement sur ce passage, de peur d'y être arrêté. Mais en accordant que ces deux enfants fussent de petits animaux, peut-on dire qu'ils vécussent ensemble, même lorsqu'ils eussent été rapprochés l'un de l'autre? Les animaux qui vivent les uns près des autres par un effet de leur instinct et de leurs besoins, ne vivent pas ensemble, et cette expression suppose la communication des pensées par l'échange

de paroles. *Il n'est pas bon que l'homme soit seul*, a dit l'éternelle Vérité (*Gen.* II, 18); mais elle l'a dit de l'homme social et civilisé, de l'homme dans cet état où le même langage met en commun leurs pensées, leurs affections, leurs besoins, leur industrie. Mais pour l'enfant qui jusque-là avait vécu seul dans les déserts, et encore à l'âge où il aurait le plus besoin de secours et d'assistance, un compagnon aussi brut que lui diminuait bien plus ses moyens de subsistance qu'il ne pouvait les accroître; et si deux êtres à figure humaine, placés dans des circonstances semblables, venaient à se rencontrer, s'ils étaient même capables de se reconnaître, leur premier mouvement serait de se fuir plutôt que de se chercher. Un fait récent nous fournit un exemple de la sociabilité de deux êtres placés à peu près dans les mêmes circonstances, et nous apprend comment ils *vivaient* ensemble. Des deux filles trouvées dans les bois de Sogny, en Champagne, dont Racine le fils, dans ses mémoires, raconte l'histoire, l'une avait tué l'autre pour je ne sais quel objet qu'elles avaient trouvé, et dont elles s'étaient disputé la possession. Deux êtres, réduits aux premières et aux plus simples nécessités de la vie, n'ont pas besoin l'un de l'autre pour les satisfaire. Eh non! assurément, ils ne vivraient pas ensemble, ces deux êtres qui ne connaîtraient pas le lien de la vie sociale; ils ne vivraient pas même l'un près de l'autre, ces êtres indépendants l'un de l'autre et inutiles l'un à l'autre; ces êtres hors de toute nature vivante, puisqu'ils n'avaient ni la raison qui réunit les hommes, ni l'instinct qui rapproche les brutes.

« Quand donc ils vécurent ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce que leur *commerce réciproque* leur fit *attacher* aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelques mouvements, de quelque geste, de quelque action dont l'expression était encore plus sensible. Par exemple celui qui souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des cris : il faisait des efforts pour l'obtenir; il agitait sa tête, ses bras, et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet, et, *sentant passer dans son âme les sentiments* dont il n'était pas encore capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce misérable. Dès ce moment, il se sent intéressé à le soulager, et il obéit à cette impression autant qu'il était en son pouvoir. Ainsi, par le seul instinct, les hommes se demandaient et se prêtaient du secours; je dis par le seul instinct, car la réflexion n'y pouvait avoir part. L'un ne disait pas : Il faut m'agiter de cette manière, pour lui faire connaître ce qui m'est nécessaire, et l'engager à me secourir; ni, l'autre : Je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, et je vais lui en donner la jouissance; mais tous les deux agissaient en conséquence du besoin qui les pressait davantage.

« Ce langage était peu perfectionné, et ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et en agitations violentes. Cependant, les hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle pour se faire un nouveau langage; et ils articulèrent de nouveaux sons en les accompagnant de quelques gestes qui leur indiquaient les objets qu'ils voulaient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses. Ces premiers progrès du langage furent nécessairement très-lents. *Leur enfant*, pressé par les besoins qu'il ne pouvait faire connaître que difficilement, agita toutes les parties de son corps. Sa langue, fort flexible, se replia d'une manière extraordinaire, et prononça un mot tout nouveau. Le besoin continuant donna lieu aux mêmes effets. Cet enfant replia sa langue comme la première fois, et articula encore le même son...

« Il est vrai que, pour augmenter le nombre des mots d'une manière considérable, il fallut sans doute plusieurs générations, etc. »

L'erreur de Condillac, et de bien d'autres écrivains de la même époque, est d'avoir commencé par supposer, contre toute raison et toute autorité, l'homme dans un état primitif brut et insocial, et dans un tel degré de barbarie, qu'il était même privé de la faculté de connaître et de communiquer ses pensées, pour lui attribuer, dans ce même état, les pensées, les sentiments, les affections, les intentions, les besoins, l'esprit d'invention et d'industrie de l'homme social et civilisé; c'est d'avoir regardé comme natives et appartenant à sa nature physique et individuelle, des qualités qui appartiennent uniquement à sa nature morale et sociale, ce qui ne se développe que dans la société, par la société et pour la société; c'est, comme nous l'avons déjà dit, d'avoir cru que l'homme aurait l'instinct de la brute, s'il n'avait pas la raison et l'intelligence propres à son espèce; et de peur qu'on ne s'y trompe, Condillac a soin d'avertir que tout ce que faisaient ces enfants, ils le *faisaient par instinct, que la raison et la réflexion n'y avaient aucune part*, etc. Il n'a pas vu que l'habitude de la raison et de la réflexion, soit de nos propres réflexions, soit de celles des hommes près de qui nous vivons, c'est-à-dire, leurs leçons, leurs exemples, leurs actions, qui, même à leur insu, sont des leçons et des exemples, nous inspirent au besoin, et pour notre conservation, des résolutions qui ont la rapidité de l'instinct, mais qui n'en ont pas l'aveugle et irrésistible nécessité, puisque, si nous ne pouvons, par exemple, nous empêcher de faire certains mouvements d'habitude pour échapper à un danger qui menace notre vie, nous pouvons braver volontairement ce même danger, et même faire de notre plein gré le sacrifice de notre vie.

« Leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes naturels. »

Mais quel pouvait être le commerce réciproque de deux enfants sans parole, sans intelligence, et très-certainement indépendants l'un de l'autre pour leurs premiers besoins, les seuls qu'ils pussent éprouver? Quel pouvait être le lien et l'objet de ce commerce? Ce lien, selon Condillac, était la bonté native de l'homme, la compassion naturelle, la *sensibilité* en un mot, qui joue un rôle dans le roman comme dans tous les autres. C'est que l'un criait de douleur et de faim, et *agitait sa tête, ses bras et toutes les parties de son corps;* l'autre, *ému à ce spectacle*, sentait passer dans son *âme* les mêmes douleurs et les mêmes désirs; *il souffrait*, en un mot, *de voir souffrir ce misérable, il se sentait intéressé à le soulager;* et dans cette vie, toute de besoins et de privations, la compassion était le besoin *qui le pressait davantage*. En vérité, c'est un peu trop se jouer de la crédulité de ses lecteurs. Est-ce là l'homme brut ou l'homme social et civilisé? La sensibilité aux maux d'autrui n'est pas une qualité native de l'homme, un besoin comme celui de digérer ou de dormir; on n'est pas sensible parce qu'on a les organes, la figure et la constitution physique de l'homme, mais parce qu'on est être raisonnable et moral, et qu'on a fait de bonne heure usage de sa raison. Si la sensibilité était en nous une qualité *native*, il serait aussi impitoyable que de vivre sans manger et sans dormir. Il y a bien une sensibilité qui dépend de la faiblesse des organes, qui souffre de voir souffrir même un chat ou un oiseau, d'entendre crier même une porte qui tourne difficilement sur ses gonds; celle-là est moins une qualité ou une vertu qu'une maladie, et elle soulage les autres par égoïsme, autant ou plus que par humanité. Mais cette sensibilité n'était pas plus que l'autre à l'usage d'hommes endurcis contre toutes les impressions extérieures, et dont la vie était continuellement exercée par les besoins et les privations: elle n'est pas même nécessaire à la bienfaisance, et les hommes les plus accoutumés à servir l'humanité souffrante sont en général ceux qui souffrent le moins des douleurs d'autrui, et n'en sont que plus propres à les soulager. La compassion, comme toutes les vertus, a besoin d'éducation; elle nous est apprise aussi, et les enfants sont en général peu compatissants. Mais au temps de Condillac, on croyait, sur la foi du philosophe de Genève, que l'homme est né bon, et que la société le déprave. On arrangeait sur cette base le plan de la société, la conduite de l'administration, l'éducation même de l'homme, et on méditait le bouleversement de la société pour la rendre aussi bonne que l'homme. Cependant les anciens, qui auraient dû avoir sur l'état primitif de l'homme des traditions plus récentes, ne croyaient pas du tout à la bonté native de l'espèce humaine. Ils nous représentent les premiers humains continuellement en guerre les uns contre les autres, ne pouvant rien acquérir que par la violence, rien conserver que les armes à la main; *tantumque haberent*, dit Cicéron, *quantum manu et viribus per cædem ac vulnera, aut eripere, aut retinere potuissent;* et cet âge de la société ils l'appellent, pour cette raison, l'âge de fer. Comment avons-nous pu, nous témoins ou complices de tous les désordres que l'intérêt personnel, et ces rivalités furieuses d'ambition ou de cupidité produisent dans la société, malgré le secours qu'elle offre à nos vertus, ou les peines qu'elle oppose à nos penchants; comment avons-nous pu croire à la bonté native, au désintéressement, à la modération, à l'humanité, enfin, de l'homme sans lumière, sans instruction et sans discipline, pour qui une proie à atteindre ou une autre à disputer étaient ce que sont pour nous des honneurs à obtenir ou de l'argent à gagner? Les passions sont les mêmes chez tous les hommes; les objets seuls diffèrent selon les temps et les circonstances de la vie et de la société. Nous ne sommes pas bons *nativement*, mais nous pouvons naturellement le devenir dans la société, et par les moyens dont elle dispose; et si, après des récits de voyageurs, mis à la place de romans de philosophes, nous ne croyons plus même à la bonté native des sauvages; si, après des événements trop récents, nous ne croyons plus même à la bonté native de l'homme civilisé, gardons-nous de calomnier l'état social, et de méconnaître les bienfaits de la civilisation, qui enseigne toutes les vertus, qui proscrit tous les vices. Efforçons-nous seulement de l'affermir sur de bonnes et fortes institutions, qui, pour l'intérêt de la société, dévouent quelques hommes à ces grands exemples de vertus publiques, qui inspirent à tous les autres les vertus privées.

Condillac rapporte aux *cris naturels*, signes naturels de nos affections, l'origine du langage, toujours dans cette hypothèse que l'homme a les propriétés de la brute *tant* qu'il n'a pas celles de l'homme: « Leur commerce réciproque leur fit, dit-il, attacher « aux cris de chaque passion les perceptions « dont ils étaient les signes naturels. » Warburthon dit à peu près le contraire. « Les « hommes n'articulaient que des sons confus « et inarticulés, jusqu'à ce que s'étant associés pour se secourir mutuellement, ils « arrivèrent à en former de distincts par le « moyen de signes arbitraires convenus entre « eux. » Condillac, comme nous l'avons vu, *trouve sur tout cela Warburthon fort exact* même sur *l'articulation* des sons *inarticulés*, et sur les conventions qui précèdent la parole; en sorte qu'il rapporte à la fois l'origine du langage à des sons ou cris qui commencent par des signes *naturels*, et se changent plus tard en signes *arbitraires*. Mais est-il vrai que l'homme ait, comme la brute, des cris naturels, signes naturels de ses affections? Les animaux, ceux du moins dont nous connaissons le mieux les habitudes, et dont nous entendons le langage, ont des cris distincts et différents pour chaque besoin ou chaque affection. Le cheval, par exemple, hennit différemment dans la faim, la colère, l'impatience, le désir, même l'affection; le chat, quand il appelle ses petits,

miaule autrement que lorsqu'il demande à manger. Mais a-t-on jamais distingué, dans l'homme même sauvage, le cri de la faim ou de l'amour, du cri de la bienveillance ou du plaisir? Il semble même que les cris humains, ou plutôt les exclamations qui ont toujours quelque chose d'articulé, ne sont pas les mêmes chez les divers peuples dans les mêmes circonstances, et participent de la diversité de leurs idiomes. L'homme crie, parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il sera entendu. Il ne crierait pas, je crois, s'il se croyait absolument seul. L'homme ferme ne crie pas dans les douleurs; la colère est souvent muette, et le plaisir chante plutôt qu'il ne crie. L'homme trouvé au milieu de l'autre siècle, dans les forêts de la Lithuanie, faisait entendre le grognement des ours, parmi lesquels il avait vécu depuis sa naissance, ce qui prouverait à la fois que l'homme n'a point de cris naturels propres à son espèce, et que le cri est chez lui, comme la parole, une imitation. On dit même que l'enfant né sourd-muet ne crie plus, passé les premiers jours, ou le cri est purement machinal, et n'est peut-être qu'un effort de la nature pour développer les organes de la respiration et de la voix. La surprise et l'effroi arrachent toujours à l'homme un cri involontaire; mais ce cri n'est pas, comme celui des animaux, un langage: c'est un accident, un premier mouvement, parce que la surprise, l'effroi qui le font naître ne sont pas proprement des affections, et ne peuvent pas devenir des habitudes.

« Mais enfin, dit Condillac, des cris naturels servirent aux premiers humains de modèles pour se faire un nouveau langage... Des sons confus et inarticulés, dit Warburthon, devinrent distincts au moyen de signes arbitraires convenus entre eux... Ils articulèrent de nouveaux sons, continue Condillac, les accompagnèrent de quelques gestes..... Les premiers progrès du langage furent nécessairement très-lents; leur enfant, pressé par les besoins qu'il ne pouvait faire connaître, agita toutes les parties de son corps, sa langue se replia d'une manière extraordinaire et prononça un mot tout nouveau, etc...,etc... »

Des cris naturels que l'homme n'a pas (car des exclamations involontaires dans quelques occasions rares ne sont pas des cris naturels), devenus des signes arbitraires, convenus avant que l'on pût s'entendre, produits par le hasard d'un mouvement extraordinaire de la langue d'un enfant, expliqués par des contorsions de toutes les parties de son corps... *et c'est ce qui fait que nous ne sommes pas muets*, est-on tenté de dire, en retournant le mot si connu de Molière! Mais si les cris étaient des signes naturels, qu'avaient besoin les hommes, pour se faire entendre, de convenir entre eux de signes arbitraires? Les cris naturels, donnés par la nature pour être les signes naturels de ses besoins, devaient suffire aux hommes, comme ils suffisent aux animaux, et comme certainement, dans cet état tout naturel, ils n'avaient à s'occuper que de leurs besoins naturels, aucun autre langage ne leur était nécessaire; tout autre langage eût été bien moins expressif que ce langage naturel, et l'homme était bien plutôt et beaucoup mieux averti des besoins naturels de son semblable par le cri naturel de la faim, les contorsions de la colère, ou le roucoulement de l'amour, que par les signes arbitraires, *faim*, *colère*, *amour*, ou leurs équivalents dans la première langue. Et puis, comment ce mot, produit par le hasard d'un pli extraordinaire de la langue, eût-il été une seconde fois dans le nombre infini de mouvements extraordinaires qu'un enfant, sans intention, sans réflexion et sans intelligence, peut faire prendre à sa langue? Mais les animaux qui articulent quelques mots de notre langue, le font sans effort, sans contorsion, sans agitation violente de toutes les parties de leur corps. Nous ne nous apercevons pas qu'ils replient leur langue d'une manière extraordinaire; ils entendent et ils répètent. Quoi donc? Est-ce que l'articulation de la parole humaine serait plus naturelle à la brute qu'à l'homme lui-même? Les brutes ont l'instinct, et Condillac a soin de nous dire que les enfants n'avaient pas davantage, et que tout ce qu'ils faisaient, ils le faisaient par instinct, sans que la raison et la réflexion y eussent part. En vérité, on a quelque peine à concevoir pourquoi les animaux, qui vivent près de nous, et pour ainsi dire avec nous, ne parlent pas notre parole, puisqu'ils ont pour l'apprendre autant de facilité ou même plus que nous n'en avons eu pour l'inventer.

« Il est vrai, continue Condillac, que ce langage était *peu perfectionné*, et ne consistait vraisemblablement qu'en contorsions et en agitations violentes..... Les progrès de ce langage furent nécessairement très-lents...., et pour augmenter le nombre des mots d'une manière considérable, il fallut sans doute plusieurs générations, etc. »

Il n'aurait plus manqué que de calculer combien de temps il a fallu pour qu'un cri ou une *contorsion* soit devenu un verbe complet avec tous ses modes de temps, d'actions et de personnes, quoique vraisemblablement les *contorsions* n'ont pu produire que les verbes *irréguliers*. Mais l'homme n'a parlé d'abord que pour demander ses besoins naturels, et les besoins naturels sont tous à la fois nécessaires pour tous les hommes et dans toutes les générations; l'existence des hommes aura donc été longtemps bien déplorable, et leurs relations étrangement difficiles et bornées, si, après avoir inventé, par exemple, à la première génération l'expression du besoin de manger et de boire, il a fallu attendre à la seconde ou à la troisième pour avoir l'expression des autres besoins; et comme tous les hommes, faute de temps, d'intelligence ou d'attention, n'ont pu convenir à la fois des mêmes signes, ou en retenir la signification, il s'ensuit que, inégalement avancés dans cet art de nouvelle invention, les uns ont dû retenir leur ancien langage, tandis que les autres employaient le nouveau. Ainsi les uns criaient, les autres parlaient; ceux-ci faisaient des contorsions,

ceux-là des signes; les plus exercés *repliaient leur langue d'une manière extraordinaire*, les moins habiles la repliaient d'une manière plus extraordinaire; ce qui présente la pauvre espèce humaine à son premier âge sous un aspect très-philosophique sans doute, mais bien étrange et bien ridicule.

« Leurs enfants, dit Condillac, répétèrent les mêmes sons, etc. »

On voit que ce roman finit, comme tous les autres, par un mariage; mais Condillac passe légèrement sur cette circonstance importante de la vie de ces deux enfants; et ici, sans doute, il ne manque pas de supposer le système naturel, les besoins naturels, etc., qui portent un sexe vers l'autre. Pour moi, je crois que même l'union des sexes, dans l'espèce humaine, est un effet de la société, comme elle en est l'origine et le fondement. On sait combien l'imagination et le genre de vie ont d'influence sur cette passion; et ce n'est pas assurément dans l'état où Condillac a placé ses deux enfants, égarés dans les déserts, et obligés d'arracher à la terre quelques fruits sauvages pour s'en nourrir, qu'on peut leur supposer l'imagination et les sens fort éveillés sur le sentiment de l'amour. Ce qui établit, même sur ce point, entre l'homme et la brute, une différence totale dans les causes, malgré la similitude des moyens et des effets, c'est que la brute est nécessitée par l'impulsion irrésistible de son instinct à s'unir à son semblable seulement dans une saison déterminée, au lieu que l'homme est indépendant et libre dans ses affections et dans leurs effets, et libre même de s'abstenir. Plus est sauvage l'état dans lequel vivent les hommes, moins ils éprouvent les effets de cette passion si impérieuse, si exaltée, si active chez les hommes qui connaissent des lois et des arts, c'est-à-dire la défense et l'aiguillon des passions; et rien ne le prouve mieux que la nudité des deux sexes, qui est une des habitudes de la vie sauvage, et même un de ses caractères. Et cependant on peut établir quelque comparaison entre l'état sauvage, tel que nous le connaissons, et l'état civilisé. Ils se rapprochent l'un de l'autre par quelques idées morales, par quelques habitudes individuelles, et surtout par un langage articulé, qui est au fond, le même chez tous les peuples et dans toutes les langues. En un mot, si les sauvages sont dans un état dégénéré de société, ils vivent cependant dans quelque état de société, mais de cet état à l'état prétendu primitif et naturel, où l'homme n'était rien et n'avait rien, pas même la faculté de connaître et d'exprimer ses propres pensées, la distance est infinie, et toute comparaison impossible. Il n'y a pas d'autre rapprochement à faire entre eux que celui qui peut exister entre un homme et un automate, à qui l'artiste donne la figure humaine et même le mouvement. Comme ces hommes, ainsi supposés, eussent été hors de toute nature, on est fondé à les croire hors de toute société, et étrangers à tous les sentiments qui entretiennent la société, parce que la société est la vraie et même la seule nature de l'homme : qu'il n'est rien, qu'il n'est pas, qu'il ne peut pas être hors de la société.

§ XX. — *Opinions des savants sur l'origine du langage et sur l'organisme primitif des langues.*

M. A. BREULIER.

« Toutes les langues ont dû évidemment commencer par de simples monosyllabes. Ces mots primitifs peuvent se distinguer en trois espèces : 1° les interjections, s'il est toutefois permis de donner la qualification de mots à ces sortes de monosyllabes qui n'ont ni radicaux ni dérivés; 2° les pronoms; 3° les verbes. Toutes les autres espèces de mots (les verbes eux-mêmes, peut-être) sont le produit de la *dérivation* et de la *composition* (nous aurons tout à l'heure occasion d'expliquer ces deux expressions). Le rang dans lequel nous venons de nommer les trois espèces de mots primitifs indique l'ordre dans lequel ils ont pu naître. En effet, les interjections, simples cris d'admiration ou de terreur, de douleur ou de plaisir, ont dû jaillir tout d'abord, et spontanément, de l'être humain, à la vue du spectacle de l'univers, et de l'action, tantôt secourable, tantôt hostile, des forces de la nature. Puis, ensuite, l'homme a indiqué par un geste oral, si l'on peut s'exprimer ainsi, sa propre personne, les autres hommes, la substance vague des objets extérieurs et la place qu'ils occupent dans l'espace. Or c'est là l'office spécial des pronoms personnels, démonstratifs, etc. : moi, toi, lui, ceci, cela, etc. Enfin l'homme, après un examen plus attentif, observant la vie générale des êtres, a voulu exprimer le mouvement, les efforts faits et subis, et il a créé le verbe par un système complexe d'onomatopée, en cherchant à rendre et imiter par le son, les bruits, les mouvements, les efforts de toute sorte qui révèlent la vie universelle.

« Mais le verbe lui-même, considéré à l'origine, a-t-il eu une existence tout à fait propre et une valeur à part ? Est-ce, ensuite, comme le prétend M. Chavée (*Lexicologie*, p. 83), la combinaison des pronoms et des racines verbales qui a produit, soit directement, soit indirectement, par l'intermédiaire des participes, les vocables appelés substantifs, adjectifs, adverbes, et tous les mots polysyllabiques; ou bien, les verbes mêmes sont-ils sortis des pronoms considérés d'abord dans leur sens adverbial et comme seuls mots véritablement primitifs, ainsi que le pense M. Delâtre ? Ce sont là, on le comprend, des solutions qui, malgré les incontestables progrès de la science philologique moderne, ont encore quelque chose d'hypothétique. Mais comme elles sont éminemment intéressantes, suffisamment plausibles dans leur hardiesse, et qu'elles peuvent, telles qu'elles sont produites et quel que soit leur sort dans l'avenir, présenter déjà une grande utilité pour l'étude des langues, nous allons donner ici les deux systèmes, en les laissant résumer par les auteurs eux-mêmes; car, après avoir extrait le passage y relatif du livre déjà cité de M. Chavée, nous aurons

cette bonne fortune, de pouvoir, grâce à la bienveillante amitié dont nous honore l'auteur de *La langue française dans ses rapports avec le sanskrit et les autres langues indo-européennes*, présenter à nos lecteurs le résumé du système complet de M. Delâtre, au moyen d'une note écrite par lui-même, et qui doit faire partie d'un ouvrage encore inédit.

« Quant a M. Chavée il s'exprime ainsi sur le sujet qui nous occupe :

« — Comment furent combinés les pronoms et les verbes pour la formation des polysyllabes ?

« Dans le domaine de la pensée, deux idées sont toujours en présence : l'idée de *substance* et celle d'*action*. Cette dernière idée se trouve avec la première dans une dépendance telle, qu'il est impossible de la concevoir sans concevoir en même temps l'idée de substance. Quel moyen de séparer l'idée de l'action *presser* de l'idée d'un être exerçant ou recevant la pression ? Comment isoler les idées de *fleuve* (FLUMen) et de *couler* (FLUere), de *lumière* (LUMen) et de *luire* (LUCere), etc. ? Le *fleuve* est *ce qui coule*, la *lumière* est *ce qui luit*, etc. — »

« Dans le domaine du langage deux espèces de mots répondent exactement à ces deux sortes d'idées.

« A l'idée de substance correspondent les pronoms ou syllabes indiquant à la fois les réalités contingentes et la position qu'elles occupent dans l'espace.

« A l'idée d'action, c'est-à-dire à l'idée d'un mouvement (moyen) mettant en rapport un sujet (cause) et un objet (effet), répondent tous les verbes primitifs, toutes les racines verbales.

« Eh bien ! ces deux sortes de mots, les pronoms et les verbes, furent combinés de deux manières :

« Quand on voulut nommer une substance, un individu, on fit précéder le pronom, représentant l'être individuel, d'un verbe exprimant soit l'action dont cet être est la cause ou l'instrument, soit l'action dont il est l'effet, le produit, le résultat, au moins en ce qui concerne sa forme la plus apparente, son caractère le plus saillant. C'est ainsi que du verbe DA, donner, faire prendre (famille DE-PRESSER, genre *tenir*) et du pronom NA, cela, les pères de notre race firent DA*na*, don, ce qui est donné. C'est encore ainsi qu'ils créèrent les noms KAR*tri*, faiseur, KAR*ta*, fait, KA*ra*, main, KAR*man*, ouvrage, affaire, en combinant le verbe KRI, faire, prendre, entreprendre (famille KRE-PRESSER, genre *tenir*) avec les pronoms TA (+ R) TA, A, MA, (+ N). Ce premier mode de combinaison fut appelé dérivation.

« Sans rien changer à l'idée d'action exprimée par le verbe, la dérivation la reproduit sous plusieurs formes (KAR*a*, KAR*man*, KAR*ta*, etc.), selon que l'être, objet du jugement exprimé par le nom, est considéré par l'esprit comme cause, effet, ou moyen de cette action même.

« La composition, au contraire, ce second mode de combinaison des mots, modifie profondément l'idée verbale : elle la resserre en quelque sorte, elle la limite, et l'individualise ; afin d'éviter à la pensée la peine de s'étendre trop d'abord pour se particulariser ensuite, la composition place le mot *borne* (individualisateur) devant le mot *borné*. C'est ainsi qu'elle limite la signification large d'un verbe *aller*, par exemple, à l'aide de préfixes indiquant des rapports précis de direction ou de position dans l'espace. Rappelez-vous ici les nombreux composés des verbes latins *ire*, STA*re*, etc.; *abire*, *adire*, *perire*, etc.; *con*STA*re*, *ob*STA*re*, *ad*STA*re*, etc.; *præ*CE*dere*, *abs*CE*dere*, *ante*CE*dere*, etc. Toutes ces individualisations par préfixes sont autant de variétés des mots *ire*, STA*re*, CE*dere*, etc.

« De même qu'un verbe s'individualise au moyen de particules prépositives, un nom peut s'individualiser à l'aide d'un autre nom, qui, par sa finale, s'attache au premier, et ne forme plus avec lui qu'un mot unique. C'est ainsi que le mot CI*da*, tueur, meurtrier, s'individualise dans *patri*CI*da*, *homi*CI*da*, *fratri*CI*da*, *matri*CI*da*, par l'adjonction des mots *pater*, père; *homo*, homme; *frater*, frère; *mater*, mère. Aussi bien que les préfixes dans les verbes composés, ces noms sont ici limitatifs d'une idée; ils doivent donc en précéder l'émission.

« Résumons en quelques mots les effets de ce double mode de combinaison lexicale.

« Par les syllabes pronominales, dont elle fait autant de désinences caractéristiques, la dérivation reproduit fidèlement, dans les formes orales, les diverses formes logiques que peut présenter une idée vaguement traduite d'abord par un verbe ou par un pronom primitif.

« Par ses préfixes et par ses noms prépositifs, la composition limite, en les individualisant, les idées exprimées par les mots auxquels elle les attache.

« Ce passage, en nous expliquant ce qu'on doit entendre par dérivation et composition, nous révèle la pensée de M. Chavée sur le nombre, l'espèce et les fonctions des mots primitifs.

« Voici maintenant, sur le même objet, les idées de M. Delâtre :

« — L'homme s'est d'abord servi de signes ; puis il a accompagné ces signes de sons ; enfin, remarquant que le son suffisait, il a renoncé aux signes. Les premières idées qu'il a dû exprimer sont des idées de lieu, les premiers mots qu'il a créés ont dû être des *adverbes de lieu*, signifiant *ici*, *là*, *plus loin*, etc.; puis, l'idée de lieu, se confondant avec l'idée de la personne qui l'occupait, le même mot servit à marquer l'un et l'autre; l'adverbe devint *pronom*. Ainsi TA signifiant *là* fut employé pour désigner la personne qui était là présente, la seconde personne, *toi* (en sanskrit *tu*). Une fois que la syllabe *ta* représentait l'idée de distance, elle pouvait représenter un verbe de distance. En effet, TA signifie *étendre* (en sanskrit TA*nomi*, en grec TEIνω et TAω); et, comme la notion du temps dérive de celle de l'espace, TA fut employé à désigner le temps qui est loin, le temps passé. De

là la forme TA*ta*, qui signifie *étendu*, et où le premier TA rend l'idée verbale d'étendre, et le second l'idée de distance et d'éloignement. Ce même TA fut adopté comme marque du temps passé pour tous les verbes, et servit de terminaison à tous les participes. En grec *τος*, en latin *tus*, etc.

« Mais participe et adjectif sont deux appellations différentes pour le même objet. C'est pourquoi TA*ta*, étendu, en grec TA*τος*, devint en latin TO*tus*, qui marque l'ensemble, la masse, l'entier, tout.

« Toutes les terminaisons des langues indo-européennes ont une origine semblable. La syllabe MA est également un adverbe; elle marque le lieu où je suis, puis la personne qui occupe ce lieu, c'est-à-dire *moi* : la voilà pronom personnel. Elle devient verbe avec le sens d'aller et de mesurer. MA*mi* signifie je mesure; la première syllabe exprime l'action verbale, la seconde exprime la personne qui fait cette action. La différence de voyelle marque la différence de sens. MA ainsi que TA sert de terminaison participale, comme dans TA*ma*, *étendu*. Ce participe devient ensuite adjectif comme tous les participes, et cet adjectif devient substantif (*étendue*) comme tous les adjectifs peuvent le devenir.

« Mais pourquoi tant de systèmes différents dans la formation du langage? d'où vient que lorsqu'un monosyllabe suffit pour exprimer une pensée, la plupart des langues se fatiguent à créer des monosyllabes d'une longueur très-difficile à justifier? Le chinois *jin* (homme) en dit certainement autant que le sanskrit *manucha* et le grec ἄνθρωπος, quoique le premier de ces mots n'ait qu'une syllabe et que les autres en aient trois. Pourquoi le sanskrit et le grec n'ont-ils pas été aussi sobres que le chinois dans la fabrication des mots?

« Voici mon opinion sur ce problème aussi curieux qu'embarrassant.

« La racine indienne, à laquelle nous appartenons, possède un génie plus philosophique que la racine chinoise. Elle a dès l'origine perçu dans les objets et les phénomènes naturels des rapports qui échappaient probablement à l'esprit moins observateur des Chinois, et elle a cherché à exprimer ces rapports à l'aide de l'analogie des sons, c'est-à-dire en rattachant à la même racine les noms des êtres entre lesquels elle trouvait une communauté d'attributs et de propriétés. *Dieu*, *le jour*, *la richesse* lui apparaissant comme des choses *brillantes*, elles les nomma à l'aide du même verbe (*div*, briller). La même forme aurait pu servir pour ces trois idées; mais comme il en serait résulté une affreuse confusion, elle les distingua par des terminaisons différentes : DIV*us*, DEV*us* (plus tard DE*us*) en (sanscrit DEV*as*) signifia *Dieu*; DIV*es* (plus tard DI*es*) signifia *jour*; DIV*es* signifia *riche*.

« Quelle est la valeur des terminaisons *us*, *es*? Evidemment, puisque les mots auxquels elles appartiennent sont des dérivés verbaux, ces terminaisons ne peuvent avoir d'autre valeur que celle de suffixes participiaux. Ainsi les trois mots cités tout à l'heure ont, au fond, le même sens et signifient tous *doué d'éclat*, *lumineux*, *brillant*; et on ne leur a affixé une terminaison différente, on n'a altéré leur racine que pour éviter la confusion qui serait nécessairement résultée d'une identité de forme.

« Les mots, dans ce système, constituent des catégories, des groupes, des genres, absolument comme les plantes dans la botanique, et les animaux dans l'histoire naturelle. Ce fut donc l'instinct philosophique qui poussa la racine indienne à établir sa langue sur de pareilles bases. Mais le polysyllabisme avait, en même temps, un autre avantage; c'était de satisfaire l'oreille. Les langues polysyllabiques sont musicales; les langues monosyllabiques manquent d'harmonie. La race indienne, placée par la nature dans le pays le plus poétique du monde, a créé la plus harmonieuse des langues, le sanskrit, et toutes les langues qui sont dérivées de celle-là sont pareillement harmonieuses, parce qu'elles ont les mêmes lois de dérivation.

« On le voit, quelles que soient les divergences qui séparent, dans leurs premières affirmations, les deux systèmes qui viennent d'être exposés, ils finissent par se réunir en un point. En effet, que les adverbes de lieu doivent être considérés comme les seuls mots réellement primitifs et qu'ils aient donné naissance aux pronoms et aux verbes; ou que les pronoms et les racines verbales aient coexisté dès le principe et que les autres mots soient nés de leur combinaison, toujours est-il que nos deux auteurs reconnaissent que le verbe, quelle que soit son origine, une fois arrivé à la forme principale, a été, par l'intermédiaire de cette forme, le grand générateur des vocables. Or, c'est là le point important pour les langues de seconde formation, c'est-à-dire pour toutes celles de l'étude desquelles nous nous préoccupons dans le présent travail. Retenons donc dès à présent ce principe, à savoir, que les verbes radicaux d'un idiome quelconque, lesquels sont, relativement, en nombre restreint, nous donneront, par l'intermédiaire de leurs principes, la presque totalité des noms adjectifs et substantifs qui tiennent une si grande place dans les vocabulaires.

« Après les adverbes de lieu, pronoms et les verbes, viennent les particules auxiliaires et les signes accessoires (ayant pour objet d'indiquer le genre et le nombre des êtres et des choses), les flexions diverses de la déclinaison et de la conjugaison. Les philologues font remarquer, à cet égard, que tout ce qui est grand, fort, rude, audacieux, remuant et capable d'engendrer appartient au genre masculin; que tout ce qui est mignon, faible, doux, timide, sédentaire, capable de concevoir et de mettre au monde se réfère au genre féminin. Qu'au genre neutre, enfin, se rapporte tout ce qui manque de vie, de mouvement et de développement. Le nominatif ou sujet reçoit ordinairement, au masculin, l'assonance sifflante S, consonne pure et sonore qui peint bien la vie et la force, dit Eichhoff, tandis qu'au féminin la voyelle se prolonge

avec une mélancolie pleine de grâce (*i*, *a*), et qu'au neutre un contact vague et sourd, les assonances nasales (*n*, *m*) marquent l'état d'immobilité; condition que l'on retrouve à l'accusatif ou régime, représentant, comme le neutre, la situation passive.

« Pour achever de donner au lecteur une idée des ressources infinies que possèdent les langues pour la multiplication des mots, nous devons faire observer que les vocables polysyllabiques primitifs, ordinairement composés seulement de deux syllabes, ont produit à leur tour des adjectifs, des substantifs et des verbes nouveaux de second, de troisième degré, etc.—Ainsi, par exemple, *doma*, fait *domare*, *domitus*, *dominus*, *domina*, *dominare*, *dominator*, etc.

« Il faut signaler aussi les mutations logiques de sens des mêmes racines et quelques autres causes plus ou moins fécondes de l'enrichissement des vocabulaires dans toutes les langues. — Dans le rapport dont la Société asiatique de France m'avait fait l'honneur de me charger, sur le livre remarquable, déjà plusieurs fois cité, de mon savant ami M. Delâtre, je faisais observer moi-même, en ces termes, combien sont admirables les procédés de multiplication pittoresque du langage, et comment les mêmes vocables concrets arrivent à exprimer les plus hautes abstractions de l'esprit humain.

« — .... Je choisis la racine sanskrite *pa* ou *pi*, *boire*. Le verbe indien *pi-ba-mi*, forme redoublée de *pa*, 3ᵉ conjugaison, fait en latin, *bi-bo* (pour *bi-bo-mi*) dont l'infinitif *bi-be-re* fit le vieux français *boi-v-re*, aujourd'hui *boi-re*; voilà le verbe. Voici quelques-uns de ses dérivés: *pa-ta*, sanskrit, devient en latin *po-tus*; d'où *po-tio*, *po-tio-nis*, *po-tion*, ce qu'on boit, ce qui est *buvable*; c'est la racine *pa*, prise dans le sens passif; *pippala*, sanskrit, a fait en persan *pil-pil*, en arabe, *fil-fil*, et en latin *pi-per*, d'où *poi-vre*. *Pippala* signifie *ce qui fait boire*: c'est la racine *pa*, *pi*, prise dans le sens causatif. *Pi-scis*, d'où le vieux français *poisse*, en français moderne *poi-sson* (*on* est ici terminaison diminutive), signifie l'animal qui boit sans cesse, l'animal *buveur*; c'est la racine *pa* prise dans le sens actif et fréquentatif. *a-pi-s* exprime la même idée que *pi-scis*; c'est pareillement un animal buveur, l'*abeille*; mais le préfixe *a*, pour *ad*, ajoute à l'idée de boire celle de la fixité; *apis* est l'insecte qui suce le miel en se collant à la corolle des fleurs ....

« ..... Un mot, un substantif, un nom ne peut exprimer qu'une idée, il ne peut indiquer qu'un des mille attributs des objets; chaque langue choisit l'attribut qui la frappe le plus, et qu'elle croit être le plus essentiel; de là la différence des idées par lesquelles différents idiomes expriment les mêmes objets. Le bélier, en arabe, est considéré comme l'animal *chaud* par excellence (*baraqoun* de *baraqa*, briller et brûler); en grec, c'est l'animal reproducteur de l'espèce, l'étalon du troupeau, κριός; en latin, c'est celui qui marche en tête du troupeau, le chef, *ari-es*; en allemand, c'est le lutteur, l'animal qui frappe avec ses cornes, *widder*; en français, c'est l'animal qui, par son bêlement, appelle et rassemble les brebis autour de lui, *bélier* de *bêler*.

« ...... Enfin, à ces causes puissantes de multiplication des vocables et de leurs nuances diverses, on en peut joindre une autre, naissant de l'effort incessant de la raison humaine pour passer de l'idée concrète à l'idée abstraite ...... il n'y a pas dans le langage de mots abstraits proprement dits; — tous les mots auxquels on donne le nom d'abstraits ont commencé par désigner un acte matériel, un objet tangible, une qualité physique, et ce n'est que par métonymie ou par métaphore qu'ils ont fini par prendre une signification toujours de plus en plus immatérielle, métaphysique, abstraite. Ainsi, *pax*, paix; *pactum*, pacte; *jus*, droit; *lex*, loi; *religio*, religion; *fœdus*, contrat; *fides*, foi, viennent des racines sanskrites: *pac*, *yu*, *lig*, *badh*, qui, toutes, signifient *lier*, *attacher*; tous ces mots indiquent un *lien*, qui attache les hommes entre eux, une *alliance*, une *obligation*. Remarquez que alliance et obligation expriment la même idée et contiennent, comme *lex* et *religio*, la racine *lig*, lier. — Quoi de plus vague que le verbe *placeo*? M. Delâtre le rapporte à *placo*, apaiser, rendre uni, plat; en effet, *placere*, c'est caresser avec la main, chatouiller, *flatter*; et *flatter*, lui-même, ne signifie pas autre chose que lisser, aplanir avec la main (*flat*, *plat*, mots germaniques). Les Latins tirent le verbe *juger* (*judico*) de la racine *yu*, *joindre*, unir; les Grecs expriment cette idée par le verbe κρίνω, qui veut dire passer au tamis, cribler; c'est le corrélatif du latin *cerno*, d'où *discernere*, discerner, c'est-à-dire *tamiser*, *cribler*, les objets à l'aide du regard ou de l'intellect. — *Putare*, que l'on emploie dans le sens de *juger*, signifie proprement *émonder*, ou écarter tout ce qui est accessoire et superflu pour arriver à la tige ou à la racine des choses. *Réfléchir* veut dire *réverbérer*, *refléter*. Quand je réfléchis, mon esprit est une surface plane et polie où les objets se reflètent comme dans un miroir, et l'image qu'ils y laissent, je l'appelle *réflexion*. Quand je pense, mon esprit n'est plus un miroir, mais une balance, où le poids et la valeur des objets sont scrupuleusement pesés et examinés. — *Penser*, c'est *peser*; *méditer*, c'est *mesurer*; quand je médite, mon esprit tient un mètre avec lequel il détermine l'espace ou la quantité de la matière. *Cogito* est une contraction de *cum agito*, j'agite avec moi-même; *decido* signifie couper, trancher (un nœud, une question); *sincerus* signifie sans cire, non fardé; *iniquus* signifie raboteux; *sceleratus*, boiteux; *candor*, blancheur; *honor*, ornement; *malum* (mal), tache, souillure, etc. — » (*De la formation et de l'étude des langues*, par M. Breulier in-8ᵉ chez Durand.)

L. BENLOEW.

Origines du langage. — Monosyllabisme.

« Le moment où sous l'œil de Dieu les

premiers hommes se communiquèrent pour la première fois leurs pensées par le langage a dû être singulièrement solennel. Il décida de l'avenir de la race. On ne peut pas se figurer l'homme privé de cette noble et royale faculté qui, en développant sa raison, l'élève au-dessus de toutes les autres créatures qui habitent ce globe. Dieu en voulant l'homme le voulut intelligent. C'est pourquoi nous pensons que l'homme parla tout d'abord, nécessairement poussé par un instinct naturel et en s'aidant des organes que la divine Providence avait mis à son usage. Nous n'admettons donc pas que la langue ait été communiquée à l'homme par une révélation nouvelle et particulière : nous pensons que le miracle de sa création comprend aussi celui de la manifestation de sa pensée. Ce n'est pas à nous de chercher ici à éclaircir le mystère qui enveloppe les origines de notre race, et nous doutons que la science parvienne jamais à le pénétrer. Il est certain que l'on pourra difficilement décider un procès dont il sera de toute impossibilité, même dans les âges à venir, de rassembler les titres avec leurs pièces justificatives. Il n'est certes pas défendu à l'homme d'aborder cette question redoutable, et la résoudre ne serait pas, à nos yeux, porter atteinte à la dignité du Créateur. La Divinité n'est pas jalouse des faibles efforts tentés par l'esprit humain, et on dirait qu'elle aime plutôt à en être cherchée et devinée. Quelque loin que nous reculions l'horizon de notre savoir, il sera nécessairement borné, et il n'y a aucun danger que le fini sonde jamais ou mesure les abîmes de l'infini. Aussi, comme a dit Bacon avec vérité : *Si un peu de science éloigne l'homme de la foi, une science profonde et mûre l'y ramène.*

« Si nous n'avons pas de données sur l'origine de notre race, il faut ajouter que nous ne savons rien de certain sur les commencements du langage. Assurément il nous sera impossible de les présenter tels qu'ils étaient; mais, grâce à des recherches opiniâtres et à une analyse persévérante, on est arrivé à découvrir quelques points fixes que l'on peut considérer comme étant désormais des faits acquis à la science. Supposer que nos premiers pères aient conjugué d'inspiration et avec un touchant accord : *tutâmi, tutâsi, tutâti*, ou décliné λέων, λέοντος, λέοντι, etc., c'est à coup sûr leur faire un très-grand honneur, et ce serait admettre précisément un miracle là où nous ne cherchons à trouver que le jeu naturel de nos organes et de nos facultés. Le langage primitif a dû être à la fois extrêmement simple et extrêmement varié : simple, parce que la langue ne s'était pas habituée à prononcer ni l'oreille à entendre ces sons et ces mots sans nombre qui constituent l'ensemble d'un idiome; varié, parce que les sensations et les impressions des premiers hommes étaient extrêmement mobiles, et que les objets qui les causaient n'étaient pas nécessairement et toujours désignés de la même manière. Il est très-probable, pour ne pas dire sûr, que les premiers sons du langage étaient des *monosyllabes*, diversifiés par l'accent et soutenus par le geste ; et, dans ces monosyllabes, nous reconnaissons précisément ces éléments rudimentaires du langage que nos grammairiens appellent ses racines. Nous avons trois ordres de preuves pour démontrer le fait important que nous avançons : 1° preuves tirées du raisonnement *a priori*, 2° preuves empruntées à l'induction scientifique, et 3° preuves résultant de faits existant encore et qui n'ont jamais cessé d'exister depuis la création.

« On a longtemps nié que les premiers hommes se soient servis dans leur langage de ces racines que nous ne rencontrons plus nulle part à l'état simple dans les idiomes les plus connus du globe. Et ceux qui placent le synthétisme à l'origine des choses semblent avoir raison lorsqu'ils affirment que ces racines n'avaient pas le caractère de fixité et d'immobilité que nous leur trouvons aujourd'hui dans nos glossaires. Mais il n'en est pas moins vrai que, si ces premiers sons, résultant chacun d'une seule émission de la voix, contenaient déjà en germe l'organisme d'un langage compliqué et complet, ici, comme partout, le simple a dû précéder le composé. On ne comprendrait pas que nos premiers pères, peu familiarisés avec l'usage du discours, eussent employé deux sons ou deux syllabes à désigner une impression forte et essentiellement une, et il paraît certain que, lorsqu'il s'agissait pour eux de rendre deux impressions, ils eurent recours à deux sons différents. La nature fait bien ce qu'elle fait, et les premiers hommes, étant plus rapprochés de ses primitives inspirations, durent calquer merveilleusement dans les premiers sons qu'ils rendaient l'image vivante des objets qui les entouraient et qui exerçaient leurs jeunes sens. Comme dans la nature, il y avait dans ce langage à la fois simplicité et abondance, et malgré cette abondance, nulle superfluité. Il ne faut donc pas croire que nos premiers pères aient beaucoup cherché, hésité, tâtonné, car chez eux l'impression provoquait l'expression avec la même rapidité que le choc de deux nuages électriques produit l'éclat de la foudre.

« Si donc notre raison nous conduit, *a priori*, au monosyllabisme comme caractère principal du langage primitif, l'étude approfondie des langues confirme sur tous les points cet aperçu de la grammaire générale. Les Indous, qui sont les plus anciens grammairiens du monde, savaient déjà que leur magnifique et riche idiome s'était formé par la réunion et la combinaison multiples de rudiments monosyllabiques, et la philologie moderne n'a pu que vérifier et constater ce fait. Nous savons donc aujourd'hui, de science certaine, que les mots primitifs de toutes les langues indo-européennes étaient monosyllabiques. Du reste, un seul coup d'œil jeté sur une liste de racines sanskrites dissiperait jusqu'au moindre doute.

« Il est vrai que la constitution des racines hébraïques et de celles des langues sémiti-

ques en général semble contredire la doctrine que nous défendons. Ces racines, comme tout le monde le sait, renferment généralement trois consonnes et sont formées de deux syllabes; mais il n'est pas bien difficile de prouver qu'une de ces deux syllabes, quelquefois la première, le plus souvent la seconde, est d'une origine plus récente, et qu'elle ne fait que spécialiser, que nuancer la signification trop vague de la syllabe radicale. Nous trouvons dans la grande grammaire de Génésius trois séries de faits qui tendent à établir que les racines sémitiques, comme celles de notre langue, ont été formées, à l'origine, de monosyllabes. Nous les reproduisons ici :

» 1° Un très-grand nombre de racines contenant apparemment les trois consonnes exigées par l'esprit systématique des grammairiens n'en comptent évidemment que deux d'essentielles, puisque quelquefois la troisième n'est que la seconde répétée, et que d'autres fois on n'a obtenu la troisième lettre qu'en ajoutant un *aleph*, un *yod* ou un *vav*, au milieu ou à la fin de la racine, ou en la faisant précéder de la consonne *noun*. Il en est ainsi dans : יָטַב (*yâtab*) et טוֹב (*tôb*), qui signifient *être bon*; נָפַח (*nâphahh*) et פּוּחַ (*poûahh*), *souffler*; דָּחָה (*dâhhâh*), דָּחָא (*dâhha*), דּוּחַ (*doûhh*), דָּחַח (*dâhhâh*), heurter, frapper; נָדָה (*nâdâh*), נָדַד (*nâdad*), נוּד (*noûd*), fuir, qui n'ont en réalité que deux consonnes radicales : טב (*tab*), דח (*dahh*), נד (*nad*), auxquelles on en a ajouté une troisième dans l'intérêt d'une uniformité systématique.

« 2° Il existe parmi les noms primitifs un nombre considérable de véritables monosyllabes, et ce sont eux précisément qui désignent les notions les plus simples et les besoins les plus pressants de la vie : אָב (*âb*), père; אֵם (*êm*), mère; אָח (*âhh*), frère; הַר (*har*), montagne; עִיר (*'îr*), ville; יוֹם (*yôm*), jour; יָד (*yâd*), la main; דָּם (*dâm*), le sang; סוּס (*soûs*), le cheval, etc. Les grammairiens ont imaginé, il est vrai, de faire venir אָב (*âb*), père, d'une racine אָבָא (*âbâ*) ou אָבַב (*âbab*); mais ces étymologies sont absolument illusoires et inventées seulement pour le besoin de la circonstance. Du reste, il y a aussi nombre de bissyllabes réductibles à une forme monosyllabique, si l'on a soin d'en détacher la première, qui n'est autre qu'une espèce d'ἄλφα προσθετικόν. Par exemple : אָדָם (*âdâm*), qui veut dire *l'homme* et *rouge*, est évidemment formé de דָּם; le sang. Dans ce mot l'homme a reçu son nom de la couleur de son visage. Comparez ἄντρωπος, de ἀνθηρός, semblable à une fleur, et ὤψ, visage (225). — אֶלֶף (*eleph*), le bœuf, probablement d'une racine לַף, לָפָא, enrouler, recourber (la racine bissyllabique לָפַף (*laphad*) existe encore en hébreu). — אַרְבַּע (*arba'*) quatre, dont la racine première est רב, beaucoup, être nombreux.

« 3°, Enfin, il y a des séries de racines qui n'ont en commun que les deux premières consonnes et dont le sens est presque toujours le même, quoiqu'elles diffèrent par la troisième. C'est ainsi que les verbes לעע (*la'a'*), לעב (*la'ab*) לעט (*la'at*), לעם (*la'am*), לעף (*la'aph*), לעץ (*la'ats*), לעק (*la'ak*), ont dans les différents dialectes la signification de lécher et d'avaler; — גבע (*gaba'*), גבן (*gaban*), גבה (*gabahh*), גבב (*gabab*), celle de rehausser et de voûter; — דחק (*dahhak*), דחף (*dahhaph*), דחח (*dahhahh*), דחה (*dahhah*), celle de pousser et de serrer de près; — פצץ (*phatsats*), פצע (*phatsa'*), פצם (*phatsam*), פצח (*phatsahh*), פצה (*photsah*), celle de briser et de fendre, etc. Nul doute que ces observations ne soient applicables à tous les mots primitifs des langues sémitiques. On a découvert d'autres séries de verbes que celles citées par Génésius, et l'on s'est essayé depuis à la tâche difficile de réduire le glossaire des bissyllabes à une liste de racines monosyllabiques; seulement ces tentatives n'ont pas encore été couronnées d'un plein succès : car, dans certains cas, c'est presque échouer que de trop réussir.

« On a cru pareillement pendant longtemps que le malais, le tagal, le tongue et l'idiome de la Nouvelle-Zélande, avaient pour racines surtout les bissyllabes. M. Guillaume de Humboldt a (*Introduction à l'étude de la langue kavi*, pages 398 et suiv.) démontré par l'analyse d'une foule d'exemples qu'ici encore les bissyllabes pouvaient être ramenés à des racines monosyllabiques. Ce même monosyllabisme primitif se distingue également dans le copte et dans une foule d'autres idiomes africains. Il ne peut donc plus s'élever de doute que sur les origines des langues américaines, appelées langues polysynthétiques, à cause du système d'enchevêtrement, dit d'*incapsulation*, qui y prédomine. On sait que ces langues absorbent la phrase, c'est-à-dire le sujet, le verbe et tous les régimes, dans un seul mot. Il n'en est pas moins probable qu'elles eurent à une époque primordiale un caractère monosyllabique. Ce qui parait le prouver, c'est qu'au milieu de quatre cents idiomes dont le système grammatical, — mais non pas le vocabulaire, — est identique, et tel que nous l'avons indiqué plus haut, se trouvent, à peu près sans transition, des dialectes isolés dont la construction rappelle la simplicité du chinois. Nous citerons le *guarani*, le *poconchi* et surtout l'*othomi*. (*Mithrid.*, III, p. 430; III b, p. 4 et suiv.) Ce qui paraît le prouver encore, c'est que G. de Humboldt, dans son excellent traité sur la langue basque, dont la structure grammaticale se rapproche, comme l'on sait, extraordinairement de celle des langues américaines, a prouvé par une foule d'exemples que la plupart des mots les plus longs pouvaient

(225) Etymologie ingénieuse fournie par M. Pott.

se décomposer et se réduire à des éléments primitifs très-simples. (*Mithrid.*, IV, p. 308, 313, 314.) Ainsi, dans l'Amérique, comme dans l'Inde et dans l'Arabie, les premiers débuts du langage humain ont dû se ressembler. Mais ce qui donne aux résultats de ces recherches scientifiques le caractère de l'évidence, c'est que nous voyons subsister encore une série de langues qui, semblables à des fossiles, ont conservé à travers les changements du temps l'empreinte du travail primordial de la pensée humaine. Nous avons déjà cité quelques dialectes américains, mais c'est le chinois qui nous offre le modèle le plus frappant et pour ainsi dire le plus parfait du monosyllabisme.

« On comprend bien qu'il y a 6000 ans les parties du discours, les distinctions de genre, de nombre, de mode, etc., n'aient pas existé ; mais ce qui peut paraître le plus étonnant, c'est que, *encore aujourd'hui*, rien de semblable n'existe dans la langue chinoise. Pour y indiquer le pluriel, par exemple, on répète le mot ou bien on y ajoute des termes comme *beaucoup* ou *autre*. Ainsi on dira *arbre arbre* pour dire des arbres, *moi autre* ou *moi beaucoup* pour dire nous, etc. Le commencement de l'oraison dominicale : *Notre Père qui es au ciel*, prend en chinois la forme que voici : *Etre ciel moi autre* (notre) *père qui*. (*Mithrid.*, I, p. 18.) Est-ce qu'en Europe un enfant âgé de trois ans parlerait bien différemment ? Le même monosyllabe sert à exprimer une foule d'idées indiquées uniquement par le changement de l'accent. Ainsi *tschoun* signifie : maître, cochon, cuisine, colonne, libéral, préparer, vieille femme, briser, propice, peu, humecter, esclave, prisonnier (*Ibid.* p. 42.)

« On trouve des faits analogues dans les langues des Mantschous, des habitants de Taïti et des îles de la Société. L'état de toutes ces langues est rudimentaire sous le double rapport du son et de la pensée. C'est ainsi que le Mantschou ne peut pas prononcer deux consonnes de suite et d'une seule émission de la voix, mais les sépare par une voyelle. La même chose arrive au Chinois, dont tous les mots commencent par une consonne simple et se termine par une voyelle ou par une nasale. Le Chinois ne peut pas prononcer le *r*, il le remplace ordinairement par un *l*, et c'est conformément à tous ces principes à la fois que, voulant prononcer à sa façon le mot de *Christus*, il dira, en articulant chaque syllabe comme un mot séparé : *Ki li su tu su.* »

Quelques autres caractères des langues primitives.

« A côté de cette pauvreté de sons nous trouvons dans les langues primitives quelquefois une richesse de formes et d'expressions qui ne semble accuser qu'une impuissance bien grande de la pensée. Dans ces mêmes îles de la Société on se sert d'un autre terme pour la queue d'un chien, d'un autre pour celle d'un oiseau, et d'un autre encore pour celle d'un poisson. L'idée *queue* prise en général ne s'est pas encore dégagée dans l'esprit de ce peuple de la représentation des objets auxquels elle appartient. De même les Mohicans ne possèdent pas de verbe qui signifie *couper ;* mais ils en ont, et de fort différents par leur forme extérieure, pour dire : *couper du bois*, *couper des habits*, *couper la tête*, *le bras*, etc. (*Mithrid.*, III b, p. 325.) Nous rencontrons une variété d'un autre ordre dans les langues celtiques et indo-européennes à leur origine. Dans les premières, il y a un très-grand nombre de verbes qui signifient : *germer*, *verdir*, *fleurir*, *se développer :* dans les autres, dans le sanskrit, par exemple, le nombre de ceux qui indiquent le mouvement dans l'espace (*aller*) et le mouvement dans la pensée (*dire*, *parler*) est extrêmement considérable. La langue, dans le progrès des siècles, a abandonné la plupart de ces formes. Les distinguait-elle toutes au commencement par des nuances d'idées ? Peut-être que non ; mais, dans celles qu'elle conserva, il est impossible de ne pas reconnaître qu'elles ont dû leur conservation à une légère modification du sens. Ainsi ἕρπω, en grec, veut dire simplement *aller*, et cependant dans τὰ ἕρποντα (*serpere*, *serpens*), c'est *la* signification *ramper* qui a pris le dessus. Στείχω se rattache évidemment à une racine qui, dans la famille indo-européenne, signifie *marcher*, *s'avancer ;* mais, dans l'allemand *steigen*, elle a pris la valeur plus spéciale de *monter*. Toute abondance de formes qui ne sert pas l'idée est retranchée à la longue comme superflue par le génie de la langue. Ainsi le nombre des racines va toujours en diminuant : il est de 2,000 en sanskrit, il n'atteint plus que le chiffre de 600 en gothique, 250 suffisent à la langue allemande moderne pour former ses 80,000 mots. On le voit, les langues primitives reposent sur une base extrêmement large ; mais il n'y a que des soubassements, l'édifice n'existe pas encore. Plus tard la base se rétrécit, et, à l'aide de ce système de *génération*, qui s'appelle en grammaire *composition* et *dérivation*, la pyramide s'élève rapidement jusqu'aux cieux, ce qui revient à dire en d'autres termes que, pour les premiers hommes, tous les mots avaient une égale valeur et se trouvaient pour ainsi dire sur le même plan. Il s'agissait de se faire comprendre d'une manière quelconque ; mais on ne distinguait pas le substantif du verbe, l'adjectif du pronom ; on ne songeait qu'à peindre une image qui avait saisi l'esprit, une notion vague ou une impression forte. Ceci nous explique pourquoi les langues primitives, avec des matériaux immenses, ne sont souvent arrivées qu'à des productions philosophiques, et même littéraires, médiocres, et pourquoi les langues plus mûres et déjà appauvries ont fourni quelquefois des résultats étonnants. C'est que dans les premières les mots n'avaient pas encore été suffisamment rangés, classés, subordonnés les uns aux autres, par cette faculté inhérente à l'esprit humain, la *généralisation*, faculté à laquelle il faut rapporter le développement de toute langue un peu complète. » (*Aperçu gén. de la science comp. des langues.*)

M. P. L. J. B. GAUSSIN.

« ...... Nous croyons avoir suffisamment établi que les noms polynésiens représentent en général des sensations ou des images, tandis que ceux qui leur correspondent en français ne sont plus que de simples signes des idées. D'ailleurs, quelques noms polynésiens se rapprochent du caractère des noms français, et, réciproquement, on peut trouver dans un grand nombre de ces derniers la trace primitive de la sensation ou de l'image. On peut donc dire que l'élaboration des langues se fait, en ce qui concerne la nature des idées, sous la prédominance successive du cœur, de l'imagination et de l'esprit. Nous verrons plus loin qu'il en est de même de la nature des formes grammaticales. C'est là le fait primordial qui doit servir à reconnaître à quel point de développement est arrivée une langue. On doit examiner avant tout si elle se trouve à la période des sensations, à celle des images ou à celle des signes. Ce qu'il ne faut entendre que de son semblable ; car, de tout temps, le cœur, l'imagination et l'esprit ont à la fois contribué à la formation du langage ; seulement l'élaboration s'est faite successivement sous la prédominance de chacune de ces facultés. Quant à la première période, il n'existe probablement pas de langue qui en présente un exemple caractéristique. Les images sont, en effet, si naturelles à l'homme, qu'elles ont dû suivre de bien près les sensations. D'ailleurs, les unes et les autres ont quelque chose de commun, en ce sens qu'elles correspondent immédiatement à la réalité. Il est, au contraire, facile de citer des langues qui, comme le polynésien, sont arrivées à la seconde période. Enfin, il en est un grand nombre dans lesquelles les mots, par des degrés insensibles, sont devenus de simples signes des idées.

« On pourrait déjà distinguer un état particulier postérieur à l'apparition des sensations et des images, et qui, tout en faisant partie des deux premières périodes, est, par l'emploi des métaphores immédiates, un acheminement vers la troisième. Ainsi on se rappelle que *riri*, aux Marquises, s'applique aux diverses sensations qui ont lieu en même temps que la contraction de l'épigastre, ou plutôt ne représente que cette contraction même. Suivant le cas, on reconnaît que *riri* désigne la colère, comme au groupe nord-ouest, la force, comme au groupe sud-est. Mais les idées de colère ou de force ne viennent qu'après celle de la contraction. A Tahiti, au contraire, où *riri*, sauf dans le composé *makariri*, ne s'applique qu'à la colère, c'est cette dernière idée qui est l'idée principale : la contraction de l'épigastre n'est qu'une métaphore, dont le sens propre n'est plus employé.

« Conservons cette idée de colère, et prenons un exemple où elle pourrait être représentée par une image. Quand nous disons d'un homme : *Voyez comme il est en colère, son visage est enflammé !* ces seuls mots *visage enflammé* nous dépeindraient ce sentiment si nous n'avions pas un mot pour cela. Cependant, tout d'abord, ils pourraient s'appliquer à bien d'autres cas, par exemple au résultat de la chaleur, à la honte, etc. Plus tard, si *visage enflammé* ne s'employait que pour peindre la colère, bien que l'image fût conservée, elle deviendrait métaphorique. En entendant ces mots, on aurait immédiatement l'idée de colère ; tandis que, tout d'abord, ce n'était que l'occasion où ils étaient employés qui faisait reconnaître qu'il s'agissait de ce sentiment. A proprement parler, ils ne signifiaient que la rougeur du visage.

« En polynésien, les mots ont subi en partie cette première modification ; cependant on peut dire que, aux Marquises, ils tiennent en général davantage de leur premier état. Ainsi, en rappelant un exemple cité plus haut, *ruku* (ùku) ne présente que le geste que l'on fait en inclinant le cou et la tête ; tandis que, à Tahiti, *ru* signifie plonger en faisant ce geste. En français, l'idée de l'image a disparu : quelle que soit la manière dont un homme plonge, le même mot peut être employé.

Nous ne saurions trop engager les personnes qui veulent étudier le polynésien à se bien pénétrer de ce caractère de la signification des mots. Elles devront tâcher d'arriver jusqu'à l'image qui y est toujours cachée. Par exemple, si on leur dit que *paheru* signifie *chercher*, elles remarqueront que ce mot a aussi le sens de gratter comme le fait une poule ; *paheru* signifie donc proprement *faire avec la main, quand on cherche en écartant la poussière, le même geste que la poule fait avec ses pattes pour chercher sa nourriture*. Cependant il ne faudrait pas trop restreinde le sens des mots et croire qu'ils ne sont employés que pour le cas particulier que l'on a sous les yeux. Une fois qu'on a reconnu l'image, il faut la réduire à sa plus simple expression et appliquer le même mot à tous les cas qui peuvent offrir cette image ainsi réduite. C'est ce que nous avons vu pour *toro* (puaà toro) ; c'est ce que nous voyons pour *paheru*, dont le radical *heru* signifie à la Nouvelle-Zélande *peigner*, *étriller*. Il y a ici une généralisation de l'image, c'est-à-dire, nous voyons un mot être employé pour tous les cas analogues et prendre une signification de moins en moins précise. Déjà, nous aurions pu remarquer que, lorsque les sensations ou les images deviennent métaphoriques, le procédé est le même : nous nous servons d'expressions que nous possédons déjà pour rendre de nouvelles idées ; c'est là le fait général qui est la cause des modifications constantes de la signification des mots, et qui, par degrés insensibles, les fait passer de l'état où ils ne représentent que des sensations et des images brutes à celui où ils ne sont plus que des signes purement idéaux.

« Ces transformations apparaissent surtout dans l'accouplement des mots. Ainsi, quand nous disons : *homme bon*, *cheval bon*, *fruit bon*, il est certain que l'idée de bonté n'est pas la même dans ces différents cas ; le mot *marcher* n'a pas la même signification si nous l'appliquons à un homme, à un animal, ou à

un bateau, etc. D'ailleurs, lorsqu'il ne s'agit que d'idées composées et non de jugements, on peut remarquer qu'on aurait pu créer des expressions simples pour les représenter immédiatement. On voit donc que, si l'accouplement des mots a été un progrès nécessaire, qui a permis à l'homme d'exprimer un nombre illimité d'idées au moyen d'un nombre limité des mots, ce n'a été qu'au prix de la clarté et de la précision dans le langage, et il est arrivé qu'à mesure que les mots perdaient de leur caractère particulier, et devenaient plus généraux, l'esprit saisissait moins leur véritable signification propre et leur donnait presque autant d'acceptions différentes qu'ils étaient employés de fois. Ce résultat, qu'il était impossible d'éviter du moment que l'on réunissait les mots entre eux, se fait sentir surtout dans les langues des peuples avancés en civilisation. On ne l'observe donc qu'à un degré incomparablement moindre dans les langues polynésiennes. C'est ce qui fait que, dans ces dernières, le caractère primitif des noms a été conservé. Il importe, en outre, d'avoir égard à l'étendue des relations de chaque peuple, et l'on comprend que les modifications dont il s'agit ne sont pas de celles qui proviennent du petit nombre d'individus à qui le dépôt d'une langue est confié. Elles doivent même d'autant moins avoir lieu que ce nombre est moins considérable.

« Nous avons encore à parler d'une dernière modification que quelques mots subissent : elle a lieu lorsque, par suite d'un emploi très-fréquent, ils ne deviennent que de simples formes grammaticales. C'est un fait que nous aurons l'occasion de vérifier en polynésien ; nous en trouvons d'ailleurs de nombreux exemples dans nos langues d'Europe : on connaît l'origine des négations françaises *pas* et *point* ; on a d'abord dit *non vado passum* ou *passu*, je ne vais d'un pas ; *non video punctum*, je ne vois un point. *Pas* et *point*, par un usage devenu de plus en plus général, n'ont plus été par la suite que de simples signes grammaticaux.

« Nos adverbes en *ment* viennent, comme on sait, de l'ablatif *mente* précédé d'un adjectif : *honesta mente*, d'un cœur honnête, honnêtement ; *simplici mente*, d'un esprit simple, simplement. La terminaison *ment*, devenue comme *pas* et *point* un signe grammatical, a été ensuite employée là où le sens étymologique n'aurait pu s'appliquer comme dans *démesurément*. Citons encore les adjectifs en *able*, en *ible*, les substantifs en *té*, en *ilé*, en *abilité*, en *ibilité* ; nos auxiliaires *avoir*, *aller*, *faire*, les auxiliaires anglais *have*, *shall*, *will*, etc., dont on connaît l'origine.

« Bien que l'on puisse diviser ces signes grammaticaux en deux catégories selon qu'ils se sont accouplés aux mots qu'ils modifient, ou qu'ils sont restés isolés, on reconnaît, et c'est là un point important sur lequel nous reviendrons plus tard, que c'est par un même procédé logique que leur signification a été changée.

Ces recherches ont un but particulier que nous ne devons pas perdre de vue : c'est pourquoi nous ne pouvons donner aux considérations précédentes tout le développement qu'elles mériteraient. Cependant nous croyons en avoir dit assez pour établir la série des modifications qu'éprouvent les idées exprimées par les mots. On peut les résumer dans deux échelles différentes selon le point de vue où l'on se place. Si l'on a égard à la faculté prédominante dans la formation des mots, l'ordre est le suivant : sensations, images, signes. Si, au contraire, on considère la nature même des idées, on a une suite de modifications presque insensibles, par lesquelles les mots passent de l'état où ils ne représentent qu'une sensation ou une image concrète à celui où ils ne répondent plus qu'aux besoins logiques de la pensée. Les états le plus marqués de ces transformations successives constituent l'échelle suivante :

« 1° Sensations ou images concrètes, c'est-à-dire s'appliquant à quelque chose de réel et de déterminé. Ex. : *Aie !* interjection, *César*, nom propre.

« 2° Sensations ou images brutes, mais indépendantes de l'être ou de l'objet. Ex. : (Marq.) *riri*, *ruku*, (Polyn.) *tangata*, *homme*, *rire*.

« 3° Métaphores immédiates des sensations ou des images. Ex. : *riri*, colère, (Marq.) *kaitangi*, envieux, littéralement, *immédiates* pour les distinguer des métaphores par comparaison, telles que celles des mots *exprimer*, *comprendre*. Ces dernières pourraient à la rigueur constituer un état particulier.

« 4° Simples signes des idées. Ex : *donner*, *prendre*. On peut remarquer qu'une grande partie des mots de cette classe ne constituent qu'une relation entre l'objet et le sujet, tandis que les mots des premières classes s'appliquent plus particulièrement au sujet.

« 5° Signes logiques de la pensée ou formes grammaticales.

« La plupart des mots polynésiens représentant des images, il doit en résulter dans les idées des distinctions qui peuvent nous paraître subtiles. En voici des exemples :

« Aux Marquises, la beauté du jeune homme s'exprimera par *poéa* ; la beauté de la femme, par *poótu*. *Purotu*, à Tahiti, désigne la beauté en général, et se trouve d'ailleurs rarement employé.

« (Marq.) *kobua* désignera la vieillesse chez un homme, encore n'est-ce qu'une vieillesse peu avancée : *pekahio* chez une femme, et *kakiu* pour une chose.

« Le mot *tête* ne sera pas le même s'il s'agit d'un homme ou d'un animal. Ainsi on dira à Tahiti *upoò*, (Poly.) *upoko*, tête de l'homme, et *afii*, tête de poisson. *Tino* ne désignera que le corps de l'homme vivant, et *tupapaù* le cadavre, etc., etc.

« Ce caractère des noms polynésiens nous montre la faible part qu'a eue l'analyse dans la formation des idées correspondantes. De là, dans toutes les langues de cette famille, le grand nombre de mots ayant une signification à peu près identique. On sait combien d'expressions on trouve en Malaisie pour représenter l'idée de s'asseoir, celle de se tenir debout, etc. C'est pour rendre compte

de cette richesse dans certains cas, unie à une grande pauvreté dans d'autres, que Crawfurd, un peu embarrassé, dit que le langage est plutôt verbeux que riche, *not copious but wordy*. (*History of the Indian archipelago*, tome II, page 74.) Rien n'est, au contraire, plus naturel si l'on considère que les images et les sensations doivent être nécessairement particulières. Nous devons donc nous attendre à trouver en polynésien un grand nombre de mots pour exprimer les idées physiques; mais en même temps une pauvreté presque absolue pour celles d'un ordre plus élevé : ce qui vient à l'appui de ce que nous avons dit plus haut au sujet de la jeunesse de cette langue; jeunesse relative non au temps écoulé, mais au peu de chemin parcouru. Nous aurons plus tard l'occasion de vérifier cette observation, en trouvant à chaque pas l'application de ce double principe : défaut d'analyse d'où découle quelquefois une certaine complication dans l'expression, et simplicité de synthèse dont le principal caractere est l'emploi fixe et invariable d'un petit nombre de règles. Ces considérations, en allant à l'encontre de l'hypothèse d'une haute civilisation antérieure, nous paraissent de nature à jeter quelque jour sur l'histoire morale des Polynésiens.

« Il faut remarquer que, à Tahiti, une grande partie des distinctions du langage ont disparu depuis l'arrivée des missionnaires anglais, qui n'ont pu les saisir toutes. Souvent même le changement a eu lieu systématiquement, et il était difficile qu'il en fût autrement.

« Ayant entrepris et mis à fin la traduction de la Bible, œuvré vraiment remarquable, et ne voulant introduire qu'un petit nombre de mots nouveaux empruntés à l'hébreu, au grec, au latin et à l'anglais, ils ont dû nécessairement forcer la signification des mots tahitiens pour représenter un nouvel ordre d'idées et pour peindre les mœurs caractéristiques de l'Orient : d'ailleurs, l'homme ne peut modifier que dans de certaines limites la manière dont il a appris à penser, et son intelligence doit trouver un obstacle presque insurmontable dans la distance qui sépare les langues européennes du polynésien. C'est que si la pensée peut être considérée comme indépendante du mécanisme du langage, cela n'est vrai que dans l'origine, et il n'en est plus de même aujourd'hui. Du moins nous ne possédons pas une force d'abstraction assez grande; car il est arrivé que le langage a été pour la pensée ce qu'est l'écriture pour la somme de nos connaissances, un instrument devenu nécessaire dont elle se sert pour faire un pas de plus, tout en gardant les devants. Personne ne mettra en doute l'influence que les missionnaires, par leurs leçons et par les livres qu'ils ont publiés, ont dû avoir sur le langage de la population actuelle de Tahiti. On connaît, en effet, l'assiduité des Tahitiens aux offices et instructions du dimanche, et le goût qu'ils ont pour la lecture de la Bible particulièrement. Il n'est pas rare de trouver même de jeunes filles sachant par cœur de nombreux chapitres de ce livre. » (*Du dialecte de Tahiti, de celui des îles Marquises, et, en général, de la langue polynésienne*, par M. Gaussin, chez Didot.)

JACOB GRIMM.

Voici l'un des savants les plus impatientants que je connaisse dans sa thèse sur l'origine du langage. Il ne tient aucun compte du point de vue physiologique ni psychologique; il foule aux pieds les traditions sacrées, et marche en avant sans s'embarrasser des considérations du sens commun ni des exigences d'une science circonspecte qui aime à pénétrer les choses avant d'affirmer. Nous laissons au lecteur le soin de réfuter toutes ces assertions sans base et toutes ces témérités de savant qui croit faire de la science en se livrant aux plus aventureuses hypothèses.

..... « Je crois avoir atteint le but que je me proposais, en montrant que le langage humain n'était pas inné dans l'homme et ne lui avait pas été immédiatement révélé. Un langage inné eût fait descendre les hommes au rang des animaux; un langage révélé les élèverait à la hauteur de la Divinité. Une seule hypothèse peut donc encore subsister : le langage est humain, il doit à notre pleine liberté son origine et ses progrès; il est notre histoire, notre héritage.

« Ce que nous sommes, ce par quoi nous nous distinguons des animaux porte en sanskrit le nom significatif et vénérable de *manndscha*, qui s'est conservé jusqu'à nous dans les différents dialectes de notre langue : gothique, *manniska*; haut allemand ancien, *mannisco*; haut allemand moderne, *mensch*. On peut à bon droit rapprocher ce mot du nom mythique de *manna* dont parle Tacite, et du nom du roi indien *Manas*, dont la racine *man* (penser) se rapporte immédiatement à *manas*, μένος, *mensch*. L'homme (*mensch*) ne s'appelle d'ailleurs pas ainsi parce qu'il pense; il est homme parce qu'il pense, et parle aussi parce qu'il pense : cette étroite relation entre sa faculté de penser et celle de parler révèle avec certitude la base et l'origine du langage. Nous avons vu tout à l'heure les noms grecs de l'homme dérivés de son attitude dressée ou de sa parole articulée; ici on fait avec bien plus de justesse allusion à sa pensée. Les animaux ne parlent pas, parce qu'ils ne pensent pas; leur nom signifie aussi : ceux qui ne parlent pas, vieux islandais *omælandi*, ou ceux qui sont privés de raison, *bruta*, *mutæ bestiæ* et *turpe pecus* (226). Le mot grec ἄλογος exprime également celui qui ne parle pas et celui qui ne pense pas (227). L'enfant commence à parler aussitôt qu'il commence à penser, et son langage croît avec sa pensée, non point par voie d'addition, mais par voie de multiplica-

(226) *Thet dumbe diar*, Richtofen, 206; *das unsprechende vihe*, Varnung, 2704; *tier ungewizzen*, Erek, 5843.

(227) *Ratio* veut aussi dire *oratio*; de même que λόγος signifie parole et raison.

tion. Les hommes du génie le plus profond, philosophes, poëtes, orateurs, sont aussi ceux qui ont la puissance d'expression la plus considérable. La puissance du langage forme et maintient les nations, qui se disperseraient sans la force de ce lien. La puissance de la pensée dans un peuple est aussi ce qui lui assure son empire dans le monde.

« Le langage apparaît donc comme un travail persévérant, comme une œuvre, comme une conquête à la fois lente et rapide de l'humanité, qui doit à cette conquête le libre développement de sa pensée, et qui trouve en elle la cause de ce qui divise et unit en même temps les hommes. L'humanité doit à Dieu tout ce qu'elle est, mais elle ne doit attribuer qu'à elle-même ses facultés dans le mal et dans le bien; l'inspiration des prophètes n'est qu'une image de la pensée qui veille en elle. L'imperfection originaire du langage et sa perfection croissante prouvent précisément qu'il n'est pas issu de Dieu, des mains de qui tout sort à l'état parfait.

« Le Créateur a placé en nous une âme, c'est-à-dire la faculté de penser; il nous a donné les organes de la parole, c'est-à-dire la faculté de parler : mais nous ne pensons que lorsque nous mettons en exercice la faculté de la pensée, nous ne parlons que lorsque nous avons appris une langue. La pensée et la parole sont notre propriété, c'est sur elles que repose l'exercice de notre liberté, le *sentire quæ velis et quæ sentias dicere*. Sans elles nous serions, comme les animaux, esclaves de la nécessité; par elles nous prenons notre essor vers les cieux.

« La faculté de penser et de parler n'est pas le privilége de quelques hommes; toutes les langues forment une communauté dans l'histoire, et relient entre elles les différentes parties du globe. Leur diversité est destinée à jeter de la variété et de l'animation dans le cours des idées. Ce précieux héritage, accessible à tous, parvient, à travers l'incessant renouvellement des âges, à la postérité qui est destinée à le recevoir, à le conserver et à l'augmenter à son tour. Ici l'acquisition et la transmission se touchent et se confondent presque entre elles. Le nourrisson suspendu au sein qui l'allaite reçoit, par la voix tendre et douce de sa mère, la perception des premières paroles, qui vont se graver d'une manière ineffaçable dans sa mémoire encore vierge, avant même qu'il ait pu se rendre maître de ses propres organes. Voilà d'où vient le nom de langue mère (228), voilà ce qui explique comment elle se complète si rapidement en nous. Cette langue est ce qui nous attache d'un lien indissoluble à nos foyers et à notre patrie; l'effet que produit au sein de chaque race et de chaque famille la conformité du langage doit être généralement étendu à tout l'ensemble de la société humaine. Sans le langage, sans la poésie, sans l'invention faite à propos de l'écriture et de l'imprimerie, la plus noble des forces de l'humanité se fût graduellement assoupie et épuisée. On a voulu aussi attribuer aux dieux l'invention de l'écriture, et cependant l'évidence de son origine humaine, son perfectionnement graduel, viendraient au besoin confirmer et prouver l'origine humaine du langage.

« Hérodote nous raconte que Psammétícus, roi d'Egypte, voulant rechercher quels étaient le peuple et la langue les plus antiques, avait donné à un pâtre deux enfants nouveau-nés, avec ordre de les élever dans l'isolement, de ne prononcer aucune parole devant eux, et d'observer quel serait le premier mot qu'ils proféreraient. (HEROD. II, 2. Cf. *Frag. hist.* I, 22, 23.) Au bout de quelque temps, le pâtre, s'étant approché des enfants, les entendit prononcer le mot βεκός en étendant les mains : ces enfants répétèrent ensuite fréquemment ce mot en présence du roi. Après enquête faite, on reconnut que les Phrygiens appelaient le pain βεκός, et l'on avait ainsi acquis la certitude que les Phrygiens étaient le peuple le plus ancien de la terre.

« Tout ce récit est empreint d'un cachet de haute invraisemblance; mais en admettant qu'il fût possible de pratiquer un pareil essai, de reléguer cruellement des enfants nouveau-nés dans une île déserte, et de les y faire élever par des serviteurs muets, encore ne parviendrait-on à retrouver ainsi aucun des mots de la langue des premiers humains; car, le langage n'étant pas inné dans l'homme, les malheureuses créatures qu'on aurait ainsi privées de toute participation à l'héritage commun de l'humanité auraient dû, à l'exemple des premiers hommes, inventer un langage à l'aide de leur pensée à peine éveillée, et la transmettre à leurs descendants, en supposant que leur séquestration se fût suffisamment prolongée. Ce n'est qu'à ce prix, ce n'est qu'à l'aide d'un procédé dont les innombrables difficultés rendent l'emploi à jamais impraticable, qu'il serait possible de constater par l'expérience ce que d'autres considérations mettent d'ailleurs la science en droit de conclure.

« J'entre maintenant dans le cœur de mon sujet; j'arrive à la partie la plus attachante de mon Mémoire, à la partie qui donnera réponse à cette question : Comment doit-on s'imaginer que les premiers hommes aient opéré l'invention du langage?

« Sans essayer de rechercher si les différentes langues du monde se laissent ou ne se laissent pas ramener à une forme primitive unique, il nous faut examiner brièvement d'abord si, même en supposant une langue unique répandue au loin et se divisant ensuite en plusieurs rameaux, il est indifférent d'attribuer à un ou à plusieurs couples la propagation de cette langue.

« Il faut inévitablement admettre que l'homme et la femme ont été créés ensemble, adultes et féconds; car l'oiseau ne présuppose

(228) L'auteur veut dire sans doute *langue maternelle*, car *langue mère* a une tout autre signification.

pas l'œuf, et la plante ne présuppose pas la graine: l'œuf, et la graine, au contraire, présupposent l'oiseau et la plante. L'enfant, l'œuf, la graine, sont des produits, et ne peuvent en conséquence être regardés comme ayant été immédiatement créés. Le premier homme n'a jamais été enfant, mais le premier enfant a eu un père. Qui voudrait croire qu'une force muette, résultant de la combinaison et de la réaction d'éléments incréés, se fût peu à peu convertie en force vitale? il faudrait toujours admettre la présence de ce lien vivifiant à la rupture duquel la vie disparaît de la matière inerte. Maintenant, n'a-t-il été créé qu'un seul couple de chaque espèce d'animaux et de plantes? Toutes les herbes, dans leur nombre infini, sont-elles issues du même chaume? L'affirmative a peu d'arguments en sa faveur, elle en a au contraire beaucoup contre elle. Rien n'empêchait la force créatrice de former en même temps plusieurs créatures de même espèce, puisque cette force avait dû se produire identiquement pour former le premier couple. On a objecté, non sans raison, contre la descendance du règne animal de paires uniques, l'instinct d'association des fourmis et des abeilles, instinct qui, ayant dû être inné chez elles, n'a donc pu attendre, pour se manifester, l'accroissement graduel de l'espèce. En ce qui concerne l'homme, il est vraisemblable que plus d'un couple a été originairement créé; au point de vue matériel d'abord, car il eût été possible que la première mère n'eût enfanté que des fils ou que des filles, ce qui eût empêché toute propagation ultérieure; et au point de vue moral ensuite, afin d'éviter la promiscuité des frères et sœurs que réprouve la nature. La Bible paraît, à cet égard, ne pas remarquer que si Adam et Eve eussent été seuls, leurs enfants auraient été contraints de s'unir entre eux (229).

« L'origine même du langage est bien plus facilement explicable en supposant que quelques couples, et bientôt après leurs enfants, aient dès l'abord concouru à sa formation, de sorte que le commerce oral ait pu de suite prendre une certaine extension. L'unité des règles naissantes ne se trouvait point par là compromise, puisque, même en supposant une paire unique, il aurait toujours fallu que l'homme, la femme, et ensuite les enfants concourussent tous à l'invention du langage. On peut attribuer aux femmes, qui, après quelques générations, surtout dans l'hypothèse de l'existence originaire de plusieurs couples, eurent une condition et des mœurs différentes de celles des hommes, l'introduction dans le langage de quelques particularités dont elles firent usage de bonne heure pour exprimer les idées qui leur étaient les plus familières. La comparaison du prâcrit au sanskrit nous en offre un exemple frappant. Mais dans toutes les anciennes langues nous trouvons les flexions féminines et masculines distinctes les unes des autres, ce qui ne peut s'expliquer que par l'influence directe que les femmes ont eue sur la formation même du langage.

« Les rapports des langues entre elles, en nous fournissant sur la parenté des différents peuples des données plus sûres que tous les documents de l'histoire, permettent d'établir quelques conjectures rétroactives sur l'état primitif des hommes après la création et sur la formation du langage. L'esprit de l'homme éprouve une noble satisfaction à parvenir, au delà du cercle des preuves saisissables, jusqu'aux intuitions qui lui permettent de déduire et d'entrevoir ce qui échappe à toute démonstration extérieure. Nous apercevons, dans l'histoire des langues dont nous possédons des documents d'une antiquité reculée, deux phases diverses opposées dans leur caractère, et qui obligent à conclure l'existence antérieure d'une troisième phase dont aucun vestige n'est d'ailleurs parvenu jusqu'à nous.

« L'ancien type de langues est représenté par le sanskrit et le zend, en grande partie aussi par le grec et le latin. Ce type offre une richesse et une harmonie admirables dans le développement de ses formes, une union vivace des éléments qui représentent les idées et les relations entre ces idées. Les idiomes qui ont continué ou remplacé ces langues, l'indoustani, le persan, le grec nouveau et les langues romanes, ont vu se perdre et s'altérer, avec leurs flexions, leur force et leur souplesse, qu'elles ont ressaisies en partie à l'aide de procédés extérieurs. Notre langue allemande, dont l'histoire peut être suivie et étudiée pendant un long espace de temps, à l'aide de ses sources, tantôt presque taries, tantôt coulant à pleins bords, nous présente la même décadence d'un état de haute perfection, suivi d'une restauration accomplie par des voies analogues. Comparons le gothique du IVe siècle à l'allemand moderne : là nous rencontrons l'euphonie, une noble concision; ici au contraire une analyse perfectionnée aux dépens de ces qualités. L'ancienne force du langage paraît diminuer à mesure que les anciens dons et les anciens procédés sont remplacés par d'autres, dont il faut bien se garder d'ailleurs d'abaisser le mérite.

« Les deux phases que nous avons signalées dans l'histoire des langues ne se présentent pas au reste dans un brusque antagonisme; toutes les langues apparaissent, sous ce rapport, à des degrés divers et inégaux. Ainsi la décadence des formes a déjà commencé pour le gothique et le latin, et l'on peut reconstruire pour ces deux langues un état plus ancien et plus parfait, placé, comparativement à leur état classique, comme ce dernier comparativement à l'allemand moderne et au français. En d'autres termes, et plus généralement, il est également impossible et de préciser historiquement le moment de plus grande perfection d'une langue, et de considérer son état actuel comme le terme de son développement analytique, terme qu'elle n'atteindra qu'au bout d'un espace de

(229) Gœthe compte par douzaines (*dutzenden*) le nombre des premiers couples. (*Eckermann*, II, 21.)

temps encore illimité. On peut imaginer pour le sanskrit lui-même un état plus ancien, plus fortement empreint du cachet propre à cette langue ; nous ne pouvons, il est vrai, atteindre historiquement jusqu'à cet état, mais la comparaison des formes védiques peut nous le faire pressentir.

« Toutefois, on commettrait la faute qui a eu suivant moi la plus funeste influence sur les recherches auxquelles a donné lieu l'origine du langage, en voulant faire remonter la perfection des formes primitives encore plus haut, et en chercher l'origine dans un paradis imaginaire. La comparaison des deux dernières phases des développements des langues semble au contraire démontrer que la flexion, remplacée plus tard par l'emploi de plusieurs mots distincts, a été originairement formée par la soudure d'éléments analogues. Il y aurait donc à considérer trois degrés au lieu de deux dans le développement du langage : d'abord la création, la multiplication, la construction des racines et des mots ; puis la période florissante où la flexion atteint sa plus haute perfection ; puis enfin la période d'action de la pensée, qui laisse tomber les flexions jugées insuffisantes, et qui opère, avec une conscience plus claire de son but, l'union de la pensée et de la parole ; union essayée avec naïveté dans la première période et consommée avec magnificence dans la seconde. C'est la succession naturelle et inévitable du feuillage, des fleurs et des fruits mûrs. L'opinion qui attribue une origine divine au langage me semble complétement inadmissible en présence de la simple nécessité de l'existence de cette période invisible précédant les deux périodes visibles ; car il semble contraire à la sagesse de Dieu d'imposer la contrainte d'une forme créée à ce qui était destiné à un libre développement historique, et il semble également contraire à la justice du Créateur de laisser le langage divin qu'il aurait donné aux premiers hommes dégénérer de sa perfection première. Le langage n'est divin que dans la mesure de la divinité de notre nature et de notre âme.

« En ne considérant les langues que dans leur dernière période, on n'eût jamais pu sonder les mystères de leur origine ; tous ceux qui font des recherches sur les étymologies en se bornant à étudier les langues dans leur état actuel sont la plupart du temps exposés à se tromper, car ils ne sont à même ni de dégager la racine à l'état de pureté, ni d'en avoir le sens exact.

« Les mots semblent s'être d'abord épanouis dans un laisser aller idyllique, se succédant, sans être assujettis à aucune règle, dans l'ordre naturel dicté par le sentiment. Leur expression était pure et naïve, mais trop pleine et trop surchargée toutefois pour permettre d'obtenir une distribution convenable de la lumière et des ombres (230). Mais peu à peu, sous l'action instinctive et puissante du génie du langage, les mots expriment les idées accessoires, s'obscurcissent, se raccourcissent, se mutilent, et viennent dans cet état se souder aux mots représentant les idées principales, pour continuer à en préciser la signification. La flexion provient de l'agglutination d'indices souples et mobiles, qui sont désormais entraînés, comme un moteur à demi caché, à la suite du mot principal, et qui ont perdu leur sens primitif en prenant une acception dérivée qui ne révèle plus que de loin en loin leur acception primitive. Enfin les flexions s'usent, se réduisent à des signes dépourvus de vie ; de nouveau alors on sépare les mots qui servent de moteurs aux autres, et l'on donne à ces mots une action extérieure et plus précise. Le langage perd une partie de son élasticité, mais il gagne plus de règle et de mesure pour l'expression des trésors toujours naissants de la pensée.

« Les racines des mots ne furent mises en évidence qu'après le succès de l'analyse des flexions et des dérivations, travail où la sagacité de Bopp s'est élevée à une si grande hauteur. Il devient alors évident que les flexions ont été formées par l'agglutination des mêmes mots, qui, à partir de la troisième période, ont été de nouveau isolés. Cette troisième période est celle des prépositions et de la syntaxe ; la seconde période était celle des flexions, des suffixes et de la hardiesse du tour ; la première époque n'avait pour toute grammaire que la libre succession des mots représentant les idées sensibles. Le premier langage était mélodieux, mais prolixe et sans mesure ; celui qui vint après, plein de force, poétique dans sa concision ; enfin, le langage moderne cherche à remplacer plus sûrement ce qui a été perdu en beauté par l'harmonie de l'ensemble : il accomplit en définitive de plus grandes choses avec des moyens plus restreints.

« Je viens de soulever, mais je n'ai pas encore tout à fait déchiré le voile qui couvre l'origine du langage. Je ne me propose pas, ce qui serait d'ailleurs impraticable ici, d'énumérer toutes les preuves que l'on peut produire en faveur de l'opinion que je viens d'énoncer ; un lourd volume n'y suffirait pas ; je ne veux ici qu'indiquer les bases principales de ces recherches.

« Rien dans le langage, non plus que dans la nature en général, n'a été fait sans but ; partout y règne, comme je l'ai déjà dit, l'abondance, mais non la prodigalité. Les moyens les plus simples suffisent aux plus grandes choses, et il n'est pas une lettre qui n'ait originairement sa signification et son but.

« Chaque son a sa valeur naturelle, tirée de l'organe qui le produit et appropriée à son usage. Parmi les voyelles, *a* occupe le milieu de l'échelle tonique, *i* le haut et *u* le bas ; *a* est pur et stable, *i* et *u* sont mobiles et aptes à passer à l'état de consonnes ; les voyelles sont évidemment de nature féminine, et les consonnes de nature masculine.

(230) On pourrait dire que la langue sans flexion des Chinois s'est en quelque sorte figée dans cette première période de formation.

« Parmi les consonnes, *l* exprime la douceur, *r* la rudesse. Il est à remarquer que, dans plusieurs mots des langues anciennes, les langues modernes ont remplacé l'*r* par l'*l*, tandis que l'*s* a été remplacé par l'*r*; mais jamais l'*s* ne se change en *l*, ou réciproquement. Le génie du langage a voulu ici établir une transition, ou, ce qui paraît plus probable, il s'est trouvé dès l'origine deux *r* distincts par la prononciation : l'un, voisin de l'*l*, pur et coulant; l'autre, voisin de l'*s*, plus rauque et plus troublé.

« Les doubles consonnes n'existaient pas dans les langues anciennes, elles proviennent soit de l'assimilation de deux consonnes différentes, soit fréquemment encore de la rencontre de l'*i*. La permutation des consonnes, qui s'est manifestée si nettement et à deux reprises différentes dans les langues germaniques, s'est opérée avec un admirable instinct en déplaçant toutes les muettes et en leur assignant ensuite régulièrement leur nouvelle place. Il n'est aucun phénomène du langage où se soit fait jour avec plus d'évidence l'union des forces libres et des forces instinctives.

« Les voyelles *e* et *o* étaient étrangères aux langues primitives. Les diphthongues et les décompositions de voyelles caractérisent la seconde période; dans la troisième, les voyelles subissent des adoucissements et d'autres altérations. La première époque est caractérisée par l'emploi presque exclusif des voyelles courtes et des consonnes simples.

« Mais je n'ai pas à examiner ici les caractères de chaque son. Une telle étude serait mieux placée dans un travail ayant spécialement pour but d'examiner les rapports qui existent entre le langage et les conditions physiques de notre organisme.

« Le verbe et les pronoms paraissent être les véritables leviers du langage. Le pronom n'est pas seulement, comme pourrait le faire croire son nom, le représentant du nom; c'est l'origine et le commencement de toute espèce de nom. L'enfant dont la pensée s'éveille prononce le mot *moi*; je trouve aussi formellement dit dans le *Jadschurveda* que le premier homme prononça ces mots : *je suis moi*, et que cet homme, quand on l'appelait, répondait : *je le suis*. Tous les verbes et tous les noms qui contiennent l'idée du rapport personnel renferment en eux un pronom; ces pronoms ont été de nouveau isolés dans la troisième période. Quand l'homme prononça pour la première fois son *je*, en sanskrit *aham*, il l'émit à pleine poitrine, en l'accompagnant d'une articulation gutturale, qui a persisté dans toutes les langues de même origine. Seulement l'*a*, primitivement pur, s'est adouci, et la gutturale a subi différents degrés de permutation. La labiale *m*, qui s'ajoute devant, dans les cas obliques, indique une espèce de rétroflexion de la pensée. Le *t*, qui caractérise la personne à qui l'on parle, sert au contraire pour les cas directs comme pour les cas obliques. De plus grandes diversités se manifestèrent pour la troisième personne, dont l'idée est déjà plus éloignée. Son signe distinctif fut l'*s* ou bien le *t*, cette dernière lettre servant principalement à exprimer l'idée réfléchie et s'ajoutant au verbe comme suffixe.

« En dehors des pronoms, qui donnent la vie au langage, sa plus grande force est dans le verbe, où se retrouvent presque toutes les racines.

« Toutes les racines verbales, dont le nombre, qui a pu ne pas dépasser quelques centaines à l'origine, s'est ensuite accru avec une prodigieuse rapidité, exprimèrent des idées sensibles, et servirent bientôt après à en exprimer d'autres par voie d'analogie et d'abstraction. Ainsi, de l'idée de *respirer* on passa à celle de *vivre*, de l'idée de l'*expiration* à celle de la *mort*. Bien des conséquences peuvent être déduites de cette considération, que les mots qui expriment la lumière et le bruit proviennent des mêmes racines. Toutes les racines verbales furent inventées à l'aide d'un faible développement de moyens; elles consistaient dans une voyelle précédée ou suivie d'une consonne. Il est douteux qu'une racine ait jamais été formée à l'aide d'une simple voyelle; car il semble, d'après ce qui a été dit, que la production d'une racine exige le concours des deux éléments qui représentèrent les deux sexes du langage. Le sanskrit n'a aucune racine formée de l'*a* bref seul. Cette langue emploie néanmoins l'*i* bref seul pour former la racine du verbe *aller* (l'*i* long forme aussi l'impératif *i*) et l'*u* bref pour la racine du verbe *retentir*; il est néanmoins possible que ces racines aient perdu les consonnes qui précédaient la voyelle. Parmi les racines formées d'une consonne et d'une voyelle, celles où la consonne est placée au commencement paraissent plus anciennes que celles où elle est placée à la fin. En effet, les racines à consonne initiale prennent peu à peu une consonne finale, tandis que les racines commençant par une voyelle ne s'adjoignent jamais de consonne initiale. Ainsi, à côté de la racine *mâ* on trouve une seconde racine *mad*, qui correspond au latin *metiri*, allemand *messen*, mesurer. Il n'y a pas d'analogie entre ce fait et celui de la présence et de l'absence alternatives des aspirées initiales *v*, *h*, *s*, devant les liquides. Je pense, pour ma part, que la présence de ces aspirées caractérise l'état le plus ancien.

« Le choix de la consonne et de la voyelle employées pour former chacune des racines a dépendu du génie de l'inventeur, lorsqu'il n'a pas été entraîné par l'effort instinctif et aveugle de l'organe de la parole. Ce génie, qui n'aurait plus eu aucune part à la formation du langage s'il eût toujours été assujetti à l'influence de l'organe, a pu du reste être mû par un sentiment plus ou moins délicat ou grossier. Dans ces lois élémentaires de la formation du langage nous rencontrons toujours le mélange intime de la nécessité et de la liberté. Quand le sanskrit forme, par exemple, la racine *pâ*, grec πιεῖν, slave *piti*, rien n'eût empêché d'autres inventeurs de rendre la même idée par la racine *kâ* ou *tâ*. La plupart des racines indo-germaniques n'ont

qu'une raison d'être purement historique, lorsque leur invention n'a pas été déterminée par quelque cause organique. Instinctivement, on a eu soin dans chaque langue de ne pas employer les mêmes racines pour exprimer des idées différentes, c'est-à-dire que les inventeurs n'ont pas rapporté les mêmes sons à des idées entièrement distinctes, ce qui eût amené une véritable confusion. Il faut au surplus ne pas confondre ce cas avec celui où plusieurs idées, dont la parenté nous reste souvent obscure et incertaine, ont été rapportées, par dérivation, à la même racine.

« Doit-on reconnaître l'existence primitive de racines commençant ou finissant par deux consonnes muettes? Quel a été le nombre de ces racines? Ces deux questions n'ont pas encore été résolues par la science moderne.

« ..... On ne peut pas qualifier de paradisiaque l'état du langage pendant la première période, en attachant à cette expression son sens ordinaire de perfection terrestre. Le langage avait alors une vie presque végétale, pendant laquelle sommeillaient encore à demi les plus hautes facultés de la pensée. Je vais présenter les principaux traits de cette période dans le tableau suivant.

« Le langage en naissant est simple, naïf, plein de vie; le sang circule avec impétuosité dans les veines de la jeunesse. Tous les mots sont courts, monosyllabiques, formés seulement de voyelles brèves et de consonnes simples; le vocabulaire croît rapidement, touffu comme un gazon serré. Les idées sont le produit d'une intention matérielle et tranquille, qui elle-même est déjà un acte de la pensée, et d'où jaillissent ensuite de nouvelles et nombreuses pensées. Les rapports des mots et des idées sont exprimés avec naïveté et fraîcheur, mais sans aucun art, par la succession encore indisciplinée des vocables. A chaque pas, le langage étale en babillant son abondance et ses aptitudes, mais il agit sans mesure et sans harmonie. Les pensées n'ont rien d'arrêté ni de fini; l'esprit ne se taille encore aucun monument dans ce langage, dont les sons s'évanouissent, comme l'existence heureuse des premiers hommes, sans laisser de trace dans l'histoire. » (*De l'origine du langage*, par Jac. GRIMM, de l'Académie de Berlin et de l'Institut de France; ouvrage traduit de l'allemand par Fernand de Wegmann, avec une introduction par M. Ernest Renan.)

M. ALFRED MAURY.

« Une première question se présente : Comment a procédé l'esprit humain dans la formation des langues? Nos grammairiens avaient cru qu'il avait suivi dans ce travail de création la marche naturelle indiquée par le raisonnement. L'examen des faits a prouvé qu'il n'en était rien. En étudiant une langue aux diverses époques de son existence grammaticale, on a constaté que nos procédés de logique et d'analyse ne présidaient pas aux premières manifestations d'un idiome. A l'origine des langues, la pensée s'est offerte, à ce qu'il semble, sous une forme confuse et complexe tout à la fois, l'esprit n'avait pas conscience des éléments dont elle se composait. Les sensations se succédaient si rapidement, que la mémoire et le langage, au lieu d'en reproduire séparément les signes, les reflétaient tous ensemble. La pensée était éminemment synthétique. Ce qui le prouve, c'est que les langues les plus anciennes présentent au plus haut degré ce caractère : le mot ne s'y distingue pas de la phrase; autrement dit, l'on parle par phrases et non par mots. Chaque expression est un organisme complet dont les parties sont étroitement enchevêtrées. C'est ce que les philologues ont appelé *agglutination*, *polysynthétisme*. Une pareille manière de s'exprimer est peu favorable sans doute à la clarté; mais les conceptions des premiers hommes étaient assez simples pour être saisies sans un grand travail de réflexion. D'ailleurs ils se comprenaient sans doute plutôt par intuition que par raisonnement. Le jeu de la physionomie, le geste, complétaient la parole et les dispensaient d'une lente analyse des signes vocaux.

« De quelque façon qu'on s'explique au reste le caractère primitif du langage humain, il n'en est pas moins constant que l'histoire des langues n'est qu'une marche continue de la synthèse vers l'analyse. Partout on voit un premier idiome faire place à une langue vulgaire, qui ne constitue pas, à vrai dire, un idiome différent, mais qui en est une seconde phase, une période plus analytique. Tandis que la langue primitive est chargée de flexions pour exprimer les rapports les plus délicats de la pensée, tandis qu'elle est plus riche d'images, bien que plus pauvre peut-être d'idées, le dialecte moderne est plus clair, plus explicite, séparant ce que les anciens assemblaient, brisant les mécanismes de l'ancienne langue pour donner à chaque idée et à chaque relation son expression isolée.

« Et que l'on ne confonde point ici l'expression avec le mot. Les mots, autrement dit les éléments qui entrent dans l'expression primordiale, sont courts, généralement monosyllabiques, formés presque tous de voyelles brèves et de consonnes simples; mais ces mots disparaissent dans l'expression où ils entrent, on ne les saisit pas plus que dans le vert l'œil ne saisit le bleu et le jaune. Les mots composants sont tellement pressés, imbriqués, pour parler comme les botanistes, que l'on dirait, suivant la comparaison de Jac. Grimm, les brins d'herbe d'un gazon. Et ce qui a lieu pour la composition des expressions se passe aussi pour la prononciation des mots, qui s'y rattache si étroitement : même simplicité dans les sons, parce que l'expression doit cependant laisser saisir toutes les parties de son organisme. « Aucune langue primitive, écrit Jac. Grimm dans son *Mémoire sur l'origine du langage*, n'a de redoublement de consonne. Ce redoublement naît seulement de l'assimilation graduelle de consonnes différentes. » A la seconde époque apparaissent les diphthongues et les brise-

ments, tandis que la troisième est caractérisée par des adoucissements et d'autres altérations dans les voyelles.

« C'est le sanskrit surtout qui a mis en évidence ces lois curieuses de la transformation graduelle des langues. Le sanskrit, avec son admirable richesse de formes grammaticales, ses huit cas, ses six modes, ses désinences nombreuses et ses formes variées énonçant à côté de l'idée principale une foule de notions accessoires, était éminemment propre à l'étude de la croissance et de la décroissance d'une langue. Au début, dans le *Rig-Véda*, la langue apparaît avec ce caractère synthétique, ces inversions constantes, ces expressions complexes que je signalais tout à l'heure comme les conditions de l'exercice primordial de la pensée. Vient ensuite le sanskrit des grandes épopées de l'Inde ; la langue a gagné alors plus de souplesse, tout en conservant cependant la roideur de ses premiers procédés. Bientôt l'édifice grammatical se décompose ; le pali, qui correspond à son premier âge d'altération, est empreint d'un remarquable esprit d'analyse. Les lois qui ont présidé à la formation de cette langue, dit Eugène Burnouf, sont celles dont on retrouve l'application dans d'autres idiomes, à des époques et dans des contrées très-diverses; ces lois sont générales parce qu'elles sont nécessaires. Que l'on compare en effet au latin les langues qui en sont dérivées, aux anciens dialectes teutoniques les langues de la même origine, au grec ancien le grec moderne, au sanskrit les nombreux dialectes populaires de l'Inde : on verra se développer les mêmes principes, s'appliquer les mêmes lois. Les inflexions organiques des langues mères subsistent en partie, mais dans un état évident d'altération. Plus généralement elles disparaissent et sont remplacées, les cas par des particules, les temps par des verbes auxiliaires. Ces procédés varient d'une langue à l'autre, mais le principe demeure le même; c'est toujours l'analyse, soit qu'une langue synthétique se trouve tout à coup parlée par des barbares qui, n'en comprenant pas la structure, en suppriment et en remplacent les inflexions, soit qu'abandonnée à son propre cours, et à force d'être cultivée, elle tende à décomposer et à subdiviser les signes représentatifs des idées et des rapports eux-mêmes. »

Le prâkrit, qui représente le second âge d'altération de la langue sanskrite, est soumis aux mêmes analogies; d'une part il est moins riche, de l'autre plus simple et plus facile. Enfin le kawi, ancien idiome de Java, est une corruption du sanskrit où cette langue est privée de ses inflexions et a pris en échange les prépositions et les verbes auxiliaires des dialectes vulgaires de cette île. Ces trois langues elles-mêmes, formées par dérivation du sanskrit, éprouvent bientôt le même sort que leur mère; elles deviennent à leur tour langues mortes, savantes et sacrées, — le pali dans l'île de Ceylan et l'Indo-Chine, le prâkrit chez la secte des Djaïnas, le kawi dans les îles de Java, Bali et Madoura Alors s'élèvent dans l'Inde des dialectes plus populaires encore, les langues gouris, l'hindoui, le bengali, le cachemirien, le dialecte du Gouzerate, le mahratte, et les autres idiomes vulgaires de l'Hindoustan, dont le système est beaucoup moins savant.

« Les langues de la région intermédiaire entre l'Inde et le Caucase nous apportent dans leurs rapports de filiation des différences du même ordre. Aux époques les plus anciennes apparaissent le perse et le zend, liés entre eux par une parenté étroite avec le sanskrit, mais correspondant à deux développements divers de la faculté du langage. Le zend, malgré ses traits de ressemblance avec le sanskrit du *Véda*, laisse saisir comme les premiers symptômes d'un travail de condensation dans la prononciation et d'analyse dans l'expression. Il a tous les dehors d'une langue à flexions; mais à l'époque des anciens Sassanides, ainsi que le remarque M. Spiegel, le philologue qui cultive avec le plus de succès en Allemagne les idiomes iraniens, il commence déjà à s'en dépouiller. La tendance analytique se fait bien autrement sentir dans le persan ancien ou parsi, et dans le persan moderne la décomposition a presque atteint son dernier terme. Je pourrais reproduire ces observations pour les langages du Caucase, l'arménien et le géorgien, pour les langues sémitiques, en comparant le rabbinique à l'ancien hébreu; mais ce que j'ai dit suffit à l'intelligence du fait.

« La cause de ces transformations se trouve dans la condition même d'une langue, dans la manière dont elle se modèle sur les impressions et les besoins de l'esprit; elle tient à son mode même de génération. Un idiome est un organisme soumis, comme tout organisme, à une loi de développement. *Il ne faut pas*, écrit Guillaume de Humboldt, *considérer une langue comme un produit mort et une fois formé; c'est un être vivant et toujours créateur. La pensée humaine s'élabore avec les progrès de l'intelligence, et cette pensée, la langue en est la manifestation. Un idiome ne saurait donc demeurer stationnaire, il marche, il se développe, il grandit et se fortifie, il vieillit et s'étiole.*

En somme, on peut distinguer trois états, en quelque sorte trois règnes dans l'existence linguistique : monosyllabisme, agglutination, flexion. Dans le monosyllabisme, la langue est, pour ainsi dire, inorganique; dans l'agglutination, son organisme constitue un tout indivisible, une sorte de végétation analogue à celle de ces plantes cryptogames qui n'ont ni centres vitaux, ni appareils de fonctions. Enfin, dans la flexion, l'organisme est complet, tous les organes spéciaux sont créés, bien qu'à l'origine ces organes se trouvent dans une dépendance étroite les uns des autres, et qu'un mouvement analytique amené par le temps soit nécessaire pour les rendre plus indépendants. Comment s'opèrent ces transformations successives? C'est ce que la philologie comparée a dû chercher à découvrir, et voici à peu près ce qu'elle nous enseigne.

« La langue débute par un premier radical phonétique qui rend la sensation dans toute sa simplicité et sa généralité. Ce n'est encore ni un verbe, ni un adjectif, ni un substantif; c'est un mot exprimant la sensation commune qui peut être au fond de ces catégories grammaticales, rendant le sentiment du bien, du plaisir, de la douleur, de la joie, de l'espérance, de la clarté ou de la chaleur. Dans l'emploi qu'en fait le langage, il y a sans doute tour à tour un sens verbal, ou nominal, ou adverbial, ou qualificatif; mais rien cependant dans la forme du mot n'accuse et ne spécifie ce rôle. Les langues très-simples en sont encore presque à cette forme élémentaire. C'est plus tard seulement que l'esprit crée les parties du discours; elles existaient sans doute virtuellement, mais l'intelligence ne sentait pas le besoin de les distinguer profondément par une forme essentielle, en leur donnant une physionomie caractéristique. Ensuite ces formes ont été se multipliant, mais l'abondance et la nature en ont varié suivant les contrées et les races; tantôt c'est sur le verbe que l'imagination a épuisé toutes les nuances de l'expression, tantôt c'est au substantif qu'elle a attribué les modifications. L'esprit a été plus ou moins inventif et plus ou moins rationnel, il a saisi parfois ici des délicatesses qui lui ont échappé là complétement, et dans les langues les plus grossières on remarque des nuances qui manquent aux plus raffinées. La comparaison du sanskrit et du grec nous révèle un de ces constrastes. La première langue est bien autrement riche que la seconde quant à la manière dont elle exprime les rapports du substantif dans la phrase et les relations des mots entre eux; elle a un sentiment bien plus profond et bien plus pur de l'essence du verbe et de sa valeur intime, et cependant la conception du mode dans le verbe considéré comme distinct du temps lui a échappé, le nature verbale de l'infinitif lui est restée inconnue. Le sanskrit le cède donc de ce côté au grec, qui lui est uni d'ailleurs par des liens étroits.

« Ainsi l'intelligence humaine n'est pas arrivée dans toutes les langues au même degré, et dès lors n'a pas créé les mêmes rouages secondaires. Quant au mécanisme général, il s'est présenté partout le même; car ce mécanisme, c'est de la nature intime de notre esprit qu'il procède, et cette nature est la même pour tous les hommes.

« Les premières formes qu'a revêtues la langue sont devenues comme le squelette auquel se sont attachés les appareils, les ligaments et les muscles. La disposition de ceux-ci a été nécessairement subordonnée à la structure ostéologique. Le génie de chaque langue s'est alors dessiné, et ce génie a été plus ou moins fécond, plus ou moins mobile. La grammaire une fois créée, c'est le vocabulaire qui est devenu le siége des évolutions vitales. Les mots ont constamment représenté le même ordre d'objets, car ces objets ne changent pas suivant les contrées et suivant les races; mais ils se sont offerts sous les aspects les plus variés, et ces aspects n'ont pas toujours été identiques sous les différents cieux et dans les diverses sociétés. De là la création de mots en nombres inégaux pour représenter une même somme d'objets communs. L'imagination brillante d'un peuple a été une source intarissable de mots nouveaux, de formes nouvelles, tandis que chez d'autres l'idée est restée presque embryonnaire, et que l'objet s'est toujours présenté sous le même aspect. Si telles impressions dominaient, les mots destinés à les rendre se multipliaient. Au temps de la chevalerie, il y avait une foule de mots pour exprimer l'idée de cheval. Dans le sanskrit, la langue de l'Indoustan, où l'éléphant joue un rôle aussi important que le cheval chez nous, les expressions abondent pour dénommer ce pachyderme. On le désigne tantôt comme *l'animal qui boit deux fois*, tantôt comme *celui qui a deux dents*, tantôt comme *l'animal à trompe*, etc. Et ce qui arrive pour les substantifs arrive aussi pour les verbes. Dans les langues américaines, créées par des peuples qui avaient peu d'objets sous les yeux, mais dont la vie était toute dans l'action et le sentiment, les formes verbales sont singulièrement multipliées, tandis que dans le sanskrit et dans le grec, que parlaient des peuples arrivés à un haut degré de civilisation, les substantifs ont le pas sur les verbes. Ainsi la vie même d'un peuple a été la source des modifications qui se sont opérées dans sa langue, et chaque idiome a conduit son développement à sa manière.

« Je viens d'indiquer les causes internes de la transformation des langues; mais en plaçant parmi ces causes la vie des peuples qui les parlent, on arrive à un autre ordre d'influences, et si l'on admet que les progrès de l'intelligence sont liés au sort des nations, il faut admettre aussi que le mélange des races a eu sa part dans les altérations subies par certains idiomes. Le kawi est sorti, on le sait, de l'association de formes empruntées au dialecte populaire de Java avec le sanskrit. Le copte, le galla portent des traces incontestables de l'introduction de formes grammaticales empruntées aux langues sémitiques, quoique ces langues en diffèrent cependant radicalement par le vocabulaire. Cela tient, ainsi que l'a judicieusement remarqué M. Logan, à ce qu'un idiome n'est pas toujours chassé par un autre : il est quelquefois seulement modifié par lui. La prononciation subit d'abord nécessairement, dans des bouches appartenant à une race nouvelle, une modification profonde; tous les peuples ne sont pas doués des mêmes aptitudes vocales. A la suite de l'altération de la prononciation vient l'importation des mots : un peuple, en se mêlant à un autre, dont il adopte la langue, introduit dans celle-ci un certain nombre de mots empruntés à la sienne propre. La grammaire résiste, il est vrai, et garde son cachet originel; mais si la race qui vient se fondre avec la population dont elle adopte l'idiome est douée d'une intelligence plus souple, d'un esprit plus pénétrant, d'une loquacité plus grande, d'une vivacité plus

habituelle, elle hâtera la décomposition de la langue : elle la précipitera plus avant dans les voies de l'analyse; les mots se raccourciront davantage, les conjugaisons et les déclinaisons s'appauvriront encore, les inversions deviendront plus rares.

« L'allemand, comparé à l'anglais, nous permet d'observer une remarquable application de ce principe. Les Allemands, qui sont restés sur leur sol, demeurent en possession d'une langue dont le caractère synthétique est toujours frappant. Mis en regard du gothique ou du bas-allemand, l'allemand moderne, c'est-à-dire le haut-allemand, nous présente des formes aussi riches, un appareil de flexions également abondant, des inversions non moins prononcées. Il en a été tout autrement de l'anglo-saxon. En passant en Angleterre, en se mêlant à des Celtes et plus tard à des Français, les peuples émigrés de la Germanie ont perdu leur caractère linguistique. La langue parlée par eux s'est promptement altérée; le travail de décomposition a miné le fond de la grammaire, et la langue anglaise, née d'un idiome germanique transporté dans Albion, finit par rappeler sous le rapport grammatical encore plus la simplicité analytique des langues néo-latines que la constitution de la langue mère, dont elle a néanmoins gardé tant de mots.

« L'influence du mélange des races est encore bien plus prononcée quand deux langues de développement très-inégal se trouvent en présence, que les populations qui les parlent sont soumises à un perpétuel frottement, ou même s'allient entre elles. C'est la remarque que l'on a pu faire dans l'Océanie; là existent des idiomes d'une extrême simplicité, simplicité qui répond à la débilité intellectuelle de ceux qui s'en servent. Ces langues n'ont que peu de mots et des formes grammaticales très-imparfaites; mais les Malais, dont la race a envahi une partie de la Polynésie, se mêlent incessamment, et par des croisements multiples, à la population australienne et papoue. Leur langue, quoique encore assez simple, est infiniment supérieure à ces idiomes grossiers. Pour entrer en rapport avec les Malais, les populations australiennes se voient forcées non-seulement de leur emprunter souvent des mots, mais d'introduire dans leur propre langage des distinctions de genres, des modalités, des tournures qui leur étaient primitivement étrangères, et dont ne sauraient se passer les Malais, précisément parce que leurs idées sont plus avancées. La grammaire malaise fait donc invasion dans les idiomes australiens; elle leur donne un moule qui manquait encore à certaines catégories d'expressions de la pensée. Dans quelques îles, cette langue a seulement introduit ses idiotismes en respectant le vocabulaire primitif, dans d'autres elle a chassé une partie des mots ; mais une fois cette dépossession opérée sur une grande échelle, la grammaire de l'ancien idiome a fini par être abandonnée, et le malais s'est alors complétement substitué à la langue primitive (231).

« Bien que divisées par la grammaire et le vocabulaire, les langues sont cependant soumises à certaines influences supérieures qui déterminent parmi elles des familles, des groupes distincts. Deux idiomes, quoique très-inégalement avancés, peuvent avoir des liens de parenté visibles. La rudesse et la grossièreté de l'un n'empêchent pas qu'on ne reconnaisse en lui la même expression que dessinent mollement les traits affadis et délicats de l'autre. Jamais d'ailleurs une langue ne se soustrait complétement, sous le rapport grammatical comme sous le rapport phonétique, aux habitudes qu'elle a reçues en quelque sorte avec le sang. Le thibétain et le barman, pour n'en citer qu'un exemple, quoique s'étant graduellement adoucis, ayant perdu les caractères les plus tranchés de la famille à laquelle ils appartiennent, gardent néanmoins des traces d'une extrême rudesse, de cette capacité à lier les mots dans une harmonie continue qu'on observe au plus haut degré dans le chinois et les langues de l'empire d'Annam. C'est que ce moule grammatical est devenu celui même de l'esprit. Nous ne pouvons changer la constitution mentale que Dieu nous a départie, nous ne pouvons refaire les aptitudes natives que nous possédons individuellement, mais qui varient suivant les personnes; nous ne parvenons qu'à les modifier. Il en est de même des langues : ce sont des personnes de caractères divers, les unes superficielles et légères, les autres sérieuses et réfléchies, quelques-unes vives, pétulantes même, plusieurs gauches et lourdes. Cela n'empêchera pas cependant que l'âge et le genre de vie n'atténuent ou n'augmentent ces dispositions congéniales; mais, quoi que fassent les années, les événements et le contact d'autrui, l'homme, de même que la langue, demeurera pour le fond, à toutes les époques de son existence, ce qu'il était au point de départ. Il y a d'ailleurs des caractères plus ou moins tranchés, plus ou moins susceptibles d'être modifiés par les actions extérieures : on rencontre des natures malléables et des natures rebelles; il en est ainsi pour les langues.

« La meilleure preuve que l'on puisse donner de l'incapacité absolue de l'homme à créer une langue nouvelle, ce sont les tentatives mêmes qu'il a faites pour y parvenir. Il y a eu des réunions d'individus qui ont voulu

(231) M. Logan a publié dans son *Journal de l'archipel indien* de savantes études sur cette transformation des idiomes océaniens. Son *Ethnologie océanienne* dénote un esprit à la fois sage et pénétrant, auquel il n'a manqué que des informations plus positives sur les langues et les races qu'il rapproche de celles dont il connaît si bien l'histoire. On sent, en lisant ses travaux, que l'on n'a point affaire en lui à un philologue de profession, mais à un observateur qui vit parmi les populations dont il analyse les langues. M. Logan appartient donc à une école plus pratique que celle des philologues allemands; Guillaume de Humboldt, par exemple, n'avait aperçu les langues de l'Océanie qu'à travers des orthographes imparfaites.

se faire un langage à part, qui se sont composé des jargons, des argots. Dans ces idiomes de création arbitraire, on a inventé des mots nouveaux, imaginé des expressions bizarres. Eh bien! malgré cette volonté persévérante de briser avec la langue ancienne, sous cette enveloppe de fantaisie les formes grammaticales de la langue qu'on voulait abandonner ont toujours reparu. Dans l'Amérique du Nord, on a vu des peuplades indiennes, à la suite de dissensions, se séparer en deux tribus, aller vivre chacune dans des endroits éloignés, en évitant désormais tout contact entre elles; des habitudes nouvelles, des conventions particulières, des impressions locales n'ont pas tardé à transformer les mots du vocabulaire dont ces tribus se servaient. Ces mots, en nombre naturellement très-restreint, se sont altérés au point qu'il n'est plus possible d'en saisir la parenté d'origine avec ceux dont ils sont pourtant sortis. En réalité, un vocabulaire nouveau a été créé, mais la grammaire est restée la même. Les formes verbales, le mode d'emploi des catégories du discours subsistent identiquement quant au fond, et en dépit du changement de peau, la similitude du squelette accuse la communauté de race. Nous connaissons des langues qui vivent depuis plus de trois mille ans, qui ont été parlées par des peuples ayant traversé de notables vicissitudes, et cependant le fond de ces langues est encore ce qu'il était à l'origine. Le grec que l'on entend à Athènes n'est pas aussi éloigné du grec d'Homère que le français l'est de l'espagnol ou de l'italien; le chinois qu'on écrit à la cour de Pékin n'est pas différent, quant au fond, du chinois des *Kings*, les anciens livres sacrés de la Chine, et le rabbinique s'éloigne moins du style de la Genèse que l'anglais ne s'éloigne du saxon. Ce grand principe de la persistance des races que l'ethnologie a fait ressortir est donc applicable aussi aux langues, et nous avons alors un moyen de les classer, d'en saisir les filiations et les mélanges. Nous savons que les modifications qui s'opèrent dans la vie d'une langue ne la font pas sortir de la condition même de son être, elle ne peut briser son organisme et effacer totalement sa marque originelle.

« Tels sont les phénomènes généraux que la science a saisis dans ce qu'on peut appeler la *vie du langage*. Ces phénomènes une fois bien connus, on a pu arriver à une notion précise des existences individuelles, et dès lors la philologie comparée est entrée dans une voie plus féconde et plus large; elle a quitté l'individu pour les sociétés diverses, la psychologie pour l'ethnologie. Elle a découvert entre chaque langue et l'état social du peuple qui la parle des rapports curieux, elle a retrouvé sous les mots et les formes grammaticales des documents historiques ignorés qui nous permettent de reconstruire l'histoire des migrations de notre espèce. (*La philologie comparée*, Revue des deux mondes, t. VIII, 15 avr. 1857.)

M. L'ABBÉ RADONVILLIERS.

« Supposons, dit l'abbé Radonvilliers, deux hommes seuls dans l'univers, qui ne sachent se parler que par des gestes et par des cris; ils ne tarderont pas à inventer une langue articulée. Ils s'apercevront que les mêmes organes qui poussent les cris forment aussi des sons, et que parmi ces sons, il en est qui imitent certains objets. Le son *coq* imite le chant du volatile qu'on nomme *coq* en français; *gazouillement* a quelque ressemblance avec le chant des oiseaux; *sifflement* avec le bruit des vents. Il paraîtra plus prompt et plus commode de prononcer le son *coq*, que de désigner un *coq* par des gestes, qui souvent seraient équivoques, et qui d'ailleurs emploient des organes utiles à d'autres usages. Le son *coq* sera appliqué à cet objet, et en deviendra le nom dans la langue articulée. Un autre objet ressemble au premier avec une légère différence; on lui appliquera un son approchant du premier. Toutes les choses sensibles, en allant successivement de l'une à l'autre, seront désignées par des sons; et la suite des sons différents composera la suite de différents noms. Les objets même qui ne tombent pas sous les sens, auront pu être nommés, parce qu'il n'en est point qui n'ait quelque rapport prochain ou éloigné avec un objet sensible. L'*âme* ne peut être ni vue ni touchée; mais nous éprouvons la rapidité de ses opérations : les vents ont aussi de la rapidité; de là on lui a donné le nom d'*âme*, qui dans son origine signifie *vent*, *souffle*... On comprend que les deux amis adoptant tous les jours de nouveaux sons pour signifier ou les idées, ou les rapports des idées, parviendront à se communiquer par le discours les pensées nécessaires au commerce de leur vie. Dès ce moment il existera une langue articulée, dont à la vérité le vocabulaire sera très-court, et la syntaxe peu raisonnée. Cependant, toute pauvre, toute grossière que sera cette langue, elle pourra devenir féconde et en produire une infinité d'autres. » (*De la manière d'étudier les langues*, Paris, 1768, vol. in-12, p. 7.) — Quelles faciles solutions avaient pour tout problème ces savants du XVIII[e] siècle!

M. H. J. CHAVÉE.

« Les précieux travaux des Colebrooke, des Wilson, des Schlegel, des Lassen, des Bopp, des Humboldt, des Burnouf (Eugène), des Eichhoff, etc., ont démontré l'identité originaire des langues indienne, persane, pélasgique ou gréco-romaine, slavonne, germanique et celtique, composant ensemble le vaste système indo-européen. Ces langues, en effet, ne sont, pour le linguiste, que des variétés d'une langue unique et primordiale parlée jadis au centre de l'Asie par les premières familles de notre race.

« Pénétré de cette vérité, nous avons entrepris de reconstituer organiquement les mots de cette langue primitive en rétablissant partout le type originel à l'aide de ses variétés les mieux conservées dans les langues sœurs,

et notamment dans le sanskrit, le grec, le latin, le lithuanien et le gothique. »

Voici comment M. Chavée opère, par exemple, pour la reconstitution du verbe primitif. D'après cette théorie, la langue primitive, source ou mère du système indo-européen, aurait été monosyllabique. Du reste, l'organisme de cette langue monosyllabique et primitive présente des difficultés telles qu'il est impossible de la supposer d'invention humaine. On en jugera par la seule étude du verbe que M. Chavée a essayé de reconstituer comme il suit.

« Né de la perception d'un effort ou d'un bruit, dit M. Chavée, le verbe est une syllabe imitative de cet effort ou de ce bruit. Il rappelle non-seulement l'effort imité, mais encore tous les mouvements dépendants de cet effort et les circonstances visibles dépendantes de ces mouvements. Quand il est constitué par une imitation de bruit, il représente, il remet en sensation non-seulement le bruit qu'il imite, mais encore toute action, tout mouvement que ce bruit révèle ou accompagne nécessairement.

« PRA, presser — TA, tendre, sont des imitations d'efforts;

« U, AU, crier — RU, briser — AS, souffler, sont des imitations de bruits.

« Et, par imiter, nous entendons ici produire, à l'aide des contacts et des sons de la parole, une sensation (effort ou bruit) *semblable* à la sensation qu'on veut exprimer ou rappeler (232).

« Les verbes se trouvent ainsi classés naturellement en deux grandes divisions.

« Occupons-nous d'abord exclusivement de la première.

I. — *Imitations d'efforts.*

« Nous appelons *force* ce qui produit le mouvement, ce qui est la cause essentielle et primitive du mouvement, son principe, en un mot. Nous percevons les phénomènes de mouvement par tous les sens; mais c'est plus spécialement par la sensibilité tactile que nous sentons et que nous apprécions d'abord leur cause productrice.

« La force actuellement appliquée, la force active et sentie, voilà l'effort.

« A la conscience d'un effort est inséparablement liée la connaissance de l'effet qu'il produit. Or cet effet se réduit nécessairement soit à un phénomène de *pression*, soit à un phénomène d'*expansion*. Tout dépend ici de la direction des forces ou des efforts. Les forces sont-elles convergentes — votre effort, par exemple, s'exerce-t-il contre un point résistant? — il y a alors *pression*, *compression*, *torsion*, etc. Les forces, au contraire, sont-elles divergentes — comme lorsque vous tendez une corde que vous tenez des deux mains? — il y a *tension*, *extension*, *expansion*, *relâchement*, etc.

« Il était impossible à la parole séparée du geste visible de distinguer l'une de l'autre ces deux classes d'efforts. Ses moyens directs très-limités ne lui permirent pas de distinguer oralement l'imitation d'un effort compressif de l'imitation d'un effort expansif; l'action *presser*, *serrer*, de l'action *tendre*, *étendre*. Il y eut donc un verbe STAR, serrer, resserrer, à côté d'un STAR, étendre, répandre; un PA, étendre, répandre, à côté d'un PA, presser, tenir, entasser, etc. Evidemment, il fallut que le geste visible complétât, en la déterminant davantage, la signification du geste auditivo-tactile. Mais les différences profondes qui existent, et qui durent exister de bonne heure, entre les dérivés et composés des verbes PA, STAR, etc., tendre, étendre, et les dérivés et composés des verbes PA, STAR, etc., tenir, presser, comprimer, firent bientôt de l'accompagnement mimique, indispensable d'abord, un moyen d'expression de simple utilité, pour ne pas dire de luxe.

« Ainsi, les verbes nés de l'imitation d'un effort se divisent naturellement en deux classes, dont la première sera représentée par PRESSER, et contiendra toutes les imitations d'un effort compressif; tandis que la seconde, représentée par TENDRE, comprendra toutes les imitations d'un effort expansif.

1. — Classe PRESSER.

« L'imitation orale d'un effort rappela non-seulement cette sensation tactile, mais encore, et par une concomitance naturelle, les circonstances visibles qui accompagnaient l'action au moment où elle fut sentie. Ces circonstances, perçues en même temps que l'effort, sont, dans la classe PRESSER,

D'un côté · Le sujet exerçant la *pression* et l'objet qui la reçoit : car ces deux termes sont mis en rapport par l'action *presser*, et forment avec elle une trinité logique indissoluble;

« De l'autre : Le mode d'application de l'effort compressif et l'état, la manière d'être, résultant de ce mode particulier d'application. C'est ce mode particulier d'application de l'effort compressif qui caractérise et détermine chaque genre de pression.

« Le premier genre que nous représenterons par le verbe français *poser*, contient toutes les variétés de la pression, soit médiate, soit immédiate, d'une partie de notre corps, ou du corps entier contre une masse fixe et résistante. Ici, l'effort est ordinairement dirigé de haut en bas, comme lorsque vous posez le pied sur le sol, et rarement dans un sens horizontal ou oblique, comme lorsque vous vous appuyez contre un mur.

« Au deuxième genre, que nous désignerons par le verbe *porter*, se réfèrent tout effort exercé, toute résistance perçue par celui qui lève ou *soutient* un corps quelconque.

« Le troisième genre, représenté par le

(232) Tous les jours encore, lorsqu'un enfant bien organisé raconte quelque événement dont il a été frappé, il lui arrive de peindre les sensations que reproduit la réminiscence par des imitations de bruit qui, dans son discours, sont de véritables verbes. Qui de nous n'a créé, en narrant, un *boumm*, un *crak*, un *zitt*, un *paff*, un *clap*? etc.

verbe *tenir*, résume les efforts compressifs des bras et des mains, saisissant, embrassant, étreignant, tenant ou contenant un objet.

« Au genre *serrer*, qui est le quatrième, se rapportent les efforts compressifs ayant pour but ou pour effet observé, 1° le rapprochement, la réunion, la jonction, l'amas; 2° le resserrement, la coagulation, la condensation, etc.

« Le cinquième et dernier genre de la classe PRESSER est le genre *courber*, auquel se rapportent tous les efforts dont l'effet direct et visible est la courbure, la flexion et la torsion. Voici une branche d'arbre récemment coupée, vous la saisissez par les deux bouts, puis vous la *pliez*, vous la *fléchissez*, vous la *tordez*, et, par des *courbes* successivement plus resserrées, vous allez jusqu'à lui faire décrire un *cercle* (*circulus*, diminutif de *circus*, de KAR, courber). Eh bien! qu'y a-t-il là de perceptible par la sensibilité tactile? qu'y a-t-il là, en un mot, que puisse imiter la parole par les efforts musculaires de la langue et des lèvres? Il y a dans ce fait *courber*, en tant que perçu, une sensation d'effort que l'intelligence montre comme la cause immédiate des effets *flexion*, *curvité*, *torsion*, principalement observés par le sens de la vue; et c'est cet effort compressif, inséparable, dans le fait, de ses résultats visibles, que les imitations orales KUR, KRU, KU, TAR, DHWAR, etc., rappelèrent dès le commencement.

« En résumé : cinq idées génériques et complexes contenant, ainsi que leurs variétés, 1° une sensation tactile (effort); 2° un groupe de sensations visuelles (circonstances concomitantes de l'effort); 3° un acte de l'intelligence (notion) saisissant le rapport de cause à effet ou de moyen à but, qui unit, dans chaque cas donné, ces deux ordres de sensations. Nous aurons donc en résumé :

	Poser, établir, appuyer, etc.
	Porter, soutenir, pendre, etc.
« PRESSER (233)	*Tenir*, prendre, donner, etc.
	Serrer, joindre, resserrer, etc.
	Courber, fléchir, tordre, etc.

« Tel est le classement lexicologique des idées ayant pour fond commun la perception d'un effort compressif, et ici, par classement lexiologique, nous entendons celui que suggèrent l'analyse et la comparaison des verbes indo-européens.

« Parlons maintenant des syllabes exprimant ces divers modes de pression.

« Ces syllabes contiennent au moins une consonne, car la simple émission des voyelles, et surtout des voyelles moyennes, ne comporte pas d'effort oral imitatif de la compression. Aussi le vocabulaire indo-européen n'offre-t-il nulle part *a*, *e*, *o*, *u*, *i* comme racines verbales au sens de poser, porter, tenir, joindre, courber.

« La plupart des syllabes verbales, dans la classe PRESSER, sont essentiellement constituées par une consonne explosive, par une consonne dont le mouvement de compression est suivi d'une explosion forte au faible, selon que l'effort compressif a été lui-même fort ou faible. Cette compression est forte dans les syllabes : *pe*, *te*, *ke*

« Elle est faible, ainsi que le bruit explosif qui la manifeste au sens de l'ouïe, dans : *be*, *de*, *ge* (gue)

« Dans les syllabes radicales de la classe PRESSER, comme dans celles de la classe TENDRE, la voyelle qui accompagne la consonne n'en est que l'accessoire obligé, et l'on peut dire qu'elle est dépourvue de toute valeur significative appréciable.

« Après les syllabes à consonne explosive, viennent celles dont la consonne fondamentale est un mouvement de compression accompagné d'un bruit prolongé (l'opposé d'un bruit explosif). Ce bruit est tantôt une résonnance nasale, comme dans *me*, *ne*; tantôt un frémissement, un tremblotement convulsif, comme dans *re*, *le* ; tantôt, enfin, un souffle ou un sifflement, comme dans *se*, *we*, *ye*.

« La consonne qui fait la base de la syllabe est souvent renforcée par l'adjonction d'une liquide ou d'une sifflante. Ainsi :

A côté de *pe*, il faut mettre PRE, SPE, SPRE.
A côté de *te*, il faut placer TRE, STE, STRE.
A côté de *ke*, il faut ranger KRE, SKE, SKRE.

« Ici, comme dans les autres classes de verbes (tendre, briser, crier, souffler), la nature des syllabes imitatives fournit d'abord la division fondamentale en ordres, en tribus et en familles :

I.	Ordre	P-T-K	(explosives fortes).
II.	—	B-D-G	(explosives faibles).
III.	—	M-N	(prolongées nasales).
IV.	—	R-L	(prolongées linguales).
V.	—	S-W.	(prolongées sifflantes).

L'ordre P-T-K comprend tous les verbes renfermés dans la classe PRESSER dont la consonne unique ou principale est un P, un T ou un K, c'est-à-dire une explosive forte. Ces verbes forment douze familles naturelles, réparties elles-mêmes en trois tribus. Ainsi, la tribu K se compose des familles KE — PRESSER, KRE — PRESSER, SKE — PRESSER, et SKRE — PRESSER ; toutes les syllabes verbales comprises dans la famille KE — PRESSER sont des variétés de la syllabe KE, comme KA, KHA, KSA, KI, KAI, KSI, KU, KNA, etc., avec le sens de *poser*, *porter*, *tenir*, *serrer*, *courber*; il en est de même des verbes KAR, KUR, KUL, KIU, KIR, etc., appartenant à la famille KRE — PRESSER.

« Voici le tableau général de ce premier ordre :

	Tribu P	Famille PE	
		Famille PRE	
		Famille SPE	
		Famille SPRE	
Ordre P-T-K	Tribu T	Famille TE	PRESSER.
		Famille TRE	
		Famille STE	
		Famille STRE	
	Tribu K	Famille KE	
		Famille KRE	
		Famille SKE	
		Famille SKRE	

(233) N'oubliez pas que, dans nos classifications, PRESSER signifie seulement *faire un effort compressif* sans détermination aucune du mode d'application de cet effort.

« En classant avec tant de soin les faits lexiologiques, nous tenons essentiellement à ce que le lecteur aperçoive lui-même, et sans que nous les indiquions davantage, les rapports qui unissent entre elles les familles dans chaque tribu (PE, PRE, etc.), et les tribus dans chaque ordre (PE, TE, KE ; PRE, TRE, KRE, etc.)

« Après avoir médité sur l'ensemble d'un ordre, il faut aborder l'étude particulière des familles qu'il contient.

« Ne voulant point faire double emploi, nous nous servirons, pour cette étude, de la classification naturelle des verbes qui termine cet ouvrage. Prenez donc avec nous la famille PE — PRESSER ; c'est la première qui se présente à notre examen.

« Nous y trouvons, groupés autour de cinq types génériques, tous les verbes constitués phonétiquement par une variété de PE (PA, PI, PU, etc.), et logiquement par une variété de PRESSER (tenir, serrer, courber). Il y a là 1° un genre PE, *poser* ; 2° un genre PE, *porter* ; 3° un genre PE, *tenir* ; 4° un genre PE, *serrer* ; 5° enfin un genre PE, *courber*, tordre. En d'autres termes : la famille PE — PRESSER comprend des verbes primitifs appartenant aux cinq genres d'idées, aux cinq modes de pression dont nous avons parlé plus haut. Ainsi, c'est au genre PE, *tenir*, que se rapportent les verbes : PA, tenir, posséder ; PA, prendre, acquérir ; PA, garder, conserver, sustenter, nourrir ; PU, sustenter, nourrir ; PA, PI, sustenter, allaiter, abreuver ;

« Car tous ont un même fond phonéticologique. Pe résume ici les diverses formes phonétiques PA, PI, PU, etc., de même que *tenir* résume les diverses formes logiques *posséder*, *garder*, *conserver*, *sustenter*, *nourrir*, etc.

« Le verbe-genre, en lexiologie, est donc un verbe théorique, un type idéal reproduisant, sous le double rapport de la syllabe et de l'idée, ce qu'il y a d'essentiel et de primitif dans plusieurs verbes de même nature. C'est pour nous une formule brève et claire résumant à la fois les faits et nos théories ; ces formules bien comprises ne diffèrent pas de la science elle-même.

La famille PRE — PRESSER renferme des verbes appartenant aux cinq genres PRE, *poser*, PRE, *porter*, PRE, *tenir*, PRE, *serrer*, PRE, *courber*. Mais, comme il est facile de s'en convaincre à première vue, les familles SPE — PRESSER et SPRE — PRESSER sont loin d'être aussi nombreuses.

« En étudiant ainsi les racines verbales à l'aide de notre classification physiologique, il importe surtout de s'exercer à *sentir* ce qui, dans chaque racine ou verbe primitif, a été senti par les créateurs du système indo-européen. Il faut que la *sensation*, produite par l'imitation orale d'un effort plus ou moins énergique, plus ou moins prolongé, soit distinctement perçue, et qu'elle ne disparaisse jamais au profit de la *notion* qui lui est indissolublement unie. Ainsi, dans la tribu qui nous occupe, les quatre verbes — PA, tenir, garder — PAR, tenir, garder — SPA, tenir, garder — SPAR, tenir, garder — présentent, sous le rapport de la sensation, des nuances de valeur expressive qui ne sauraient échapper à votre observation. Comparés à PA et à PAR, SPA et SPAR reproduisent le sentiment d'une constriction plus *intense*. Comparés à PA et à SPA, PAR et SPAR procurent la sensation d'un effort plus *prolongé*.

« Passez maintenant de la tribu P aux tribus T et K, et vous remarquerez bientôt que, pour le côté sensitif de l'idée (IDÉE — *sensation* + *notion*), PA, tenir, est à KA, tenir, comme PAR, tenir, est à TAR, tenir, et à KAR, tenir.

« Nous insistons, car il s'agit d'un point fort important de la physiologie du langage. Répétez et répétez encore, en les articulant avec netteté, les verbes de ce premier ordre, P-T-K ; répétez-les jusqu'à ce que, par la comparaison, vous ayez apprécié, en les sentant bien, leurs divers degrés de force significative. Rapprochez-les ensuite des verbes de l'ordre B-D-G.

Ordre B-D-G	Tribu B	Famille BE Famille BRE
	Tribu D	Famille DE Famille DRE
	Tribu G	Famille GE Famille GRE

« Cet ordre ne diffère du précédent que par moins d'énergie dans la syllabe imitative de l'effort perçu. La syllabe verbale GAR, tenir, prendre, saisir, rappelle une sensation moins forte que celle qui est reproduite par son analogue KAR, tenir, prendre, saisir. Il en est de même de DUR, resserrer, et de TUR, resserrer, de BAR, porter, et de PAR, porter, etc. C'est à vous, lecteur, qu'il appartient de saisir ces diverses nuances d'expression.

« Les verbes des ordres M-N, R-L et S-W, ont un caractère phonétique particulier qui les distingue profondément des syllabes verbales à consonne principale explosive. Dans les verbes des ordres P-T-K et B-D-G, la consonne unique ou, du moins, la consonne principale est un effort muet qui se termine et se trahit par une explosion. Dans ces trois derniers ordres, au contraire, l'effort oral, imitatif de l'effort perçu, est accompagné d'un bruit prolongé qui le multiplie. N'est-il pas vrai qu'en prononçant les verbes MU, lier; RA, tenir ; SI, serrer, nous pouvons à loisir augmenter la puissance expressive des consonnes M, R, S ?

2. — Classe TENDRE.

« Les verbes nés de l'imitation d'un effort se divisent en deux classes bien distinctes : la classe PRESSER et la classe TENDRE.

« Nous venons d'étudier la nature et les affinités des verbes de la première de ces deux classes.

« Voyons maintenant quelles sont les syllabes verbales de la classe TENDRE.

Déjà nous connaissons ces racines verbales sous le rapport phonétique ; car, vous le savez, la parole ne peut distinguer entre la

syllabe imitative d'un effort produisant une *compression* et la syllabe imitative d'un effort ayant pour effet une *tension*, une expansion, un relâchement. Le vocabulaire indo-européen nous montre les verbes PA, PAR, SPA, SPAR, tendre, étendre, à côté des verbes PA, PAR, SPA, SPAR, presser, tenir, serrer, resserrer. Nous n'avons donc plus à nous occuper ici des syllabes ; nos recherches porteront uniquement sur la génération et la filiation successive des idées que ces syllabes représentent.

« L'effort expansif reçoit, comme l'effort compressif, des applications diverses, dépendantes surtout de la nature de l'objet *tendu*, *étendu*, *répandu*, etc.

« La terre qui *étend* au loin ses vastes *plaines*, le germe qui se *développe*, la plante qui *croît*, la fleur dont le calice et la corolle s'*épanouissent* au soleil, la toile qu'on *tend*, la voile qui se *déploie*, la porte qui s'*ouvre*, tout cela, soit directement, soit par analogie, n'offre à l'esprit qu'un même mode d'application de l'effort expansif. Nous représenterons par le verbe français *étendre* les variétés de ce premier genre d'expansion.

« Souvent, au lieu d'une simple *extension*, l'effort expansif a pour effet la fusion, la dispersion des corps. De là le genre *répandre*, qui se traduit :

« En parlant des solides, par *fondre*, *amollir*, *disperser*, *semer*, etc.

« En parlant les liquides, par *épancher*, *verser*, *couler*, *arroser*, etc.

« En parlant de la lumière, par *luire*, *briller*, *resplendir*, etc.

Enfin, le genre *aller*, le troisième et dernier dans la classe TENDRE, résume tous les verbes au sens de *tendre vers*, *avancer*, *progresser*, *marcher*, *venir*, *jeter*, *lancer*.

« Parcourons maintenant les cinq ordres de la classe qui nous occupe. Remarquez-y surtout les racines les plus fécondes en dérivés usuels : sous ce rapport, l'ordre P-T-K vous paraîtra certainement plus riche que tous les autres. Vous y trouverez, en effet :

« PA, tendre, étendre, d'où lat. PAN*dere*, *ex*PAN*dere*, étendre, élargir ; c'est cet *expandere* que nous possédons dans notre *épandre* —espandre, d'où *répandre*. — Lat. PA*tere*, être au large, s'ouvrir, être étendu, être *patent*.

« PA, tendre vers, être lancé, d'où lat. PE*tere*, tendre vers, chercher à atteindre.

« SPA, étendre, d'où lat. SPA*tium*, ESPACE, étendue.

« PAR ou PRA, tendre, étendre, d'où lat. PRA*tum*, pré, plaine ; PLA*nus*, *a*, *um*, étendu plan.

« SPAR étendre, répandre, d'où lat. SPAR*gere*, répandre ; *as*PER*gere*, *dis*PER*gere*.

« PLU, répandre, couler, d'où lat. PLU*ere*, pleuvoir ; FLU*ere*.

« La racine TA, tendre, étendre, n'est pas moins productive que PA ; c'est elle qui a donné lat. TEN*dere*, *ex*TEN*dere*, tendre, étendre (estendre).

« Après l'ordre P-T-K, les ordres R-L et W-I sont les plus remarquables, ce dernier surtout par ses verbes WA, WAR, répandre, couler, VERser, et I, Ī, tendre vers, aller, jeter, lat. I*re*, IA*cere*.

« Au demeurant, il ne faut jamais oublier que ce livre deuxième a pour unique objet la formation naturelle des mots. En suivant les voies que nous lui indiquons, le lecteur pourra toujours se transporter, par la pensée, au moment de la création des verbes monosyllabiques primitifs, abstraction faite de leurs développements divers.

II. — *Imitations de bruits.*

« Les actions représentées par les verbes des classes TENDRE et PRESSER pourraient être appelées des actions *muettes*, car elles ne se trahissent d'ordinaire par aucun bruit ; en ce qu'elles ont d'essentiel et de caractéristique, elles s'adressent spécialement à la sensibilité tactile, au sentiment des efforts et des résistances.

« Au contraire, les actions représentées par les verbes des classes CRIER, SOUFFLER, DÉTRUIRE, se trahissent toutes par un bruit qui leur est propre, et pourraient être appelées des actions *bruyantes* ou *sonores*.

« Rappeler une action *bruyante* par une imitation orale du bruit qui la constitue ou qui simplement la révèle à l'ouïe, tel est le mode de formation d'un bon tiers des verbes indo-européens. Par *bruit*, nous entendons ici tout ce qui est perçu par la sensibilité en tant qu'auditive : son, cri, chant, sifflement, souffle, résonnance, retentissement, tapage, etc., etc. Cette manière de créer des verbes est si naturelle à l'homme, que dès l'enfance, et sans y songer le moins du monde, nous avons tous imité le chant d'un oiseau, l'explosion d'une arme à feu, le grincement d'une scie, le crincrin du ménétrier, le cliquetis des armes, le craquement d'un édifice qui s'écroule, etc., etc.

« La plupart des verbes nés de l'imitation d'un bruit se reconnaissent si facilement, que les linguistes les moins profonds se sont rarement trompés sur leur véritable origine. Seulement, on a trop étendu le principe de leur formation en prétendant l'appliquer, sans preuves aucunes, à tous les mots du langage. Déjà les anciens Grecs eurent le tort de confondre, sous une même dénomination ὀνοματοποιία, l'action de créer des noms, et la formation d'un mot dont le son est imitatif de la chose qu'il signifie. C'est même uniquement dans cette dernière acception qu'on se sert aujourd'hui chez nous du mot grec francisé *onomatopée*.

« Les syllabes verbales imitatives d'un bruit se répartissent en trois classes :

« 1° Celles qui imitent les cris, les chants, les pleurs, les gémissements, la parole, le rire, etc., forment la classe la plus nombreuse, la classe CRIER.

« 2° Celles qui imitent les bruits du vent, du ronflement, du râlement, du souffle, composent une classe à part, la classe SOUFFLER.

« 3° Enfin celles qui rappellent la percussion, le raclement, la fracture, le déchirement, etc., par l'imitation des bruits qui

accompagnent ces actes de destruction, forment la classe DÉTRUIRE.

1. — Classe CRIER.

« Quoi de plus facile que d'imiter sur l'instrument de la parole les produits de la voix elle-même? S'agit-il, par exemple, des cris et du chant? les KU et les KA, les KRU, les KRA et les KRI, les GU, les GAR et les GUR, articulés au fond de la bouche, se présentent aussitôt pour en rappeler les principales nuances. Vous *sentez* que les modulations A, I, U, O, E, indifférentes quand il s'agit d'imiter un effort, possèdent ici une valeur fonctionnelle, une force d'expression toute particulière. Les sons sourds, les longs retentissements sont parfaitement rendus par U, AU; tandis que les sons stridents, aigus, pénétrants, trouvent dans la voyelle aiguë I leur imitation la plus fidèle. Cela est surtout vrai quand la parole imite certains chants, certains cris propres à chaque espèce animale. C'est ainsi que la modulation I pouvait seule entrer dans la syllabe imitative du hennissement du cheval — HI, HIS, HRI — lat. HINn*ire* —; du cri du poussin — lat. PI*pire* — etc.; comme la voyelle grave pouvait seule convenir à l'imitation des mugissements du taureau — GU, MU, lat. MU*gire* —; du rugissement du lion— RU, lat. RU*gire*—; du hurlement du loup—lat. ULU*lare* —; du grognement du porc — lat. GRUN*nire*—, etc.

« Les voyelles mixtes sont aussi fort utiles dans les syllabes verbales de cette nature. On connaît le CROA*ssement* du corbeau, le COA*ssement* de la grenouille, le MIAU*lement* du chat, etc.

« Un grand nombre de verbes imitatifs de cris d'animaux sont postérieurs à la division des familles indo-européennes. Les vocabulaires d'Allemagne et d'Italie sont incomparablement plus riches en mots de ce genre que le vocabulaire grec et le vocabulaire indien lui-même. Pour se faire une juste idée de la richesse du latin sous ce rapport, il serait bon de lire à haute voix les soixante-dix vers d'Albus Ovidius Juventinus, intitulés *Philomela*, si spirituellement commentés par Charles Nodier (*Onomatopées françaises*, un vol. in-8°); en voici quelques-uns où l'imitation est presque de la copie :

> Cucurrire solet gallus, gallina gracillat,
> Pupillat pavo, trissat hirundo vaga;
> Dum clangunt aquilæ, vultur pulpare probatur;
> Et crocitat corvus, graculus at frigulat.
> Glocto rat immenso de turre ciconia rostro.
> Pessimus at passer tristia ficedo pipit, etc

« Nous n'ajouterons plus qu'un mot pour faire mieux comprendre encore l'importance du rôle des voyelles dans les verbes de la classe CRIER. Il existe une syllabe verbale indo-européenne constituée par la seule voyelle U : nous voulons parler du verbe sanskrit U, vociférer, pousser des clameurs. C'est cet U ou AU (car AU n'est que U renforcé par le guna) que les Grecs ont conservé dans leur AΥω, crier, et les Latins dans leur ov*are*, accueillir par acclamation.

« Les vibrations RA, LA, propres à l'organe qui est le plus en jeu dans la parole, servirent à imiter les sons roulants du pérorer. Qu'il nous suffise de citer ici pour exemple : ind. RA, RAt, LAt, RAp, LAp, LAgh, LAkh, LAuk, parler, dire; gr. 'PEω, ῥημα, ῥητορ, etc., ΛΑπιζω λαπισμα, hâbler et hâblerie, ΛΕγω, λογος, etc., ΛΕσχη, causerie, babil, etc.

« Ouvrir la bouche, desserrer les lèvres, commencer à parler, puis, dire, avouer, se rendirent fort bien par le groupe BH dans ind. BHA, BHAS, BHAD, etc., prononcer, parler; gr. ΦΑσις, ΦΑτις (φ—π' et 6'), ΦΗμι, je parle, ΦΩνη, voix; lat. FA*ri*, parler, dire, FA*bula*, narration, ce qui est dit ou conté, FA*teri*, lâcher la parole, avouer, d'où *conFIteri*, etc.

« Le redoublement des labiales rappela certains vices de prononciation : βαμβαινω, βαμβαλω, *bambus*, *bambalio*, *balbus*, *balbutire*, *balbutio*, etc.

« Tout ce qui est bourdonnement, mugissement et sourd murmure, trouva, dans la mugissante M, un moyen facile d'imitation : Gr. μηκαομαι, μυκαομαι, μορμυρω; lat. *micere*, *mussare*, *mugire*, *murmurare*, etc.

2. — Classe SOUFFLER.

« On conçoit l'usage que les premiers parleurs firent des soufflantes (HE, SE, WE, etc.) pour imiter et rappeler le bruit du vent, du souffle, de la respiration. Ces soufflantes ou sifflantes sont tantôt isolées, tantôt jointes à d'autres consonnes. Ainsi, la sifflante dentale isolée dans ind. AS, souffler, respirer, vivre ou exister, être, d'où ASu, souffle, et ASmi, je vis, je suis, ASti, il vit, il existe, il est; gr. ΕΣτι; lat. EST; car partout le langage dit *vivre* par *respirer*, et, pour lui, l'*haleine* et l'*âme* sont une même chose. La sifflante labiale est également dépourvue de l'appui d'une explosive ou d'une prolongée dans ind. WA, souffler, venter, attiser, brûler; d'où AWAmi, je souffle; gr. ΑFΗμι; ind, WAta, vent; lat. VENtus.

« La soufflante, au contraire, est appuyée sur une explosive faible dans les verbes :

« Ind. DHU, DHŪ, souffler fort, respirer fortement, fumer, puer; gr. ΘΥω (θ—τ' et δ'), je respire fortement, je ronfle; ind. DHŪma, fumée, vapeur; gr. ΘΥμος, souffle', âme; lat. FU*mus*, fumée, FI*re*, fumer, dans *suffire* — *sub* + *fire*; θυμος a représenté le principe de la vie, l'âme, après avoir originairement rappelé l'haleine, la respiration, comme ψυχη, âme, de ΨΥ—σφυ, comme *spiritus*, esprit, de SPIR.

« L'imitation du souffle est surcomposée dans les formes verbales SPHA, SPHI, SPHU, souffler, exhaler, enfler, gonfler; gr. ΨΥχω pour ΣΦΥχω, je souffle, je respire; lat. SPIR*are*.

« Et, pour tout dire sur les syllabes de cette classe, il faut ajouter que le bruit respiratoire fut encore imité par la ronflante R dans ind. DRA, DRAI, ronfler, dormir, aspirer fortement, désirer, DRA, DRU, s'agiter en soufflant, courir; gr. ΔΑΡθανω, je dors, ΔΡΟμος, ὁ, course, ἐΔΡΑμον; lat. DOR*mire*, dormir; ind. GHRĀ, renifler, flairer; et une fois seulement, dans AN, respirer, par la nasillante N. Voyez, du

reste, notre classification physiologique des racines verbales.

3. — Classe DÉTRUIRE.

« Quand les langues indo-européennes disent PU, PUS, PUNS, BA, BAdh, TU, TUd, TUp, KU, KUt, avec le sens de battre, blesser, détruire, elles rappellent le *coup*, le *battement*, etc., par une imitation de bruit qu'on reconnaît sans peine. Dans la création de ces verbes, l'action est en quelque sorte saisie et exprimée par ce qu'elle a de sonore, de retentissant.

« Trois genres d'idées appartiennent à cette classe de racines verbales :

« *Frapper*, battre, heurter, blesser (*détruire*);

« *Fendre*, éclater, couper, trancher (*détruire*);

« *Racler*, broyer, gratter, frotter (*détruire*).

« Les verbes PU, BA, TU, KU, etc., cités plus haut, sont les plus usités parmi ceux qui se réfèrent au genre *frapper*.

« TA, TWA, TAM, TAR, DA, DAR, KA, KAR, fendre, couper, trancher, sont les principaux verbes du genre *fendre*.

« La sifflante ṡ et la déchirante R caractérisent surtout les syllabes imitatives du *déchirer* et du *racler* : KSA, KSU, déchirer, détruire, gr. ΞΕω, racler, ΞΥω, racler, ratisser — KSAR, KSUR, racler, tondre, gr. ΞΥΡος, rasoir, ξυραω; — moins énergique, G'AR signifie broyer, frotter, user, gr. ΓΥΡις, fine farine, ΓΕΡαιος, frotté, usé — AR, RA, RI, RU et LU — par permutation de la forte avec sa faible correspondante — déchirer, rompre, détruire, gr. ΑΡης, blessure, fer, ῬΑΙω, je romps, je détruis; lat. RI*tare*, déchirer, blesser, RA*pere*, enlever, RU*mpere*, briser, RA*dere*, racler.

« Ainsi rapprochés, ces exemples suffiront sans doute à faire ressortir la puissance du principe créateur des racines verbales dans la classe DÉTRUIRE—*frapper*, *fendre*, *racler*.

« Telles sont les lois qui ont présidé à la formation des verbes indo-européens. Elles trouvent leur principe dans le besoin et le pouvoir qu'a l'homme de reproduire, par l'imitation, ce qu'il a senti, ce qu'il a conçu. Syllabes imitatives d'efforts dans les classes TENDRE et PRESSER, syllabes imitatives de bruits dans les classes CRIER, SOUFFLER, DÉTRUIRE, les verbes, nés de l'application de ces lois, sont le fondement du langage. C'est, en effet, de ces racines verbales monosyllabiques que nous allons voir sortir par un double mode de combinaison l'immense majorité des mots polysyllabiques dans les langues de l'Europe et du sud-ouest de l'Asie. »

M. Chavée passe ensuite au mode de combinaison des mots.

Deux modes de combinaison.

« Déjà, dans les plus anciens monuments des Indiens, des Perses, des Grecs et des autres peuples de race indo-européenne, l'immense majorité des mots se compose de polysyllabes visiblement issus de diverses combinaisons de mots simples. C'est au linguiste qu'il appartient de dégager et de classer les syllabes radicales constitutives de ces formes orales complexes et nécessairement secondaires.

« Nous avons repris pour notre compte cet immense travail analytique que d'autres avaient commencé ; nous y avons consacré douze années d'études opiniâtres ; on jugera plus tard si nous l'avons mené à bonne fin. Peut-être nos analyses paraîtront-elles parfois trop hardies ; nous osons affirmer qu'elles furent toujours rigoureuses et perpétuellement appuyées sur des raisons d'analogie nées du rapprochement des vocables, soit similaires, soit identiques. Nul plus que nous n'est convaincu de l'impossibilité d'établir la science lexiologique sur des conjectures quelque ingénieuses qu'elles soient, quelque spécieuses qu'elles se montrent d'abord.

« Au livre précédent, nous avons enseigné qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir que trois espèces de mots primitifs : 1° des *interjections*, échos des affections de l'âme ; 2° des *pronoms*, gestes oraux indicatifs des objets ; 3° des *verbes*, syllabes imitatives d'un bruit ou d'un effort, rappelant ce bruit et la cause de ce bruit, rappelant cet effort et l'effet de cet effort ;

« Que le mot simple ou primitif est essentiellement monosyllabique, bien qu'il admette parfois le redoublement de la syllabe qui le constitue.

« Voici donc une question qui se présente ici d'elle-même :

« Comment s'est opéré le travail de synthèse qui, en combinant les mots simples, a produit les vocables polysyllabiques désignés par les grammairiens sous les noms de *dérivés* et de *composés ?*

« Les cinq ou six interjections qui ont produit des dérivés ayant été assimilées aux verbes primitifs, nous pouvons préciser davantage les termes de la question :

« Comment furent combinés les pronoms et les verbes pour la formation des polysyllabes ?

« Dans le domaine de la pensée, deux idees sont toujours en présence : l'idée de *substance* et celle d'*action*. Cette dernière idée se trouve avec la première dans une dépendance telle, qu'il est impossible de la concevoir sans concevoir en même temps l'idée de substance. Quel moyen de séparer l'idée de l'action *presser* de l'idée d'un être exerçant ou recevant la pression ? Comment isoler les idées de *fleuve* (FLU*men*) et de *couler* (FLU*ere*), de *lumière* (LU*men*) et de *luire* (LU*cere*) ? etc. Le fleuve est *ce qui coule*, la lumière est *ce qui luit*, etc.

« Dans le domaine du langage, deux espèces de mots répondent exactement à ces deux sortes d'idées.

« A l'idée de substance correspondent les pronoms ou syllabes indiquant à la fois les réalités contingentes et la position qu'elles occupent dans l'espace.

« A l'idée d'action, c'est-à-dire à l'idée d'un mouvement (moyen) mettant en rapport un sujet (cause) et un objet (effet), ré-

pondent tous les verbes primitifs, toutes les racines verbales.

« Eh bien ! ces deux sortes de mots, les pronoms et les verbes, furent combinés de deux manières :

« Quand on voulut nommer une substance, un individu, on fit précéder le pronom, représentant l'être individuel, d'un verbe exprimant soit l'action dont cet être est la cause ou l'instrument, soit l'action dont il est l'effet, le produit, le résultat, au moins en ce qui concerne sa forme la plus apparente, son caractère le plus saillant. C'est ainsi que du verbe DA, donner, faire prendre (famille de — PRESSER, genre *tenir*), et du pronom NA, cela, les pères de notre race firent DA*na*, don, ce qui est donné. C'est encore ainsi qu'ils créèrent les noms KAR*tar*, faiseur, KAR*ta*, fait, KAR*a*, main, KAR*man*, ouvrage, affaire, en combinant le verbe KAR, prendre, entreprendre, faire (famille KR*e* — PRESSER, genre *tenir*), avec les pronoms *ta* (+ *r*), *ta*, *a*, *ma* (+ *n*). Ce premier mode de combinaison fut appelé dérivation ; nous lui consacrerons le chapitre suivant tout entier.

« Sans rien changer à l'idée d'action exprimée par le verbe, la dérivation la reproduit sous plusieurs formes (KAR*a*, KAR*man*, KAR*ta*, etc.), selon que l'être, objet du jugement exprimé par le nom, est considéré par l'esprit comme cause, effet ou moyen de cette action même. La composition, au contraire, ce second mode de combinaison des mots, modifie profondément l'idée verbale. Elle la resserre en quelque sorte, elle la limite et l'individualise. Afin d'éviter à la pensée la peine de s'étendre trop d'abord pour se particulariser ensuite, la composition place le mot-borne (individualisateur) devant le mot-borné. C'est ainsi qu'elle limite la signification large d'un verbe, *aller*, par exemple, à l'aide de préfixes indiquant des rapports précis de direction ou de position dans l'espace. Rappelez-vous ici les nombreux composés des verbes latins *Ire*, *STAre*, *CEdere*, etc. ; AB*Ire*, AD*Ire*, PER*Ire*, etc. ; CON*STAre*, OB*STAre*, A*STAre*, etc. ; PRæ*CEdere*, ABS-*CEdere*, ANTE*CEdere*, DIS*CEdere*, EX*CEdere*, INTER*CEdere*, PRO*CEdere*, AC*CEdere*, CON-*CEdere*, IN*CEdere*, et RE*CEdere*. Toutes ces individualisations par préfixes sont autant de variétés des mots *Ire*, *STAre*, *CEdere*, etc.

« De même qu'un verbe s'individualise au moyen de particules prépositives, un nom peut s'individualiser à l'aide d'un autre nom qui, par sa finale, s'attache au premier et ne forme plus avec lui qu'un mot unique. C'est ainsi que le nom *CIda**, tueur, meurtrier, s'individualise dans PATRI*CIda*, HOMI*CIda*, FRATRI*CIda*, MATRI*CIda*, par l'adjonction des noms *pater*, père ; *homo*, homme ; *frater*, frère, et *mater*, mère. Aussi bien que les préfixes dans les verbes composés, ces noms sont ici limitatifs d'une idée ; ils doivent donc en précéder l'émission. Nous examinerons, d'ailleurs, dans un chapitre à part, les diverses questions secondaires qui se rattachent à l'étude de la composition des vocables.

« Résumons en quelques mots les effets de ce double mode de combinaison lexicale.

« Par les syllabes pronominales dont elle fait autant de désinences caractéristiques, la dérivation reproduit fidèlement, dans les formes orales, les diverses formes logiques que peut présenter une idée vaguement traduite d'abord par un verbe ou par un pronom primitif.

« Par ces préfixes et par ses noms prépositifs, la composition limite, en les individualisant, les idées exprimées par les mots auxquels elle les attache. » (Voy. *Lexicologie indo-européenne*, par M. CHAVÉE.)

M. FAURIEL.

« Les langues ne naissent point parfaites : elles naissent variables, perfectibles et périssables. Organes nécessaires de l'intelligence et de la sociabilité, elles en suivent toutes les phases, toutes les allures, toutes les révolutions. Elles marchent, se développent, se perfectionnent et s'altèrent, comme les sociétés dont elles forment le premier lien, comme les intelligences dont elles sont l'organe le plus puissant et le plus nécessaire.

« Parmi ces révolutions des langues, il y en a d'accidentelles, d'extérieures, pourrait-on dire, uniquement subordonnées à la fortune et à la destinée des peuples qui les parlent. Ces révolutions ne sont qu'un simple accessoire, qu'une conséquence immédiate des révolutions politiques des sociétés humaines. N'ayant point à m'occuper de celles-ci, je n'ai rien non plus à dire des autres.

« Mais, indépendamment de ces révolutions accidentelles et purement politiques, les langues en subissent d'autres intrinsèques, naturelles, et par là même nécessaires : c'est sur celles-là, ou, pour mieux dire, sur quelques-unes de celles-là, que je voudrais jeter un coup d'œil rapide.

« Ce que les langues sont à leur première origine ; comment elles se propagent d'un individu à une famille, d'une famille à une peuplade, d'une peuplade à une autre, nous ne le savons pas, et nous avons bien de la peine à l'imaginer. A l'état le plus ancien où l'histoire nous les présente, les langues sont déjà un phénomène très-complexe, dont l'origine est déjà perdue dans les ténèbres du passé.

« Quand on essaye de se faire une idée des langues, dans cet état que l'on suppose leur état originel, on se les figure d'ordinaire non-seulement comme très-rudes et très-pauvres (ce qui est incontestable à certains égards), mais aussi comme très-simples et dénuées de formes, comme dépourvues de tout cet artifice grammatical à l'aide duquel les idiomes cultivés expriment ou essayent d'exprimer les nuances les plus délicates de la pensée. Or, prise à la rigueur et dans sa généralité, cette opinion n'est point exacte. Quelques faits suffiront pour le démontrer.

« Si l'on compare deux langues diverses, très-inégalement cultivées, on trouvera, en général, que la plus barbare est, sinon précisément la plus riche en formes grammaticales, celle au moins qui présente les formes

les plus bizarres, les plus compliquées, et en apparence les plus ingénieuses. Les exemples à l'appui de cette assertion sont si nombreux, que je ne puis être embarrassé que du choix : ceux que je me bornerai à indiquer en représentent une multitude d'autres pareils.

« Les plus frappants et les plus décisifs sont peut-être ceux qu'offrent les langues des sauvages de l'Amérique. Rien de plus bizarre et de plus étrangement compliqué que le système grammatical de ces langues, et particulièrement que leur mode de conjugaison. Le verbe n'y marque seulement pas, comme dans nos langues, les circonstances générales et nécessaires d'une action ou d'un état, c'est-à-dire, le *temps*, la *personne* et le *mode* : il y marque une multitude de circonstances accessoires, de nuances accidentelles, de modifications minutieuses, qui, toutes, tendent à particulariser, à individualiser l'action ou l'état auquel elles se rapportent.

« Ainsi, les Péruviens ont des formes de verbe spéciales pour exprimer l'action simple et isolée d'une seule personne, et l'action double et réciproque faite concurremment par deux ou par plusieurs, l'action produite par la force d'un seul agent, ou avec l'aide d'un second. Ils en ont pour marquer la fréquence, l'intensité, le désir, le commencement, la continuité, ou la fin d'une action; ils en ont aussi pour exprimer les différentes directions de mouvement : le mouvement de haut en bas, de bas en haut, de dedans en dehors, et bien d'autres encore, dont il serait long et parfois difficile de bien indiquer le motif et la valeur.

« Il y a de ces langues américaines où les noms substantifs prennent, comme les verbes, les formes grammaticales affectées à exprimer les divisions idéales du temps. Dans la langue des Guaranis, par exemple, les noms des objets marquent si ces objets sont considérés comme présents, passés ou futurs.

« La grammaire des idiomes des peuplades noires de l'Afrique présente des complications analogues. Dans celui des Wolofs, le verbe a de même des formes particulières pour marquer les divers accidents d'une action. Ainsi, à l'aide de certaines variantes, le verbe qui signifiera aimer signifiera aimer peu ou beaucoup, être sur le point d'aimer, ou continuer à aimer : aimer soi ou un autre, et maintes autres particularités également accidentelles, également accessoires à l'action abstraite d'aimer.

« Mais il n'est pas nécessaire, pour trouver des subtilités grammaticales de ce genre, de recourir à la grammaire des sauvages de l'Amérique ou de l'Afrique. En France même, dans les vallées occidentales des Pyrénées, il existe une population, intéressant débris du plus ancien peuple de l'Europe, dont la langue présente des phénomènes analogues à ceux que je viens de noter dans celles des Guaranis et des Wolofs : je veux parler des Basques et de leur idiome, idiome singulier, qui aura peut-être achevé de se perdre avant que les grammairiens s'en soient fait une juste idée. Cet idiome, qui, depuis des siècles, ne suffit plus aux besoins ni à la condition des peuplades qui le parlent, n'en est pas moins de la plus étrange recherche dans ses parties fondamentales. La déclinaison y compte jusqu'à quatorze ou quinze cas très-distincts : c'est la moitié plus qu'il n'en existe en sanskrit. Il y a dans ce système de déclinaison deux formes pour le nominatif : l'une affirmative, l'autre négative; c'est un raffinement qui n'existe, je crois, dans aucune autre langue. La conjugaison du basque est bien plus complexe encore que sa déclinaison : elle a dix formes pour chacune des diverses relations qui peuvent avoir lieu entre la personne agissante et celle à laquelle se rapporte l'action exprimée par le verbe. Ainsi, le verbe qui signifie aimer varie dans sa forme, selon que l'action d'aimer est conçue comme abstraite et sans relation à une personne quelconque, selon celle des trois personnes à laquelle elle est attribuée, selon celle de ces trois mêmes personnes à laquelle elle se rapporte. Il y a des formules verbales appropriées à chacun de ces cas, et à beaucoup d'autres qu'il serait inutile de spécifier. L'ensemble de ces formules, bien que fondé sur un mécanisme régulier et même ingénieux, constitue l'un des systèmes de conjugaison les plus compliqués et les plus raffinés que l'on puisse concevoir.

« Que faut-il penser de cette complication, de ces raffinements? Doit-on les regarder comme des perfections? Serait-il vrai que les langues auxquelles ils appartiennent sont des langues mieux organisées que beaucoup d'autres, d'ailleurs plus cultivées, que les nôtres, par exemple? A cette question, les érudits, qui, à force de patience, ont, les premiers, démêlé l'artifice grammatical dont il s'agit, n'hésitent pas à répondre affirmativement.

« Mais, quelque idée que l'on se fasse des fonctions et de l'importance des formes grammaticales dans les langues, il y a, à cet égard, un point sur lequel il me semble que tout le monde doit être d'accord : c'est que ce ne sont pas précisément le nombre, la recherche ou la singularité des formes grammaticales qui en font l'importance et l'utilité, c'est leur généralité, leur propriété, leur convenance avec les lois fondamentales de l'intelligence. Or tels ne sont certainement pas les caractères de celles que je viens de signaler. La complication minutieuse, la subtilité gratuite de toutes ces formes n'attestent que la barbarie et l'imperfection des langues où elles sont nées, et où elles règnent encore.

« Du reste, on sait trop peu de l'histoire de ces idiomes bizarres pour en tirer de grandes lumières pour l'histoire générale des langues. Nul doute que, dans leur état actuel, ces mêmes idiomes n'aient déjà subi de grandes variations; nul doute non plus que ces variations n'aient suivi, dans leur cours, une loi générale en vertu de laquelle ils se sont déjà fort simplifiés; mais c'est dans d'autres idiomes qu'il faut observer cette loi pour en reconnaître plus certainement le principe, c'est dans les idiomes dont on peut suivre la marche à travers une longue suite de siècles.

« Si, examinant l'une après l'autre les anciennes langues dont il nous est resté des monuments littéraires d'âges très-différents, on observe les modifications qu'elles ont subies dans le cours de leur durée, on s'assure qu'elles ont toutes suivi une même tendance générale, qu'elles ont toutes marché de l'implicite et du composé à l'explicite et au simple. On reconnaîtra qu'elles ont toutes, en vieillissant, perdu plus ou moins de leurs formes originelles, et que les formes persistantes, synthétiques, dans le principe, ont, pour la plupart, subi une sorte de décomposition, dont le résultat a été de rendre chaque idiome plus analytique, d'y développer, d'y séparer davantage les éléments primitifs du discours.

« En cela, la marche des langues suit exactement celle de l'esprit dans l'acquisition de ses connaissances et de ses idées. Du premier regard qu'il jette sur l'inconnu, l'esprit embrasse toujours des masses, des ensembles, dont il ne discerne point les détails. Le premier résultat de son action est tout synthétique; mais, en revenant sur ce premier regard, en le dirigeant, en le prolongeant avec méthode et réflexion, l'esprit sépare, il distingue des choses qu'il avait d'abord confondues; il décompose pour recomposer, il analyse. C'est le procédé que suit sans relâche la science humaine, qui n'est autre chose que la continuation à l'infini d'une première analyse, de la distinction entre le moi et l'univers. Or les langues, instrument et création de l'esprit humain, ne peuvent pas ne point participer, dans leur marche générale, à cette tendance naturelle de l'esprit à décomposer de plus en plus ses notions sur la nature et sur lui-même.

« Du reste, il ne faut pas prendre avec trop de rigueur cette distinction des langues en analytiques et synthétiques, si accréditée qu'elle paraisse aujourd'hui. Il n'y a point d'idiome qui soit complétement et absolument synthétique. Il faudrait pour cela qu'il rendît chaque impression, chaque pensée plus ou moins complexe, par un seul signe indivisible. Or, non-seulement nous ne connaissons point de langue ainsi faite, nous n'en concevons pas même la possibilité.

« Aussi loin que l'on remonte vers l'origine d'une langue, on la trouvera déjà analytique, c'est-à-dire déjà composée de plusieurs genres ou catégories de signes, ayant chacun des fonctions distinctes dans l'expression de la pensée; mais elle approchera d'autant plus d'être vraiment synthétique, qu'elle sera plus voisine de sa source. Les éléments primitifs du discours, qui en sont comme les instruments analytiques, y seront d'autant plus implicites, et comme enveloppés les uns dans les autres.

« En se bornant à ce qui paraît strictement indispensable pour l'expression de la pensée, ou, pour parler comme les grammairiens, pour l'énoncé de la proposition, on conçoit comme possible une langue, qui, des neuf ou dix éléments du discours, aujourd'hui convenus et définis, n'en aurait que trois, le nom substantif, le verbe, et les pronoms personnels.

« Or, dans une langue, ainsi bornée à trois des neuf parties élémentaires du discours, il est évident que chacune de ces parties en implique nécessairement quelqu'une, ou quelques-unes des autres, dont elle cumule, en quelque sorte, les fonctions avec les siennes propres. Ainsi, le nom substantif doit impliquer l'adjectif : il doit viser à exprimer, non pas seulement un objet quelconque vague et abstrait, mais un objet déterminé, un objet revêtu de quelques-unes des qualités propres à le distinguer de tout autre.

« Les pronoms personnels impliquent naturellement l'article.

« Le verbe, outre la propriété fondamentale qu'il possède toujours d'exprimer une action avec ses circonstances générales de temps, de personne et de mode, remplit d'abord, comme je l'ai déjà noté, des fonctions plus complexes : il sert à marquer les circonstances accidentelles et accessoires d'une action. Il implique de la sorte, ou peut impliquer l'adjectif, l'adverbe, la conjonction et le verbe auxiliaire.

« Dans cet état, à ce *maximum* de leur capacité synthétique, les langues cherchent nécessairement à suppléer aux éléments qui leur manquent, en variant, autant que possible, ceux dont elles sont en possession. D'un autre côté, ces mêmes éléments, d'abord en petit nombre, mais très-complexes des langues naissantes, tendent incessamment à se diviser, à se résoudre en ceux qu'ils impliquent, de manière que ceux-ci finissent par s'en détacher, et par remplir explicitement, et, pour ainsi dire, en personne, leur office dans le discours.

« Le tableau de cette espèce de décomposition progressive, de cette transition obligée d'un commencement plus ou moins synthétique à des développements plus ou moins analytiques, formerait une grande et curieuse portion de l'histoire des langues. Un tel tableau, s'il était complet, exact et bien ordonné, marquerait les circonstances qui favorisent ou contrarient la transition dont il s'agit, les accidents variés au milieu desquels elle s'opère, les différents degrés où elle s'arrête, les divers caractères que prend une langue aux diverses périodes de la durée qu'elle embrasse; mais je n'ai pas besoin de tracer un tableau si vaste et si compliqué, il me suffira d'indiquer rapidement quelques-uns des faits généraux qui s'y rattachent.

« L'histoire des langues ne remonte point, pour nous, jusqu'à leur origine : elle s'arrête bien en deçà, aux bords d'un abîme qu'elle ne semble pas destinée à franchir. Elle atteint à peine cette période de l'histoire de l'humanité, où les peuples de même race et de même idiome, bien longtemps avant d'être réunis en grands corps de nation civilisés, ne forment encore que des tribus sauvages, que des peuplades éparses et indépendantes les unes des autres.

« A ces époques reculées, chaque peuple de la même race parle un dialecte de la

même langue. Ce dialecte doit être exactement le même pour tous les individus de la même tribu. On peut, à ces époques, supposer existantes les causes, qui, dans les vieilles sociétés policées, amènent cette grande inégalité de culture dont l'inégalité de langage est à la fois la conséquence et la mesure.

« Aussi longtemps que ces peuplades de même race restent à peu près égales en force, marchent à peu près du même pas vers la civilisation, leurs dialectes varient à peu près également : ils se polissent, ou se simplifient à peu près au même degré, et cela en vertu du pur instinct social, et sans aucun moyen accessoire, sans l'influence d'aucun art. Il n'existe point encore alors de poésie, si ce n'est peut-être une poésie tout individuelle, expression brusque, libre et grossière des sentiments les plus naturels et les plus simples. »

M. BAUTAIN,
Professeur de Sorbonne.

« Ce n'est pas ici le lieu de traiter à fond la question de l'origine du langage. Cette question ne pouvant être résolue par l'expérience seule et à l'aide des documents historiques, appartient à la métaphysique, qui joint à l'observation psychologique et aux faits de l'histoire des données d'un ordre supérieur. Cependant, comme il y a dans ce problème une partie expérimentale, nous l'exposerons rapidement, afin de préparer ce qui peut amener une solution, ou mettre au moins sur la voie pour y parvenir.

« L'étude des langues prouve, qu'entre les idiomes les plus divers il y a des analogies fondamentales, par lesquelles ils se laissent ramener à une certaine unité philosophique. Si l'on réduit les mots de plusieurs langues à leurs radicaux, on remarque une grande ressemblance de sens et de forme dans les racines primitives, puis beaucoup de similitude dans les caractères ou les lettres, et enfin identité de lois pour la syntaxe ou la composition du discours. C'est pourquoi il y a une grammaire générale, une grammaire des grammaires, ou mieux encore une philosophie du langage. La considération des langues multiples conduit donc à la supposition d'une langue des langues, d'une langue mère, une et universelle.

« En outre, c'est un fait constaté par l'expérience, que l'enfant ne parle que parce qu'il entend parler, et il parle ce qu'il entend et comme il l'entend. Les sourds de naissance restent muets, non parce que la voix et ses organes leur manquent, mais parce qu'ils ne peuvent apprendre à former des sons qu'ils n'ont point entendus. C'est donc l'oreille qui instruit la bouche; la parole entre par l'ouïe et s'apprend par l'ouïe. Les enfants reçoivent le langage de leurs parents ou de ceux qui les élèvent; ceux-ci l'ont reçu des leurs, et ainsi de suite, en remontant à travers les siècles jusqu'à la première génération d'homme, jusqu'au premier homme. Ici s'arrête ou plutôt commence la tradition humaine. L'homme primitif n'a plus d'homme devant lui. Il n'a pas été engendré par l'homme, et ainsi il n'a pu être élevé ni instruit par un homme, et cependant la loi s'applique à lui comme à ses descendants, savoir, qu'on ne parle qu'autant qu'on entend parler. Qui donc a parlé au premier homme? Car il faut absolument que quelqu'un lui ait parlé, pour qu'il ait pu parler à son tour.

« Une autre considération, qui ressort aussi de l'expérience, et que Rousseau a longuement développée dans son discours sur l'inégalité des conditions, c'est l'impossibilité où est l'homme de former par lui-même le langage et d'établir une langue. Il y a là en effet un cercle vicieux dont la raison ne peut sortir, et qui même se redouble, se triple autour d'elle. Ainsi d'abord, une langue devant servir à mettre en communication plusieurs êtres, deux au moins s'il ne s'agit que du premier couple, il faut que ces êtres conviennent du signe et de la chose à signifier, pour que les mots prennent du sens et répondent au but de leur institution. Or cette convention ne peut se faire sans une communication préalable, par conséquent sans un moyen de s'entendre, sans un langage, en sorte que l'établissement d'une langue par convention humaine suppose déjà une langue établie. En outre, ces conventions et l'institution des signes qui en est la suite, impliquent l'exercice de la pensée et de ses opérations. Or il faut des signes pour penser, comme nous l'avons montré plus haut, et ainsi d'un coté on a besoin d'une langue déjà faite pour apprendre à penser, et de l'autre il faudrait l'exercice le plus subtil de la pensée, l'emploi de toutes ses facultés et de toutes ses ressources, pour inventer la langue et pour la comprendre.

« En troisième lieu, l'institution de la langue par convention suppose une société déjà formée, c'est-à-dire un problème plus difficile que celui qu'on cherche à résoudre, savoir : comment pourrait s'établir la société antérieurement à tout langage; question absurde par son énoncé même. Selon sa coutume dans les questions d'origine, la philosophie du dix-huitième siècle a essayé de se tirer de ces embarras par des hypothèses, et pour échapper à la seule solution possible, à la Révélation, elle a eu recours à des moyens cent fois plus merveilleux que la vérité. Elle a fait des premiers hommes des espèces de prodiges qui ne ressemblent point aux hommes de nos jours. Elle les a représentés exerçant de prime abord et naturellement les facultés les plus hautes de l'intelligence, qui ne se développent parmi nous qu'avec toutes les ressources de l'éducation et de la civilisation, et surtout par l'influence si active et si profonde du langage. Ce sont de pures imaginations, comme l'homme-statue de Condillac. Le premier homme était au fond un homme comme nous, puisque nous sommes sortis de lui. Il avait la même organisation et les mêmes besoins; car les conséquences de sa chute, quoiqu'elles aient retenti dans tout son être, n'ont pu changer la nature humaine ni en altérer l'essence.

En admettant qu'il ait été créé adulte par le corps, et qu'il ait reçu aussitôt après sa formation la pleine jouissance de la vie physique, il n'en était pas moins, à sa naissance, tout à fait ignorant, complétement novice et sans aucune expérience. C'était un grand enfant qui avait besoin de tout apprendre, le langage comme le reste. Or c'est à un tel être que vous voulez donner la charge d'inventer une langue avec ses abstractions, ses généralités et ses innombrables difficultés, que l'homme, héritier de la civilisation des siècles et qui reçoit tant de secours de ses semblables déjà intelligents et parlant, a néanmoins peine à comprendre et à expliquer. Rousseau déclare que cela est impossible; nous sommes de son avis, et nous disons avec lui, que *la parole nous paraît fort nécessaire pour établir l'usage de la parole.* (*Discours sur l'inégalité des conditions.*)

« Les données de l'expérience positive et négative nous amènent donc à cette assertion : le premier homme n'a parlé que parce qu'on lui a parlé ; il était incapable d'inventer le langage, et par conséquent il a dû le recevoir d'un être supérieur. C'est ce qu'affirme la Genèse, qui nous montre dès le commencement Dieu parlant à l'homme : *Dieu dit à Adam*, etc. Il y avait donc un langage entre Dieu et Adam ; ce langage devait être le moyen d'expression, par lequel l'Esprit de Dieu agissait sur l'esprit de l'homme pour se faire connaître à lui et lui apprendre ce qu'il voulait de lui ; car il n'était pas possible que Dieu, après avoir créé l'homme, l'abandonnât à lui-même dans le monde où il venait de le poser, sans lui dire pourquoi il l'y mettait et comment il devait y vivre. Un rapport vivant a dû subsister entre le Créateur et la créature, et comme Dieu avait animé le corps humain par l'esprit de vie, il a dû aussi vivifier l'intelligence humaine et la porter au développement par la communication de sa lumière et l'inspiration de sa sagesse. Or, l'âme humaine étant enfermée dans un corps, l'Esprit de Dieu n'y pouvait parvenir qu'à travers ce corps, et enveloppé dans une forme analogue, c'est-à-dire dans un signe, dans un symbole; c'est justement ce qui fait un langage.

« Quelle a été cette langue primitive, c'est ce que nous ne pouvons déterminer matériellement. La tradition, l'histoire ne nous en ont point conservé de monuments ni de vestiges, ou plutôt ces vestiges se retrouvent dans toutes les langues parlées aujourd'hui sur la terre, et constituent leur unité au milieu de leur variété. Ce qu'on peut affirmer avec assurance, c'est que ce langage, par sa forme et sa construction, a dû être analogue à la nature des deux termes qu'il mettait en communication, Dieu et l'homme; et qu'ainsi, divin par son sens, par son esprit, par l'idée, il était nécessairement humain par ses signes, par ses caractères, par l'expression; autrement l'homme ne l'aurait point compris. Mais cette expression de l'idée divine devait être aussi parfaite que pouvait le comporter la nature humaine, à laquelle elle voulait se manifester. Ainsi on peut dire, sous ce point de vue, que les éléments des langues sont d'origine divine, comme les idées fondamentales qu'ils expriment, bases de la société et de la civilisation. Le langage primitif est d'institution divine dans son esprit et dans sa forme ; car la forme a dû être déterminée par le fait même de la constitution de l'homme et de son organisation, quand son âme est entrée en rapport avec Dieu, quand l'Esprit de Dieu s'est communiqué à l'esprit humain. Ce qui revient à dire : l'homme n'a pu connaître Dieu, que parce que Dieu s'est manifesté à lui sous une forme capable de lui en donner l'idée, ou par un mode de révélation approprié à sa nature et à sa faiblesse. Ce mode de révélation c'est la parole. Cette révélation de Dieu à l'homme est la base de la religion ou de ce qui relie l'homme à Dieu, et la religion a commencé avec le rapport entre Dieu et l'homme ; elle s'est étendue, développée, perfectionnée à mesure que ce rapport est devenu plus profond, plus intime, c'est-à-dire à mesure que Dieu s'est plus rapproché de l'homme, s'est plus abaissé vers lui ; jusqu'à ce qu'enfin, pour compléter la connaissance qu'il voulait nous donner de lui-même, pour se manifester pleinement à l'humanité et la porter à réagir vers Lui avec amour, pour se la réconcilier et se l'unir, après avoir employé tous les moyens d'expression accommodés à la faiblesse humaine, après lui avoir parlé *multifariam, multisque modis* (*Hebr.* I,1), il a revêtu sa nature, il s'est fait homme pour instruire, guérir et sauver l'homme. Le Verbe, la Parole, la Lumière éternelle, le Fils de Dieu s'est fait chair pour régénérer la chair. L'Evangile a été l'annonce de cette bonne nouvelle; il est l'histoire de la manifestation de Dieu à l'homme; c'est pourquoi il est le fondement de la religion universelle ou catholique, qui est de tous les temps et de tous les lieux. Il porte en puissance toutes les vérités dans la semence de sa parole, comme le pain est renfermé dans le grain que le laboureur confie à la terre. Les apôtres ont reçu la mission d'ensemencer le monde de cette divine semence, puis de l'arroser de leur sang pour la faire germer et fructifier. Ils l'ont jetée en effet sur la terre, et toutes les institutions du monde moderne, les croyances, les mœurs, les lois, les sciences, les lettres et les arts en sont sortis et y tiennent par leur fond. Notre civilisation tout entière est implantée dans le christianisme, vivifiée par sa séve, imprégnée de son esprit, et voilà pourquoi elle s'ébranle, chancelle, menace ruine toutes les fois que le dogme chrétien est attaqué, faussé ou méconnu. Ainsi se tiennent ces grandes vérités qui sont dans toutes les questions d'origine. On ne peut toucher à l'une sans remuer les autres; car elles sont solidaires entre elles : elles tombent ou subsistent ensemble dans les croyances communes. Origine du langage, de la société, de la législation, du gouvernement, de la connaissance, de la religion, c'est au fond la même question, que le christianisme seul peut résoudre, parce qu'il est

en toute vérité la science de l'humanité, la science du rapport de Dieu et de l'homme depuis la création du genre jusqu'à sa consommation. Les dogmes chrétiens sont les bases éternelles de cette philosophie divine, qui a autant de rigueur dans l'enchaînement de ses principes, de ses préceptes et de leurs applications que la science mathématique, et qui a de plus qu'elle, comme science de faits et de réalités, le mouvement, la chaleur et la vie. »

§ XXI. — *Quelques idées de M. G. de Humboldt sur l'origine des langues, leurs nature organique, rapports grammaticaux, etc. — Comparaison du chinois avec les autres langues.*

(Extrait de sa lettre à M. A. Rémusat.)

« .... Les rapports grammaticaux existent dans l'esprit des hommes, quelle que soit la mesure de leurs facultés intellectuelles, ou, ce qui est plus exact, l'homme en parlant suit, par son instinct intellectuel, les lois générales de l'expression de la pensée par la parole. Mais est-ce de là seul qu'on peut dériver l'expression de ces rapports dans la langue parlée? La supposition d'une convention expresse serait sans doute chimérique. Mais l'origine du langage en général est si mystérieuse, il est d'une telle impossibilité d'expliquer d'une manière mécanique ce fait, que les hommes parlent et se comprennent mutuellement; il existe dans chaque peuplade une correspondance si naturelle dans la méthode suivie pour assigner des paroles aux idées, que je n'oserais regarder comme une chose impossible que les rapports grammaticaux aient aussi été marqués d'emblée dans le langage primitif.

« Il est très-important de fonder les recherches de ce genre, autant que possible, sur des faits positifs, et l'examen de plusieurs langues conduit à une observation qui peut servir à expliquer l'origine des formes qui expriment les rapports grammaticaux.

« On remarque qu'il est naturel à l'homme, et surtout à l'homme dont l'esprit est encore peu développé, d'ajouter en parlant, à l'idée principale, une foule d'idées accessoires, exprimant des rapports de temps, de lieux, de personnes, de circonstances, sans faire attention si ces idées sont précisément nécessaires là où on les place. Il l'est encore de ne pas être avare de paroles, mais de répéter ce qui a déjà été dit, et d'interposer des sons qui expriment moins une idée qu'ils ne marquent un mouvement de l'âme. Or c'est de ces idées accessoires, devenues compagnes habituelles des idées principales, et généralisées par l'instinct intellectuel et le développement progressif de l'esprit, et de sons qui y répondent, que les exposants des rapports grammaticaux semblent être provenus dans beaucoup de langues. En examinant les langues américaines, nous observons que certains rapports (par exemple, ceux du nombre et du genre) ne sont exprimés que là où le sens l'exige, mais qu'un grand nombre d'autres rapports sont reproduits là où on s'en passerait facilement. La structure infiniment artificielle des verbes de la langue Delaware vient principalement de cette dernière circonstance. Il faut encore attribuer à cette habitude celle de plusieurs langues américaines, de ne jamais séparer les substantifs d'un pronom possessif, dût-il même être indéfini. De cette cause et d'une autre habitude, plus naturelle cependant, de lier toujours des pronoms au verbe comme sujets et comme objets, dérive la transformation des pronoms isolés en affixes, et cette grande classification des derniers en affixes nominaux et verbaux, classification qui forme si bien la grammaire de plusieurs langues que le même mot devient substantif ou verbe selon l'affixe qui l'accompagne. Ce même passage de mots exprimant des idées accessoires, à l'état d'exposants de rapports grammaticaux, se retrouve, plus ou moins clairement, dans les langues basque et copte, dans celles des îles de la mer du Sud et des peuplades tartares, comme vos recherches me le semblent prouver, et indubitablement dans toutes les langues qui manquent entièrement de flexions, ou dans lesquelles au moins le système des flexions est incomplet ou vicieux.

« Ce que je viens d'exposer pourrait être l'histoire de la formation de toutes les langues, et toutes pourraient suivre la même méthode pour marquer les rapports grammaticaux. Voyons donc d'où peuvent venir les deux exceptions que nous rencontrons dans la langue chinoise, et dans les langues qui possèdent un système complet d'exposants pour les rapports grammaticaux.

« Ces dernières peuvent, d'après ce que je viens de dire sur l'origine du langage en général, être redevables de leur structure à leur formation primitive. Mais si l'on n'embrasse point ce système (et je suis persuadé qu'une analyse perfectionnée de leurs formes grammaticales, surtout du changement qu'y subissent les voyelles et l'intérieur des mots, jettera du jour sur ce point important), il n'est pas impossible d'expliquer, jusqu'à un certain point, l'origine de leur grammaire, en leur assignant la même marche qu'aux langues moins avantageusement organisées. Car s'il existe un concours heureux du penchant des nations avec l'instinct qui forme les langues, si à cette disposition favorable se joint le genre d'imagination dont j'ai parlé plus haut, et qui assimile les éléments du langage aux objets du monde réel, l'opération à laquelle leur grammaire doit son origine, aura un succès complet. La généralisation des rapports de circonstances particulières ne laissera rien à désirer; tous ceux que distingue une analyse complète de la parole, trouveront leurs exposants; on n'en marquera point de superflus, et ces exposants seront tellement inhérents aux mots qu'aucun mot, enchaîné dans une phrase, ne frappera l'esprit que dans une valeur grammaticale donnée. Car on doit toujours, en comparant les langues sous le point de vue des formes grammaticales, avoir égard à la double question de savoir si une langue est parvenue à ce qu'on peut qualifier de véritable forme

grammaticale (question que j'ai tâché de traiter dans un mémoire particulier), et quel est le système que ces formes présentent sous le rapport de leur nombre, de l'exactitude de leur classification et de leur régularité. Cette dernière question peut s'agiter aussi à l'égard des langues qui ne sont point parvenues à créer de véritables formes grammaticales: c'est celle qui m'occupe de préférence dans cet exposé.

« Qu'une nation atteigne un haut degré de perfection dans sa langue, cela dépend du don de la parole dont elle est douée. De même que les talents pour différents objets sont diversement dévolus aux individus, le génie des langues me paraît aussi partagé entre les nations. La force de l'instinct intellectuel qui pousse l'homme à parler, l'esprit et l'imagination portés vers la forme et la couleur que la parole donne à la pensée, une ouïe délicate, un organe heureux et peut-être bien d'autres circonstances encore, forment ces prodiges de langues, qui, pour une longue série de siècles, deviennent les types des idées les plus déliées et les plus sublimes. En combinant le génie inné à l'homme pour les langues, avec les circonstances qui entourent naturellement l'état primitif de la société, on peut, je ne dis pas expliquer en détail, mais entrevoir l'origine des langues les plus parfaites; c'est là, Monsieur, le terrain sur lequel je voudrais me tenir. Je ne crois pas qu'il faille supposer chez les nations auxquelles on est redevable de ces langues admirables, des facultés plus qu'humaines, ou admettre qu'elles n'ont point suivi la marche progressive à laquelle les nations sont assujetties; mais je suis pénétré de la conviction qu'il ne faut pas méconnaître cette force vraiment divine que recèlent les facultés humaines, ce génie créateur des nations, surtout dans l'état primitif où toutes les idées et même les facultés de l'âme empruntent une force plus vive de la nouveauté des impressions, où l'homme peut pressentir des combinaisons auxquelles il ne serait jamais arrivé par la marche lente et progressive de l'expérience. Ce génie créateur peut franchir les limites qui semblent prescrites au reste des mortels, et s'il est impossible de retracer sa marche, sa présence vivifiante n'en est pas moins manifeste. Plutôt que de renoncer, dans l'explication de l'origine des langues, à l'influence de cette cause puissante et première, et de leur assigner à toutes une marche uniforme et mécanique qui les traînerait pas à pas depuis le commencement le plus grossier jusqu'à leur perfectionnement, j'embrasserais l'opinion de ceux qui rapportent l'origine des langues à une révélation immédiate de la Divinité. Ils reconnaissent au moins l'étincelle divine qui luit à travers tous les idiomes, même les plus imparfaits et les moins cultivés.

« En posant ainsi comme premier principe dans les recherches sur les langues, qu'il faut renoncer à vouloir tout expliquer, et qu'il faut se borner souvent à n'indiquer que les faits, je ne partage nullement l'opinion que toutes les flexions aient été dans leur origine des affixes détachés. Je conviens qu'il est, ainsi que vous l'avez énoncé, Monsieur, assez naturel de supposer cette transformation ; je crois même qu'elle a eu lieu dans un très-grand nombre de cas; mais il est bien certainement arrivé aussi que l'homme a senti qu'un rapport grammatical s'exprimerait d'une manière plus décisive par un changement du mot même. Il serait plus que hasardé de poser ainsi des bornes au génie créateur des langues. Ce qui fait qu'on méconnaît quelquefois la vérité dans ces matières, c'est qu'on apprécie rarement la force qu'exerce le plus simple son articulé sur l'esprit par la seule circonstance qu'il s'annonce comme le signe d'une idée. Comment, sans cela, se ferait-il que les différences les plus fines de voyelles se conservassent, sans altération, durant des siècles entiers? Dans un passage de mon ouvrage sur les peuples ibériens, j'ai dirigé l'attention sur cette tenacité avec laquelle les nations s'attachent aux plus légères nuances de prononciation. Comment, sans cela, des différences très-essentielles d'idées se lieraient-elles au seul changement d'une voyelle, ainsi que vous en citez, Monsieur, un exemple infiniment remarquable dans la langue Mandchoue? (*Rech. Tart.*, p. 111 et 112.)

« Avant que de tenter une explication du système de la langue chinoise, je dois encore développer davantage l'idée que je me forme de sa véritable nature. J'ai parlé presque exclusivement jusqu'ici des qualités qu'elle ne possède pas; mais cette langue étonne par le phénomène singulier qui consiste en ce que, simplement en renonçant à un avantage commun à toutes les autres, par cette privation seule, elle en acquiert un qui ne se trouve dans aucune. En dédaignant, autant que la nature du langage le permet (car je crois pouvoir insister sur la justesse de cette expression), les couleurs et les nuances que l'expression ajoute à la pensée, elle fait ressortir les idées, et son art consiste à les ranger immédiatement l'une à côté de l'autre, de manière que leurs conformités et leurs oppositions ne sont pas seulement senties et aperçues, comme dans toutes les autres langues, mais qu'elles frappent l'esprit avec une force nouvelle, et le poussent à poursuivre et à se rendre présents leurs rapports mutuels. Il naît de là un plaisir évidemment indépendant du fond même du raisonnement, et qu'on peut nommer purement intellectuel, puisqu'il ne tient qu'à la forme et à l'ordonnance des idées ; et si l'on analyse les causes de ce sentiment, il provient surtout de la manière rapide et isolée dont les mots, tous expressifs d'une idée entière, sont rapprochés l'un de l'autre, et de la hardiesse avec laquelle tout ce qui ne leur sert que de liaison en a été enlevé.

« Voilà du moins ce que j'éprouve en me pénétrant d'un texte chinois. Étant parvenu à en saisir l'originalité, j'ai cru voir que, dans aucune autre langue peut-être, les traductions ne rendent si peu la force et la tournure

particulière de l'original. Et partant, n'est-ce pas principalement ce que l'individualité de l'homme ajoute à la pensée, c'est-à-dire, le style dans les langues et dans les ouvrages, qui nous fait éprouver cette satisfaction que procure la lecture des auteurs anciens et modernes? L'idée nue, dépourvue de tout ce qu'elle tient de l'expression, offre tout au plus une instruction aride. Les ouvrages les plus remarquables, analysés de cette manière, donneraient un résultat bien peu satisfaisant. C'est la manière de rendre et de présenter les idées, d'exciter l'esprit à la méditation, de remuer l'ame, de lui faire découvrir des routes nouvelles pour la pensée et le sentiment, qui transmet, non pas seulement des doctrines, mais la force intellectuelle même qui les a produites, d'âge en âge, et jusqu'à une postérité reculée. Ce que, dans l'art d'écrire (intimement lié à la nature de la langue dans laquelle il s'exerce), l'expression prête à l'idée, ne peut point en être détaché sans qu'on l'altère sensiblement; la pensée n'est la même que dans la forme sous laquelle elle a été conçue par son auteur. C'est par là que l'étude de différentes langues devient précieuse, et c'est lorsqu'on se place dans ce point de vue, que les langues cessent d'être regardées comme une variété embarrassante de sons et de formes.

« Je ne me dissimule guère ce qu'on a coutume d'attribuer au plaisir de la difficulté vaincue; mais la difficulté qu'offrent les textes chinois dont je parle ici, entourés de nombreux secours, n'est pas bien grande; ceux qui ne se refusent point à d'autres études dans lesquelles la difficulté vaincue n'offre que des épines, ne peuvent guère se méprendre ainsi.

« Comme la langue chinoise renonce à tant de moyens par lesquels les autres langues varient et enrichissent l'expression, on pourrait croire que ce qu'on nomme style dans ces dernières, lui devrait manquer entièrement. Mais le style très-marqué, qui dans les ouvrages chinois doit être attribué à la langue elle-même, vient, à ce qu'il me semble, du contact immédiat des idées, du rapport tout à fait nouveau qui naît entre l'idée et l'expression par l'absence presque totale de signes grammaticaux, et de l'art, facilité par la phraséologie chinoise, de ranger les mots de manière à faire ressortir de la construction même les relations réciproques des idées. C'est dans ce dernier point que la force et la justesse de l'impression sur le lecteur, dépend du talent et du goût de l'auteur qui peut aussi, comme les styles antique et moderne le prouvent, renforcer l'impression qui naît de l'absence des signes grammaticaux en usant plus ou moins sobrement de ces signes.

« Je distingue la langue chinoise des langues vulgairement appelées imparfaites, par l'esprit conséquent et la régularité, et des langues classiques, par la nature opposée de son système grammatical. Les langues classiques assimilent leurs mots aux objets réels, les douent des qualités de ces derniers, font entrer dans l'expression des idées, toutes les relations qui naissent de ces rapports des mots dans la phrase, et ajoutent à l'idée par ce moyen des modifications qui ne sont pas toujours absolument requises par le fond essentiel de la pensée qui doit être énoncée. La langue chinoise n'entre pas dans cette méthode de faire des mots, des êtres dont la nature particulière réagit sur ces idées: elle s'en tient purement et nettement au fond essentiel de la pensée, et prend, pour la revêtir de paroles, aussi peu que possible de la nature particulière du langage.

« Il faudra donc, pour approfondir pleinement la matière que nous traitons ici, déterminer ce qui dans l'âme répond à cette opération par laquelle les langues, en liant les mots d'après les rapports qu'elles leur ont assignés, ajoutent à la pensée des nuances qui naissent uniquement de leur forme grammaticale.

« Je répondrais à cette question, que la faculté de l'âme à laquelle cette opération appartient, est précisément celle qui inspire ce travail aux créateurs des langues; c'est l'imagination, non pas l'imagination en général, mais l'espèce particulière de cette faculté qui revêt les idées de sons pour les placer au dehors de l'homme, pour les faire revenir à son oreille proférées comme paroles, par la bouche d'êtres organisés ainsi que lui, et pour les faire agir ensuite de nouveau en lui-même comme des idées fixées par le langage. Les langues à formes grammaticales complètes, ainsi qu'elles doivent leur origine à l'action vive et puissante de cette faculté, réagissent fortement sur elle, tandis que la langue chinoise se trouve pour l'un et l'autre de ces procédés, dans un cas diamétralement opposé.

« Mais l'influence que les langues exercent sur l'esprit par une structure grammaticale riche et variée, s'étend bien au delà de ce que je viens d'exposer. Ces formes grammaticales, si insignifiantes en apparence, en fournissant le moyen d'étendre et d'entrelacer les phrases selon le besoin de la pensée, livrent cette dernière à un plus grand essor, lui permettent et la sollicitent d'exprimer jusqu'aux moindres nuances, et jusqu'aux liaisons les plus subtiles. Comme les idées forment dans la tête de chaque individu un tissu non interrompu, elles trouvent dans l'heureuse organisation de ces langues le même ensemble, la même continuité, l'expression de ces passages presque insensibles qu'elles rencontrent en elles-mêmes. La perfection grammaticale qu'offrent les langues classiques, est à la fois un moyen de donner à la pensée plus d'étendue, plus de finesse et plus de couleur, et une manière de la rendre avec plus d'exactitude et de fidélité, par des traits plus prononcés et plus délicatement expressifs, en y ajoutant une symétrie de formes et une harmonie de sons analogues aux idées énoncées et aux mouvements de l'âme qui les accompagnent. Sous tous ces rapports, une grammaire imparfaite et qui ne met pas pleinement à profit toutes les ressources des langues, seconde moins bien ou entrave l'activité et l'essor libre de la pensée

« D'un autre côté, l'homme peut, en combinant et en énonçant ses idées, se livrer avec plus d'abandon ou avec plus de réserve à l'imagination qui forme les langues. Quoiqu'il ne puisse penser sans le secours de la parole, il discerne cependant très-bien la pensée détachée des liens, et libre des prestiges du langage, de celle qui y est assujettie. Il n'a de la première qu'une sensation vague, mais qui en prouve néanmoins l'existence; comment d'ailleurs se plaindrait-il si souvent de l'insuffisance du langage, si les idées et les sentiments ne dépassaient pas, pour ainsi dire, la parole? Comment nous verrions-nous parfois même en écrivant dans notre propre langue, dans l'embarras de trouver des expressions qui n'altèrent en rien le sens que nous voulons leur donner? Il n'y a aucun doute: la pensée, libre des liens de la parole, nous paraît plus entière et plus pure. Aussi, dès qu'il s'agit d'idées plus profondes ou de sentiments plus intimes, donnons-nous toujours aux paroles une signification qui déborde, pour ainsi dire, leur acception commune, un sens ou plus étendu ou autrement tourné, et le talent de parler et d'écrire consiste alors à faire sentir ce qui ne se trouve pas immédiatement dans les mots. C'est un point essentiel dans l'explication philosophique de la formation des langues et de leur action sur l'esprit des nations, que la parole dans l'intérieur de la pensée est toujours soumise à un nouveau travail, et dépouillée de ce qu'une fois isolée de l'homme, elle a de roide et de circonscrit.

« Je ne me suis point arrêté ici sur cette divergence de la pensée et de la parole, pour en faire une application immédiate au chinois, et pour attribuer chimériquement la structure particulière de cette langue à une tendance de cette nation, à s'affranchir des liens et des prestiges du langage. Mon but a été uniquement de montrer que l'homme ne cesse jamais de faire une distinction entre la pensée et la parole, et que, si la double activité qui le porte vers l'une et vers l'autre n'est point égale, l'une se ranime à mesure que l'autre se ralentit.

« Ce qui manque à la langue chinoise se trouve tout entier du côté de l'imagination formative des langues, mais réagit ensuite sur l'action de la pensée elle-même; en revanche la langue chinoise gagne par sa manière simple, hardie et concise de présenter les idées. L'effet qu'elle produit ne vient pas des idées seules, ainsi présentées, mais surtout de la manière dont elle agit sur l'esprit par son système grammatical. En lui imposant un travail méditatif beaucoup plus grand qu'aucune autre langue n'en exige de lui, en l'isolant sur les rapports des idées, en le privant presque de tout secours à peu près machinal, en fondant la construction presqu'exclusivement sur la suite des idées rangées selon leur qualité déterminative, elle réveille et entretient en lui l'activité qui se porte vers la pensée isolée, et l'éloigne de tout ce qui pourrait en varier et en embellir l'expression. Cet avantage ne s'étend cependant pas uniquement sur le maniement des idées philosophiques; le style hardi et laconique du chinois anime aussi singulièrement les récits et les descriptions, et donne de la force à l'expression du sentiment. Quel beau morceau, par exemple, que celui qu'exprime le livre de *Vers*, à l'occasion de *la tour de l'intelligence*. (Voy. *Thoûng-yoûng*, p. 21.)

« Je conviens que ces passages nous étonnent et nous frappent davantage par le contraste qu'ils forment avec nos langues et nos constructions; mais il n'en reste pas moins vrai qu'en se livrant à l'impression qu'ils produisent, on peut se faire une idée de la direction que cette langue étonnante donne à l'esprit, et dont elle a dû nécessairement tirer elle-même son origine.

« C'est donc par le contraste qu'il y a entre elle et les langues classiques, que la langue chinoise acquiert un avantage étranger à ces langues à formes grammaticales complètes. Elles peuvent à la vérité, et l'allemand me semble surtout avoir cette facilité, y atteindre dans quelques locutions et jusqu'à un certain degré (234), mais les idées ne se présentent jamais dans un tel isolement, leurs rapports logiques ne s'aperçoivent pas d'une manière aussi tranchée, aussi pure et aussi nette à travers une construction dont le principe est de tout lier, et dans une phraséologie où les mots, purement comme tels, jouent un rôle considérable.

« Malgré cet avantage, la langue chinoise me semble, sans aucun doute, très-inférieure, comme organe de la pensée, aux langues qui sont parvenues à donner un certain degré de perfection à un système qui est opposé au sien.

« Ceci résulte déjà de ce qui vient d'être indiqué. S'il est impossible de nier que ce ne soit que de la parole que la pensée tient sa précision et sa clarté, il faut aussi convenir que cet effet n'est complet qu'autant que

(234) « Le grec, le sanskrit, l'allemand, l'anglais offrent des constitutions tout à fait analogues à celles qui abondent en chinois, c'est-à-dire où les mots sont rapprochés l'un de l'autre sans aucune marque de rapport, et où le sens jaillit de ce rapprochement et se détermine d'après la place que les termes occupent: c'est ce que, dans toutes les langues, on nomme *mots composés*. Le caractère de ces mots exige même que les éléments qui les constituent perdent les signes grammaticaux qu'ils pourraient avoir, et viennent, à l'état de radical, se grouper entre eux. On ne voit pas que la netteté du sens souffre de cette suppression, et les expressions qui en résultent sont, de toutes, celles qui ont le plus d'énergie et de vivacité.

« *Horseman*, *Pferdeknecht*, Ἵππαρχος, *Asonamedha* signifient d'une manière aussi positive que les phrases les plus explicatives le pourraient faire, *un homme qui monte un cheval*, *un valet qui soigne des chevaux*, *un officier qui commande des chevaux* (des cavaliers), *un sacrifice où l'on immole un cheval*. Les rapports varient à l'infini, et l'esprit les supplée sans difficulté, sans embarras, sans hésitation. Que l'on généralise ce principe, et l'on aura assuré aux langues classiques un des principaux avantages du système chinois. » (A. Rémusat.)

tout ce qui modifie l'idée, trouve une expression analogue dans la langue parlée. C'est là une vérité évidente, et un principe fondamental (235).

On dira que la langue chinoise ne s'oppose pas à ce principe ; que tout y est exprimé, même tout ce qui regarde les rapports grammaticaux, et je suis loin de le nier. La langue chinoise a certainement une grammaire fixe et régulière, et les règles de cette grammaire déterminent, à ne pas pouvoir s'y méprendre, la liaison des mots dans l'enchaînement des phrases.

« Mais la différence est qu'à bien peu d'exceptions près, elle n'attache pas, aux modifications grammaticales, des sons, en guise de signe, mais qu'elle abandonne au lecteur le soin de les déduire de la position des mots, de leur signification et même du sens du contexte, et qu'elle ne façonne pas les mots pour l'emploi qu'ils ont dans la phrase. Cela est important en soi-même, mais plus encore par la raison que cela rétrécit la phraséologie chinoise, la force à entre-couper ses périodes, et empêche l'essor libre de la pensée dans ces longs enchaînements de propositions à travers lesquelles les formes grammaticales seules peuvent servir de guides.

« Plus l'idée est rendue individuelle, et plus elle se présente sous des faces différentes à toutes les facultés de l'homme, plus elle remue, agite et inspire l'âme ; de même plus il existe de vie et d'agitation dans l'âme, et plus le concours de toutes les facultés se réunit dans son activité, plus elle tend à rendre l'idée individuelle. Or l'avantage à cet égard est entièrement du côté des langues qui regardent l'expression comme un tableau de la pensée dans lequel tout est continu et fermement lié ensemble, et où cette continuité est imprimée aux mots mêmes, qui répandent la vie sur ces derniers en les diversifiant dans leurs formes selon leurs fonctions ; et qui permettent à celui qui écoute, de suivre, toujours à l'aide des sons prononcés, l'enchaînement des pensées, sans l'obliger à interrompre ce travail pour remplir les lacunes que laissent les paroles. Il se répand par là plus de vie et d'activité dans l'âme ; toutes les facultés agissent avec plus de concert, et si le style chinois nous en impose par des efforts qui frappent, les langues d'un système grammatical opposé nous étonnent par une perfection que nous reconnaissons comme étant celle à laquelle le langage doit réellement viser.

« J'ai observé plus haut que la forme particulière dans laquelle la langue chinoise circonscrit ses phrases, est la seule compatible avec une absence presque totale de formes grammaticales. C'est sur cette liaison étroite entre la phraséologie et le système grammatical qu'il est indispensable, selon moi, de fixer l'attention pour ne pas donner contre un des deux écueils, qui consisteraient *ou à* prêter, par manière d'interprétation, à la langue chinoise des formes grammaticales qu'elle n'a point, ou à supposer ce qui est impossible par la nature même du langage. Ce n'est qu'en se bornant à des phrases toutes simples et courtes, en s'arrêtant à tout moment, comme pour prendre haleine, en n'avançant jamais un mot duquel d'autres très-éloignés doivent dépendre, qu'on peut se passer à ce point de formes grammaticales dans une langue (236). Dès qu'on tenterait d'étendre et de compliquer les phrases, on

(235) « Si cette proposition était admise sans distinction comme une vérité évidente et un principe fondamental, il semble que toute discussion ultérieure deviendrait superflue ; car il n'y a pas, il faut bien l'avouer, d'idiome où il arrive plus fréquemment qu'en chinois, que ce qui modifie l'idée manque d'expression dans la langue parlée. Si c'est de la prononciation seule que la pensée tient sa précision et sa clarté, le langage chinois doit le plus souvent produire d'une manière incomplète l'effet qu'on en attend, et par conséquent cet idiome devra être placé fort au-dessous des autres, non pas seulement sous le rapport de cette perfection qu'on admire dans les autres langues, considérées comme produits de l'intelligence humaine, mais sous le rapport bien autrement important du degré d'exactitude auquel on peut parvenir en s'en servant : ce sera un instrument grossier dont on ne pourra attendre qu'une action imparfaite. Mais comme il me paraît démontré par les faits que les Chinois s'entendent, non pas seulement en gros et d'une manière générale, sur les objets ordinaires de la vie, mais sur les nuances les plus délicates et les modifications les plus subtiles de la pensée, je pense que la perfection de l'instrument peut se déduire de l'usage même auquel on l'applique ; seulement il faut chercher cette perfection dans des propriétés un peu différentes de celles où nous sommes accoutumés à la placer. Je crois en effet qu'il y a deux manières de concevoir les conditions qui la déterminent. Ceux qui ont été plus frappés des ressources que les langues classiques ouvrent à l'intelligence, posent, avec l'auteur, le problème dont on cherche la solution dans un système grammatical, en ces termes : *Exprimer complétement la pensée avec toutes ses particularités, en assignant, dans le langage et dans l'écriture, des formes spéciales aux différentes circonstances de temps, de lieu, de personne, ainsi qu'aux rapports variés qui peuvent exister entre les éléments divers qui constituent la phrase.* Une personne habituée aux procédés rapides et expéditifs des Chinois, serait peut-être tentée d'y substituer l'énoncé suivant : *Éveiller, dans l'esprit de celui qui écoute ou qui lit, l'idée complète, telle qu'elle a été conçue par celui qui parle ou qui écrit, avec tout ce que l'un et l'autre ont besoin de connaître des circonstances de temps, de lieu et de personne.* Que le problème réduit à ces termes trouve sa solution dans le système chinois, c'est, je crois, ce qui ne saurait être mis en doute, et les développements dans lesquels l'auteur entre immédiatement prouvent que personne n'a, mieux que lui, saisi les distinctions que je viens de rappeler. » (A. RÉMUSAT.)

(236) « On a déjà vu que les auteurs de la moyenne antiquité avaient dérogé aux formes éminemment simples et restreintes de la phraséologie primitive, et qu'on pouvait trouver chez les écrivains postérieurs des périodes très-étendues, formées de membres de phrases bien enchaînés entre eux, soit par des conjonctions, soit par ces marques d'induction auxquelles l'usage a donné une valeur analogue, soit enfin par la simple apposition qui est le moyen le plus ordinairement employé pour suppléer aux unes et aux autres. Je tombe par hasard sur ces deux phrases au commencement

serait forcé à déterminer par des signes quelconques les différentes fonctions des mots, et l'on ne pourrait plus abandonner l'emploi de ces signes, ainsi que le fait le chinois, au tact et au goût des auteurs. J'ai tâché de prouver plus haut que les formes grammati-

d'une préface des quatre livres moraux :

« *Taï hio tchi chou, kou tchi, taï hio so yi kiao jin tchi fa ye;*

« Kaï *tseu thian kiang seng min,*

« **Tse** *ki mou pou in tchi*

« Yi *jin yi li tchi tchi sing yi.*

« Jan *khi tchi tchi pin,*

« *Hoe pou neng tsi ;*

« Chi yi *pou neng kiaï yeou yi tchi khi sing tchi. so yeou eul thsiouan tchi ye.*

« Yi yeou *thsoung ming jouï tchi neng thsin khi sing tchi,*

« *Tchhou iu khi kian,*

« **Tse** *thian pi ming tchi, yi'weï yi tchao tchi kiun sse,*

« *Sse* tchi *tchi eul kiao tchi yi fou khi sing.*

« *Le livre de la grande science est la règle par laquelle les anciens enseignaient aux hommes cette science (véritablement) grande;*

« *Car depuis que le ciel a donné l'existence aux peuples d'ici-bas,*

« *De ce temps même, il ne leur avait pas refusé le naturel qui comporte la charité, la justice, la politesse et la prudence;*

« *Or, comme cette force imprimée à la substance de leurs esprits,*

« *Quelques-uns ne pouvaient en tirer avantage,*

C'est pour cela que tous n'ont pas été en état de savoir par quel moyen ils pouvaient compléter ce qui était dans leur propre nature.

« *Il y en a aussi d'autres, intelligents, éclairés, habiles, pleins de perspicacité, capables d'atteindre au fond de leur naturel,*

« *Que, étant sortis des rangs (du vulgaire),*

« *Le ciel n'a pas manqué de les désigner pour, en étant les maîtres et les princes de la multitude,*

« *Faire en sorte qu'ils la gouvernassent et lui enseignassent à recouvrer sa nature.*

« Ce ne sont pas des phrases françaises que j'ai prétendu écrire ; j'ai voulu au contraire, faire sentir, par une traduction toute littérale, quels étaient, dans l'original, l'ordre et l'enchaînement des propositions. Ces sortes de phrases sont très-communes dans le style littéraire, qui est essentiellement soutenu, périodique et symétrique. Il y en a de beaucoup plus longues encore dans les livres de philosophie; mais à la Chine, comme chez nous, c'est dans les ouvrages de discussion, qu'on trouve plus habituellement employées les formes de dialectique et d'argumentation, que le goût littéraire, plutôt que la nature de la langue, repousse dans les sujets ordinaires.

« J'ai mis en romain, dans la transcription précédente, ceux des mots chinois qui servent à marquer la succession et les rapports des idées. Le nombre en pourra paraître peu considérable; mais il serait encore plus borné, que la dépendance des diverses parties de la phrase, les unes à l'égard des autres, n'en serait pas moins réelle, moins facilement sentie des lecteurs. Ceci réclame encore une courte explication.

« Deux propositions peuvent être placées à la suite l'une de l'autre sans conjonction; on s'attache, en les traduisant, à en faire sentir la liaison, à montrer la dépendance de la première à l'égard de la seconde. En faisant cette opération, s'écarte-t-on, se rapproche-t-on du sens de l'écrivain qu'on interprète? Si, comme paraît l'avoir pensé le savant auteur auquel nous soumettons nos doutes, l'unité de la phrase n'est pas complétement constituée par l'arrangement des membres qui la composent; si une proposition complète n'est au fond qu'une succession de propositions véritablement isolées dans l'esprit de l'écrivain chinois; si, enfin, celui-ci n'a pas, dans son idiome, le moyen de déterminer le sens grammatical dans lequel il en emploie les mots, nous commettons, sous le rapport de la grammaire, une véritable infidélité, toutes les fois que nous exprimons des liaisons qu'il a sous-entendues, que nous ajoutons des conjonctions qu'il a supprimées, que nous rattachons les diverses parties du raisonnement par la marque de rapports auxquels peut-être il n'a jamais pensé. Je ne crois pas qu'il en soit ainsi, et voici quelques-unes des raisons qui fondent mon opinion à cet égard.

« Les Chinois n'ont pas une idée bien précise et bien complète de ce que nous nommons parties de l'oraison, catégories grammaticales; toutefois, on ne doit point porter trop loin l'idée qu'on se forme de leur ignorance ou de leur indifférence dans cette matière. Il est impossible, ainsi que l'a très-bien remarqué M. G. de Humboldt, de parler ou d'écrire sans être dirigé par un sentiment vague des formes grammaticales des mots, mais il est tout aussi difficile d'écrire sur un sujet quelconque sans arrêter sa pensée sur la valeur grammaticale des mots qu'on emploie. Il est surtout impossible de traiter certains sujets, de philosopher, de discourir sur la morale, la métaphysique, l'ontologie, sans avoir des notions assez bien définies des termes abstraits, des qualificatifs, des noms d'agent, d'action, etc. Bien plus : nous nous croyons quelquefois libres d'analyser de deux ou trois manières différentes une même phrase, de déplacer l'idée verbale, de supposer telle ou telle ellipse, d'imaginer tel ou tel rapport : or, je suis persuadé que, dans tous ces cas, la liberté que nous prenons tient à notre ignorance, et que le plus souvent un Chinois instruit ne verrait qu'une seule bonne manière d'analyser ces phrases qui nous paraissent si indéterminées. Ils poussent la précision tout aussi loin que nous, quoiqu'ils aient moins d'occasions de s'expliquer à ce sujet. Ils ont cultivé la pratique et non la théorie, l'art et non pas la science. Ils ont une grammaire, mais non pas de grammairiens. Voilà, je crois, toute la différence.

« Ces mots, auxquels ils se plaisent à laisser une si grande latitude de signification grammaticale, ont quelquefois besoin d'être définis. Dans ce cas, les commentateurs, les lexicographes, ne manquent pas de les définir. Ils savent bien dire alors si le mot reste *mort*, ou devient *vivant*, selon la dénomination ingénieuse qu'ils ont affectée au verbe. *Ta* signifie *verberare*, *verberatio*. S'ils veulent déterminer ce mot comme verbe, ils y ajouteront un pronom pour complément : *ta tchi*, *verberare eum*. S'il est nécessaire de réformer le nom d'action dans son acception bien déterminée, une nouvelle particule remplit cet office : *ta tchi tche*, littéralement *le frapper*. *Haò* ne signifie que *bon ; hào* ne veut dire que *aimer*. L'un est un adjectif, l'autre ne saurait s'entendre que comme verbe. Beaucoup de mots changent ainsi d'intonation en passant d'une catégorie grammaticale à une autre; ceux qui leur font éprouver ces changements ont sans doute la conscience de la modification qu'ils apportent à l'idée.

« Il y a des occasions où il est tout à fait nécessaire d'appuyer sur ces distinctions : c'est quand on explique le texte d'un auteur classique, le sens de ces livres où tout, pour les philosophes de la Chine, est doctrinal et, pour ainsi dire, sacramentel. Depuis vingt siècles, des milliers de commentateurs se sont occupés de ce genre d'exégèse. Pour y réussir il ne saurait leur être indifférent de prendre un mot comme verbe ou comme substantif, dans un sens indéfini ou individuel, ni de lire deux

cales tiennent surtout à la coupe et à l'unité des propositions. Or il existe un point où la simple distinction du sujet, de l'attribut et de leur liaison, ne suffit plus pour se rendre compte de l'enchaînement des mots, où il faut spécifier ces catégories, encore purement logiques, par des catégories proprement grammaticales, c'est-à-dire puisées dans la langue, et c'est, si j'ose le dire, sur cette limite étroite où se tient la langue chinoise. Elle la dépasse à la vérité, et l'art de sa grammaire consiste à lui en fournir les moyens sans sortir de son système, mais l'étendue et la tournure qu'elle donne aux périodes est toujours renfermée dans la mesure de ses moyens. Il est clair d'après cela qu'elle s'arrête à un point où il est donné aux langues de continuer leur marche progressive, et c'est par là aussi qu'elle reste, selon ma conviction la plus intime, au-dessus des langues à formes grammaticales complètes.

« Il faut ajouter à ce que je viens de développer sommairement, que la langue chinoise est dans une impossibilité absolue d'atteindre aux avantages particuliers des langues à formes grammaticales plus parfaites, tandis que celles-ci qui dirigent la construction par des formes grammaticales, peuvent, si le sujet l'exige, en user plus sobrement, supprimer souvent les liaisons des idées, employer les formes les plus vagues, et non pas égaler, mais au moins suivre à une certaine distance le laconisme et la hardiesse de la diction chinoise. Il dépend toujours d'un emploi sage et judicieux des moyens d'expression dont ces langues sont abondamment pourvues, de faire en sorte que la diction ne diminue point la force, ni n'altère la pureté des idées. Sous ce point de vue, il est vrai, l'avantage reste entièrement du côté du chinois. Dans les autres langues, c'est la simplicité et la hardiesse de telle expression, de tel tour de phrase; dans les ouvrages chinois, c'est la simplicité et la hardiesse de la langue elle-même qui agit sur l'esprit. Mais cet avantage est acheté aux dépens d'autres avantages plus importants et plus essentiels.

« L'absence des formes grammaticales rappelle le parler des enfants, qui placent ordinairement les paroles sans les lier suffisamment entre elles. On suppose une enfance aux nations, comme aux individus, et rien ne serait d'abord plus naturel que de dire que la langue chinoise s'est arrêtée à cette époque du développement général des langues.

« Il y a certainement un fond de vérité dans cette assertion, mais à d'autres égards je la crois fausse, et peu propre à expliquer le phénomène singulier de la langue chinoise.

« Je dois observer en premier lieu que l'enfance des nations, quelque usage qu'on fasse de cette expression, est, à mon avis, toujours un terme impropre. L'idée de l'enfance renferme celle de la relation à un point fixe, donné par l'organisation même de l'*être* à qui on l'attribue, au point de sa *maturité*. Or il existe peut-être, et pour mon particulier j'en suis entièrement persuadé, dans les développements progressifs des nations, un point qu'elles ne dépassent pas, et à compter duquel leur marche devient plutôt rétrograde, mais ce point ne peut pas être nommé un point de maturité. Une nation ne peut pas être regardée comme adulte, et par la même raison elle ne peut être considérée comme enfant; car la maturité suppose nécessairement un individu, et ne peut s'appliquer à un être collectif, quelque grande que soit l'influence réciproque que les indi-

ou trois propositions isolément, ou dans le sens qui résulte de leur rapprochement; ils ont besoin d'une grande précision sur tous ces points, et ils y arrivent par des définitions toutes grammaticales, et qui montrent plus de sagacité dans ces matières qu'on n'est tenté de leur en accorder. Il est même bien remarquable qu'ayant à discuter tant de passages susceptibles d'interprétations différentes, leurs dissentiments ne portent presque jamais sur des points de grammaire, qui seraient pourtant si propres à exercer leur subtilité, si les phrases chinoises avaient, sous ce rapport, le degré de vague que nous croyons y apercevoir.

« On a eu à plusieurs époques la preuve de la constance des commentateurs chinois dans leurs traditions grammaticales, et tout récemment l'expérience a été répétée à l'occasion de l'entreprise qui a consisté à rédiger en mandchou des versions littérales des classiques et des historiens chinois. Les écrivains qui ont composé ces traductions savaient également bien le chinois et le mandchou; ils connaissaient toutes les finesses des deux langues, et, comme la dernière a des temps et des modes pour les verbes, de nombreux signes de rapports pour les noms, des conjonctions et des prépositions dont il ne leur était pas permis de négliger l'emploi, il leur a fallu, à chaque phrase chinoise, prendre parti sur la valeur grammaticale des mots, sur le rapport et l'enchaînement des idées. Cette partie de leur travail s'est exécutée avec méthode et régularité, et les décisions qu'ils ont rendues implicitement sur tous ces points, généralement conformes aux traditions des meilleurs commentateurs, portent un caractère de maturité et de précision très-remarquable. On voit que l'emploi des formes grammaticales dans ces versions n'a rien changé au sens des originaux, et que par conséquent la manière d'entendre ceux-ci était précédemment bien arrêtée et fondée sur l'emploi méthodique et régulier de procédés, qui suppléaient aux formes proprement dites, et qui ne les laissaient nullement regretter.

« J'ai tracé ces considérations à la hâte, et je sens qu'elles auraient besoin d'être traitées d'une manière moins superficielle. Telles qu'elles sont, elles pourront jeter quelque jour sur une question d'un haut intérêt. Le savant illustre auquel nous aimons à les soumettre y trouvera peut-être matière à de nouvelles réflexions; car c'est un fait curieux que la conservation d'un système entier d'interprétations grammaticales chez un peuple qui n'aurait aucune notion de grammaire. Mon principal objet, en le rappelant, a été de faire voir qu'il n'y avait rien d'arbitraire dans la manière dont on supplée, en traduisant du chinois, à l'omission des signes de rapports, ou dont on lie ensemble les différentes parties des phrases. Cette démonstration peut aussi être nécessaire pour constater l'authenticité de certaines règles que j'ai déduites de l'étude des auteurs, et notamment de celle qui est l'objet des §§ 166 et 167 de mes *Eléments*. » (A. RÉMUSAT.)

vidus appartenant à cet être collectif, exercent l'un sur l'autre. La maturité tient aussi toujours au physique, et l'on peut dire qu'une nation, quoique des causes physiques influent sur l'affinité de ceux qui la composent, ne forme un ensemble que dans un sens moral et intellectuel. Le développement de la faculté de parler est entièrement lié au physique de l'homme, et tous les enfants, à moins qu'une organisation anormale ne s'y oppose, apprennent à parler à peu près au même âge, et avec le même degré de perfection. Cette faculté s'augmente et s'étend sans doute dans l'homme adulte avec le cercle de ses idées et suivant les circonstances; mais cet accroissement, dépendant sous beaucoup de rapports du hasard, est entièrement différent du premier développement de la parole, qui arrive nécessairement et par la nature même des forces intellectuelles. Les nations peuvent se trouver à différentes époques des progrès de leurs langues par rapport à cet accroissement, mais jamais par rapport au développement primitif. Une nation ne peut jamais, pas même pendant l'âge d'une seule génération, conserver ce qu'on nomme *le parler enfantin*. Or ce qu'on veut appliquer à la langue chinoise tient précisément à ce parler, et au premier développement du langage.

« Je crois donc pouvoir inférer de là que les inductions tirées de la manière de parler des enfants ne sont d'aucune force dans un raisonnement quelconque sur la nature et le caractère particulier des langues.

« Il serait peut-être plus naturel de parler d'une enfance des langues mêmes, quoique l'emploi de ce terme exigeât aussi beaucoup de circonspection. On trouve (et ce résultat m'a frappé dans le cours de mes recherches appliquées aux changements d'une même langue, pendant un certain nombre de siècles), que quelque grands que soient ces changements sous beaucoup de rapports, le véritable système grammatical et lexicographique de la langue, sa structure en grand, restent les mêmes, et que là où ce système devient différent, comme au passage de la langue latine aux langues romanes, on doit placer l'origine d'une nouvelle langue. Il paraît donc y avoir dans les langues une époque à laquelle elles arrivent à une forme qu'elles ne changent plus essentiellement. Ce serait là leur véritable point de maturité; mais pour parler de leur enfance, il faudrait encore savoir si elles atteignent cette forme insensiblement, ou si leur premier jet n'est pas plutôt cette forme même? Voilà sur quoi, d'après l'état actuel de nos connaissances, j'hésiterais à me prononcer. Mais, supposez aussi qu'on pût attribuer aux langues un état d'enfance, il faudrait toujours examiner par des moyens autres que des inductions tirées du parler réel des enfants parmi nous, ce qui caractérise les langues dans cet état primitif.

« Ce qui rend tous les raisonnements de ce genre si peu concluants et ce qui m'en détourne entièrement, c'est que ni l'histoire des nations ni celle des langues, ne nous conduit jamais à cet état du genre humain; il reste hypothétique, et la seule méthode saine, dans toute recherche sur les langues, me semble être celle qui s'éloigne, aussi peu que possible, des faits. Je vais tâcher de l'appliquer à l'examen de l'origine du chinois; mais je vous avoue ingénument, Monsieur, que tout ce qu'on a dit jusqu'ici à ce sujet, et ce que j'en dirai moi-même ici, ne me satisfait nullement encore. Bien loin de m'imaginer que je puisse retracer l'origine de cette langue extraordinaire, je devrai me borner à l'énumération de quelques-unes des causes qui peuvent avoir contribué à la former telle que nous la trouvons.

« Vous avez établi, Monsieur, dans votre *Dissertation sur la nature monosyllabique du chinois*, deux faits que je regarde comme fondamentaux dans cette matière, 1° que la langue chinoise doit son origine à une peuplade à laquelle rien n'autorise à supposer un degré de culture plus perfectionné que l'état primitif de la société ne le présente ordinairement; 2° que des langues regardées comme très-anciennes et même des langues de peuples de mœurs grossières et incultes, loin de ressembler au chinois dans leur grammaire, sont au contraire hérissées de difficultés et de distinctions grammaticales

« Vous faites cette dernière observation, Monsieur, au sujet de la langue japonne. J'ai trouvé la même chose dans la langue basque, dans les langues américaines et dans celles de la mer Pacifique.

« Il faut cependant convenir que, sous quelques rapports, toutes ces langues offrent aussi de grands points de ressemblance avec le chinois. Le genre des mots n'est ordinairement pas marqué; le pluriel l'est souvent de la même manière qu'en chinois; la coutume singulière d'ajouter, aux nombres, des mots différents suivant l'espèce des choses nombrées, y est à peu près générale; les exposants grammaticaux sont souvent supprimés de manière que les mots se trouvent placés sans liaison grammaticale, tout comme en chinois. Il ne faut pas oublier non plus que nous ne connaissons toutes ces langues que par l'intermédiaire d'ouvrages faits par des hommes accoutumés à un système grammatical très-rigoureux, et qu'il se peut très-bien qu'ils représentent l'emploi de ces moyens grammaticaux comme constant et indispensable, tandis que les nationaux n'en font peut-être usage, comme les Chinois, que là où l'intelligence le rend absolument nécessaire. Il faut enfin se tenir en garde contre l'apparence grammaticale qu'une langue peut prendre quelquefois sous la main de celui qui en compose la grammaire; car il est bien aisé de représenter comme affixe et comme flexion, ce qui, considéré dans son véritable jour, se réduit en effet à toute autre chose.

« Je craindrais donc d'avancer trop, en disant positivement que, même parmi les langues que je viens de nommer, il n'en existe aucune qui n'offre un système grammatical très-analogue à celui de la grammaire chi-

noise. Tout ce que je puis assurer, c'est que je n'en ai pas trouvé jusqu'ici. Les analogies qu'on rencontre réellement entre ces langues et le chinois, et j'en ai indiqué quelques-unes, appartiennent à peu près à toutes les langues primitives en général, et ont laissé des traces même dans les langues à formes grammaticales parfaites. Ne forme-t-on pas, dans la langue sanskrite, un prétérit par le moyen du mot *sma*, qui n'est pas même devenu un affixe, et en grec un conjonctif par l'indicatif du verbe et la particule ἄν ? Les langues que j'ai désignées sous le nom d'imparfaites, se trouvant placées entre le chinois et les autres langues, elles doivent nécessairement conserver une certaine analogie avec ces deux classes ; mais ce qui décide la question de la différence du chinois et de ces langues, c'est que la structure et l'organisation du chinois en diffère généralement, et jusque dans son principe même. J'ai parlé plus haut de l'habitude des nations d'attacher, souvent en se répétant, des idées accessoires à l'idée principale, et j'ai émis l'opinion que c'est de cette habitude surtout que dérivent un grand nombre de formes grammaticales. Or la langue chinoise offre bien peu de traces de cette habitude.

« J'ai lu, il y a quelques années, à l'académie de Berlin, un mémoire qui n'a pas été imprimé, dans lequel j'ai comparé la plupart des langues américaines entre elles, sous l'unique rapport de la manière dont elles expriment le verbe, comme liaison du sujet avec l'attribut dans la proposition, et je les ai rangées, sous ce point de vue, en différentes classes. Comme cette circonstance prouve jusqu'à quel point une langue possède des formes grammaticales, ou du moins est près d'en posséder, elle décide de la grammaire entière d'une langue. Or, parmi toutes celles que j'ai examinées dans ce travail, il n'y en a aucune qui soit semblable à la langue chinoise.

« Presque toutes ces langues, pour alléguer une autre circonstance également importante, ont des pronoms affixes à côté de pronoms isolés. Cette distinction prouve que les premiers accompagnent habituellement les noms et le verbe ; car si ces affixes ne sont que les pronoms abrégés, cela même montre qu'on en fait un usage extrêmement fréquent, et si ce sont des pronoms différents, on voit par là que ceux qui parlent, regardent l'idée pronominale d'un autre point de vue, lorsqu'elle est placée isolément, et lorsqu'elle est jointe au verbe ou au substantif. Le chinois n'offre que le pronom isolé, qui ne change ni de son ni de caractère en se joignant à d'autres mots. La langue chinoise possède aussi, à la vérité, des mots grammaticaux qu'elle qualifie de mots vides, mais qui n'ont pas pour but de déterminer précisément la nature du mot qu'ils accompagnent, et qui peuvent si souvent être omis, qu'il est évident que dans la pensée même, ils ne se joignent pas régulièrement à ceux avant ou après lesquels on les trouve, et c'est seulement sur un emploi constant et régulier que peut se fonder la dénomination de forme grammaticale. J'avoue que par cette raison et par d'autres encore, je ne crois pas qu'on doive donner aux particules chinoises le nom d'affixes, quoique j'énonce avec une grande hésitation, une opinion qui est contraire à celle que vous avez émise à ce sujet, Monsieur, dans votre dissertation latine.

« Il y a, à la vérité, encore une réflexion à faire sur la comparaison du chinois avec les langues américaines en particulier. Bien des raisons portent à croire que les nations sauvages des deux Amériques ne sont que des races dégradées, ou d'après une expression heureuse de mon frère, des débris échappés à un naufrage commun. La *Relation historique* du voyage de mon frère, si riche en notices sur les langues américaines et en idées profondes sur les langues en général, renferme une foule d'indices qui conduisent tous à cette supposition. Si donc ces langues se sont éloignées par un grand nombre de changements de leur premier état, s'il faut les regarder comme des idiomes corrompus, estropiés, mélangés et altérés de toutes les manières, la différence qui les sépare des Chinois ne prouverait rien contre l'opinion qui ferait de la grammaire chinoise, pour ainsi dire, la grammaire primitive du genre humain. J'avoue, néanmoins, que ce raisonnement même ne me semble guère concluant. Celles des langues américaines que nous connaissons le plus parfaitement, possèdent une grande régularité et bien peu d'anomalies dans leur structure ; leur grammaire, au moins, n'offre pas de traces visibles de mélange, ce qui peut très-bien s'expliquer, malgré les vicissitudes auxquelles les peuplades paraissent avoir été exposées. Le chinois diffère tout autant des autres langues peu cultivées, que de celles de la mer du Sud et de tout l'hémisphère occidental. Or, les nations qui parlent ces langues auraient-elles toutes été sous l'empire des mêmes circonstances que les Américains ? et par quel accident bizarre la nation chinoise aurait-elle conservé à elle seule une prétendue pureté primitive ? J'avoue que, bien loin de croire que la grammaire chinoise forme, pour ainsi dire, le type du langage humain, développé dans le sein d'une nation abandonnée à elle-même, je la range au contraire parmi les exceptions. Je suis, néanmoins, bien loin de nier que la circonstance qui fait que les Chinois, depuis que nous les connaissons, n'ont pas subi des grandes révolutions par des migrations de peuples avec lesquels ils auraient été forcés de s'amalgamer, puisse et doive avoir influé sur la structure de leur langage.

« La langue chinoise manquant de flexions, doit avoir commencé comme toutes les autres langues qui se trouvent dans le même cas, et dans lesquelles des mots, exprimant originairement des idées accessoires, sont devenus les exposants de formes grammaticales. Cela est même prouvé, en quelque sorte, par les analogies qui se trouvent entre elles et les langues qu'on nomme barbares ; mais pour quoi, en ayant les moyens, comme les autres,

n'a-t-elle pas poursuivi de même? Pourquoi n'a-t-elle pas changé insensiblement ses mots grammaticaux en affixes, pour faire enfin de ces affixes des flexions? Si l'on considère d'un côté l'analogie du chinois avec des langues grossières, de l'autre sa nature entièrement différente et à plusieurs égards égale à celle des langues les plus parfaites, on croit voir qu'il y a eu une cause quelconque qui l'a détourné de la marche routinière des langues, pour s'en former une nouvelle. Quelle a été cette cause? comment un pareil changement a-t-il pu avoir lieu? Voilà ce qui est difficile, sinon impossible, à expliquer.

« L'écriture chinoise exprime, par un seul signe, chaque mot simple et chaque partie intégrante des mots composés; elle convient parfaitement, par là même, au système grammatical de la langue. Cette dernière présente, en conséquence avec son principe, un triple isolement, celui des idées, des mots et des caractères. Je suis entièrement de votre opinion, Monsieur, et je pense que les savants qui se sont presque laissé entraîner à oublier que le chinois est une langue parlée, ont tellement exagéré l'influence de l'écriture chinoise, qu'ils ont, pour ainsi dire, mis l'écriture à la place de la langue. Le Chinois a certainement existé avant qu'on ne l'ait écrit, et on n'a écrit que comme on a parlé. L'écriture chinoise n'aurait d'ailleurs présenté aucune difficulté à l'emploi de préfixes et de suffixes, elle serait devenue, par cet emploi, syllabique, dans un plus grand nombre de cas qu'elle ne l'est à présent. Des changements, même dans l'intérieur d'une syllabe, auraient pu s'indiquer par le moyen de signes analogues à ceux qu'on emploie pour marquer les changements de tons.

« Mais il n'en est pas moins vrai, pourtant, que cette écriture a dû influer considérablement, et doit influer encore sur l'esprit, et par là également sur la langue des Chinois. L'imagination jouant un si grand rôle dans tout ce qui tient au langage, le genre d'écriture qu'adopte une nation, n'est jamais indifférent. Les caractères forment une image de plus, de laquelle se revêtent les idées, et cette image s'amalgame avec l'idée même, chez ceux qui font un usage fréquent de ces caractères. Dans l'écriture alphabétique, cette influence est plutôt négative. L'image de signes qui ne disent rien par eux-mêmes, ou ne se présente guère, ou ramène au son, qui est la véritable langue. Mais les caractères chinois doivent souvent et puissamment contribuer à faire sentir les rapports des idées et à affaiblir l'impression des sons. La multiplicité des sons homophones invite nécessairement les personnes lettrées à se représenter toujours en même temps la langue écrite, libre des embarras qu'ils doivent causer. L'étymologie qui fait découvrir l'affinité des idées dans les langues, est naturellement double en chinois, et repose en même temps sur les caractères et sur les mots; mais elle n'est bien évidente et manifeste que dans les premiers. Il me semble qu'on s'est encore bien peu occupé de celle des mots; mais je conçois que les recherches à faire dans ce but, doivent être infiniment difficiles, à cause de la simplicité des mots qui se refusent à l'analyse. Les caractères, au contraire, sont presque tous composés; les parties qui les constituent sautent aux yeux, et leur composition a été faite suivant les idées de leurs inventeurs, idées dont on a eu soin, dans un grand nombre de cas, de conserver la mémoire. Cette composition des caractères entre même dans les beautés du style, ainsi que vous l'observez, Monsieur, dans vos *Eléments* (p. 81). Je crois pouvoir supposer, d'après ces données, qu'en parlant et même en pensant, les caractères de l'écriture sont très-souvent présents à ceux qui, parmi les Chinois, savent lire et écrire; et s'il en est ainsi, on refuserait en vain à l'écriture chinoise une très-grande influence, même sur la langue parlée. Cette influence doit consister, en général, à détourner l'attention des sons et des rapports qui existent entre eux et les idées; et comme l'on ne met point à la place du son l'image d'un objet réel (comme dans les hiéroglyphes), mais un signe conventionnel, choisi à cause de sa relation avec l'idée, l'esprit doit se tourner entièrement vers l'idée. Or, c'est là précisément ce que fait la grammaire chinoise en diminuant, par l'absence des affixes et des flexions, le nombre des sons dans le discours, et en faisant trouver à l'esprit, presque dans chaque mot, une idée capable de l'occuper à elle seule. Ceux qui s'étonnent que les Chinois n'adoptent point l'écriture alphabétique, ne font attention qu'aux inconvénients et aux embarras auxquels l'écriture chinoise expose; mais ils semblent ignorer que l'écriture en Chine est réellement une partie de la langue, et qu'elle est intimement liée à la manière dont les Chinois, en partant de leur point de vue, doivent regarder le langage en général. Il est, selon l'idée que je m'en forme, à peu près impossible que cette révolution s'opère jamais.

« Si la littérature d'une nation ne devance pas l'adoption de l'écriture, elle l'accompagne d'ordinaire immédiatement, et il est plus probable encore que tel a été le cas en Chine, puisque le genre d'écriture qu'on y a adopté, prouve par lui-même un travail qu'on peut nommer, en quelque façon, philosophique. Cette circonstance, jointe aux rapports que les caractères chinois invitent à chercher entre leur composition et les idées qu'ils expriment, et à la conformité de cette écriture avec le système grammatical de la langue, semblerait expliquer comment la langue chinoise aurait pu, sans qu'on y trouve des traces d'un état intermédiaire, passer du point où elle a dû contracter les analogies qu'elle offre avec des langues très-imparfaites, à une forme qui se prête au plus haut développement des facultés intellectuelles. Car le phénomène qu'elle présente consiste, en effet, à avoir changé une imperfection en vertu.

« Mais je douterais néanmoins qu'on pût trouver la cause du système particulier de la langue chinoise dans cette influence de son

écriture sur la langue. Quoique l'art d'écrire remonte en Chine, ainsi que vous le dites, Monsieur, dans votre analyse de l'ouvrage de M. Klaproth sur l'inscription de Yu, à plus de quarante siècles, il doit cependant nécessairement s'être écoulé un certain espace de temps où le chinois était parlé sans être écrit. Même lorsqu'il le fut, la première écriture paraît avoir été hiéroglyphique, et en conséquence d'une nature différente de celle d'aujourd'hui. Il faut donc nécessairement que dès lors le caractère de la langue ait pris uue certaine forme. Si cette forme était analogue à celle de la plupart des langues, si les Chinois étaient portés à entremêler leurs phrases de signes uniquement destinés à marquer les rapports des idées, si, sans leur écriture, leur langue avait dû se développer à l'instar des autres langues, je ne crois pas que ses caractères formant des groupes d'idées, l'eussent arrêtée dans cette marche. C'est au contraire l'écriture qui aurait été adaptée à cette direction de l'esprit national, et nous avons vu qu'elle en possède les moyens. Mais si, comme je le crois très-positivement, la langue avait déjà cette forme avant l'écriture; et si la nation, dès lors avare de sons, en faisait le plus sobre usage possible, en plaçant les mots, signes des idées, sans liaison, l'un à côté de l'autre, le phénomène qui nous occupe existait déjà avant l'écriture, et demande une autre explication. Tout ce que l'écriture a pu faire est, à mon avis, de confirmer l'esprit national dans la penta vers ce genre d'expression des idées, et voilà ce qu'elle me paraît avoir fait, et faire encore à un très-haut degré.

« Je serais plutôt porté à chercher une des causes principales de la structure particulière de la langue chinoise dans sa partie phonétique. Vous avez, on ne peut pas mieux, prouvé, Monsieur, que c'est entièrement à tort qu'on nomme cette langue monosyllabique. J'avoue que cette division des langues d'après le nombre des syllabes de leurs mots, ne m'a jamais paru ni juste, ni conforme à une saine philosophie. Toutes les langues ont probablement été monosyllabiques dans leur principe, puisqu'il n'y a guère de motif pour désigner, tant que les mots simples suffisent au besoin, un seul objet par plus d'une syllabe; mais il paraît plus certain encore qu'aucune langue ne se trouve plus à présent dans ce cas, et s'il y en avait une réellement, cela ne serait qu'accidentel, et ne prouverait rien pour sa nature particulière. Il est néanmoins de fait que la qualité monosyllabique des mots forme la règle dans la langue chinoise, et je ne me souviens pas d'avoir trouvé nulle part, si les Chinois en prononçant un mot polysyllabique comprennent ses différentes syllabes sous un même accent ou non; car l'unité du mot est constituée par l'accent. Sans cette règle constante, la répartition de plusieurs syllabes dans un même ou dans différents mots serait arbitraire; ce ne serait plus qu'une affaire d'orthographe que de compter un substantif et son affixe pour deux mots, ou de le comprendre sous un seul. Mais quoique l'accent réunisse indubitablement les syllabes pour en former le mot, l'utilité de cette règle devient à peu près nulle dans les langues dont l'accentuation est entièrement ignorée comme celle du sanskrit, ou du moins imparfaitement connue. Il est quelquefois difficile aussi de juger de l'accent, puisque le même mot peut avoir un accent secondaire à côté de l'accent principal, et qu'il faut distinguer exactement ces différents accents. Il n'en est cependant pas moins indispensable de tâcher de fixer ce qui, dans une langue, est compris dans un même mot, ou séparé en plusieurs, et souvent cette recherche est au moins facilitée par d'autres circonstances qu'il serait trop long d'énumérer ici. Mais ce qui, dans le système phonétique chinois, me paraît plus remarquable que l'abondance des monosyllabes, c'est le nombre restreint des mots en général. Ce n'est pas que les autres langues eussent peut-être un plus grand nombre de syllabes vraiment primitives, mais c'est que les Chinois n'ont pas diversifié, mêlé et composé ces syllabes suffisamment pour se mettre par là en possession d'une grande richesse ou variété de sons (237).

« C'est en quoi les nations me semblent

(237) « L'auteur touche ici à l'un des effets les plus curieux de l'influence que la nature particulière des caractères chinois a exercée sur la constitution de la langue. Il n'y a presque pas lieu de douter que, si les efforts des écrivains de la Chine pour enrichir et perfectionner leur idiome eussent été secondés par l'emploi d'une écriture alphabétique, le nombre des mots ne se fût accru dans la même proportion que les signes écrits. Mais l'impossibilité d'exprimer de nouvelles combinaisons, et la nécessité de chercher toujours dans le même cercle de syllabes déjà usitées, les noms qu'on voulait donner à des objets nouveaux, ont à jamais fixé le langage dans l'état où il était parvenu lors de l'invention des caractères. Il est probable même qu'au lieu d'acquérir des sons, la langue parlée en a plutôt perdu; car beaucoup de nuances délicates ont dû s'effacer, une fois qu'elles ont été réduites, dans la langue écrite, à une expression commune approximative. On pourrait penser que les mots *toile*, *cent*, *prince* et *cyprès*, offraient primitivement quelque différence propre à les faire discerner dans la prononciation; mais une fois que ces mots ont été écrits avec un même signe de son (*pe*), associé à des images variées, le souvenir de ces différences a dû s'altérer et finir par se perdre. Je regarde l'invention des caractères *hin-ching* (figuratifs de son) comme une des causes qui ont maintenu le langage dans un état de véritable pauvreté, en même temps qu'elle a enrichi l'écriture de tant de signes remarquables par leur construction régulière et méthodique. Le chinois a acquis par là, au prix de l'harmonie et de la variété des sons, l'avantage d'une écriture admirablement appropriée à l'expression des idées et à la classification des êtres naturels.

« Au reste, les vues proposées par M. G. de Humboldt au sujet de l'influence de l'écriture chinoise sur le système grammatical, montrent assez quelles lumières il aurait infailliblement jetées sur une question importante, proposée au concours pour le prix fondé par M. de Volney, s'il lui eût été possi-

différer essentiellement, et cette disposition naturelle à des sons monotones ou variés, pauvres ou riches, plus ou moins harmonieux, est de la plus grande influence sur la nature des langues. Elle tient à l'organisation physique et aux facultés sensitives ; elle décide des propriétés des langues, conjointement avec ce qui, dans les facultés supérieures de l'âme, répond à la partie du langage liée aux idées. La pauvreté des Chinois, en fait de sons, jointe à l'aridité et à la sécheresse qu'on leur reproche, peuvent avoir produit dans leur langue, comme imperfection, ce qu'un talent heureux de manier méthodiquement les idées, peut avoir changé après en avantage. Mais une telle pauvreté de sons une fois supposée, le système presque monosyllabique une fois arrêté, l'esprit chinois a dû être affermi dans l'une et dans l'autre par la nature particulière de l'écriture, qui, à ce que je crois avoir prouvé, est devenue inhérente à la langue même. Comme elle offre un moyen d'en multiplier les signes sans multiplier les sons, elle doit, dans l'état actuel de la civilisation chinoise, et depuis le temps où elle est devenue très-généralement répandue, entrer pour beaucoup dans l'expression des idées.

« La richesse et la variété des sons dans les langues tient très-certainement à l'organisation physique et aux dispositions intellectuelles des nations ; mais elle résulte peut-être encore davantage du contact et de l'amalgame de diverses peuplades entre elles. L'affluence de cette matière première des langues s'explique beaucoup plus naturellement par un concours de causes accidentelles, parmi lesquelles les migrations et les réunions de différentes peuplades sont les plus efficaces, que par le progrès de l'esprit inventeur des nations. L'exemple des Chinois eux-mêmes prouve qu'un peuple accommode plutôt, par toute sorte d'artifices ingénieux, un petit nombre de mots à ses besoins, qu'il ne pense à l'augmenter et à l'étendre. L'isolement des nations n'est donc jamais salutaire aux langues. Il empêche évidemment la réunion d'une grande masse de mots, de locutions et de formes, qui est absolument nécessaire pour que l'heureuse disposition d'une des peuplades qui la possèdent puisse insensiblement en former une langue vaste, riche et variée. L'ordre systématique, l'expression significative et heureuse des idées, la convenance de formes grammaticales avec le besoin du discours, et tout ce qui est organisation et structure, vient sans doute des dispositions intellectuelles des nations ; mais la matière, la masse des sons et des mots, soumise à leur travail, est due au concours de ces causes, qui unissent et séparent, mêlent et isolent les nations, causes qui certainement sont dirigées par des lois générales, mais que nous nommons fortuites, parce que nous en ignorons l'ordre et l'enchaînement. Comme aussi l'état de nos connaissances ne nous permet jamais de remonter à l'origine première des langues, nous ne parvenons tout au plus qu'à l'époque où les langues se transforment, et se recomposent d'idiomes et de dialectes qui ont existé longtemps avant elles.

« La langue chinoise n'est pas exempte de mots étrangers, elle en renferme même, d'après vos recherches, Monsieur, un nombre assez considérable. (*Fundgruben des Orients*, th. 3, s. 285, n° 6.) Mais l'histoire de la Chine prouve que le développement social de la nation, depuis que nous la connaissons, n'a guère été altéré par de grandes révolutions extérieures, par des incursions d'autres nations, venues pour s'établir dans son sein, ou par un mélange quelconque, qui eût pu avoir une influence marquée sur sa langue. Il n'est guère probable non plus qu'une pareille influence ait pu venir des nations barbares qui habitaient le pays du temps de l'arrivée des premières colonies chinoises. Si ces colonies, ainsi qu'on l'avance, ne se composaient guère que d'environ cent familles (*Tableau hist. de l'Asie*, par M. Klaproth, p. 30), si elles se sont conservées pendant une longue suite de siècles sans altération notable de leurs mœurs, de leurs usages et de leur idiome, si enfin l'écriture date de l'origine même de la monarchie, dont ces colons furent les fondateurs, ces faits historiques réunis serviraient sans doute à expliquer le nombre limité de signes de la langue parlée de la Chine, et même l'absence de ces sons accessoires, qui forment les affixes et les flexions des autres langues.

« Mais si l'on parvient ainsi à jeter quelque jour sur l'origine de ce qu'on peut nommer les imperfections de la langue chinoise, on n'en reste pas moins embarrassé de rendre compte de l'empreinte philosophique, de l'esprit méditatif, qui se manifeste évidemment dans la structure entière de cette langue extraordinaire. On comprend en quelque façon par quelles raisons elle n'a pas atteint les avantages que nous rencontrons, plus ou moins, dans presque toutes les autres langues ; mais on conçoit beaucoup moins comment elle a réussi à gagner des perfections qui n'appartiennent qu'à elle seule. Il est vrai, cependant, que l'antiquité de l'écriture, et même de la littérature, en Chine, éclaircit en quelque façon cette question. Car quoique la structure grammaticale de la langue ait très-certainement devancé de beaucoup et la littérature et l'écriture, ce qui forme le fond essentiel de cette structure aurait pu appartenir à une nation grossière et peu civilisée, et la teinte philosophique que nous y voyons maintenant a pu y être ajoutée par des hom-

ble de s'en occuper. Les effets de l'écriture alphabétique peuvent être étudiés dans un grand nombre d'idiomes ; mais peu de personnes possèdent des matériaux assez nombreux pour la recherche de ceux qui s'observent dans les langues sans écriture, et quant aux modifications produites par l'usage des caractères représentatifs, l'importance en sera surtout appréciée par les personnes qui apporteront à l'étude du chinois et du japonais la sagacité persévérante et la judicieuse subtilité qui distinguent la lettre qu'on vient de lire. » (A. Rémusat.)

mes supérieurs. Cet avantage ne repose pas sur de nouvelles formes d'expression, dont on eût enrichi la langue (ce qui aurait exigé le concours de la nation entière), mais consiste beaucoup plus dans un usage à la fois judicieux et hardi des moyens qu'elle possédait déjà, ce qui s'explique facilement, si l'on se rappelle que la plus grande partie de la grammaire chinoise est sous-entendue.

« Vous vous serez aperçu, Monsieur, que j'ai fondé tout ce que j'ai osé avancer sur la langue chinoise, uniquement sur le style antique, sans faire une mention particulière du style moderne. Il ne me paraît pas non plus que ce dernier diffère du premier de manière à pouvoir altérer un raisonnement fondé sur l'analyse du langage et de la littérature vraiment classique de la Chine. »

§ XXII. — *Examen critique des théories sur l'origine du langage.*

Ce qui constitue la prééminence de l'homme sur la terre, ce qui l'élève au-dessus de toutes les créatures qui l'environnent, et lui fait comme une couronne d'honneur et de gloire, c'est la *pensée*, c'est la *raison*, c'est la *parole*, condition de sa *pensée*, et son *expression*. C'est par là que l'homme se montre véritablement fait à l'image de Dieu, et qu'il réfléchit, dans le radieux miroir de son intelligence, les splendeurs de la parole incréée, du Verbe éternel (238).

Le langage, expression de l'âme humaine et condition de son évolution rationnelle, est donc, et au point de vue de son rôle dans le développement de notre intelligence, et au point de vue de son origine, une question d'une importance capitale. Dans l'ordre moral, tout s'y rattache ; c'est le point de départ, c'est la pierre angulaire de tous les systèmes, de toutes les vérités ou de toutes les erreurs. Selon l'origine que l'on assigne au langage, tout change, tout prend un aspect, un ordre différent : dans l'un des cas, c'est une cause unique, logique, permanente, infinie, qui produit et gouverne tout ; dans l'autre, rien ne domine, rien ne dépend, rien n'obéit, tout flotte au hasard ; nulle cause, nulle harmonie ne préside à rien : c'est partout l'anarchie du désordre, et la nature est renversée.

En effet, si l'homme est parti de la nuit, s'il s'est fait à lui-même son langage, son intelligence, sa raison, l'homme a donc tout créé, tout inventé : les sciences, les arts, la société, la religion, Dieu lui-même, qui n'est plus qu'une *hypothèse*, comme disait le géomètre Laplace. Tout donc s'en va se perdre, s'abîmer dans l'inanité des conceptions humaines, et l'homme, qui ne sait ni d'où il vient, ni où il va, n'est qu'une ombre entre deux inconnues.

On voit que le problème de l'origine de nos connaissances est inséparable de celui de l'origine du langage. Où en est donc aujourd'hui cette dernière question ? Elle a passé par trois phases que nous allons successivement examiner.

D'abord on a considéré la question de l'origine du langage comme celle d'une invention ordinaire, comme celle de la peinture, par exemple, ou de l'imprimerie, etc. Faisant abstraction du lien naturel qui unit la parole à la pensée on supposait les inventeurs du langage en pleine possession de toutes leurs facultés intellectuelles, vivant au milieu de leurs semblables, et jouissant de tous les avantages qui résultent du commerce social. On se demandait donc si l'homme, en le supposant ainsi dans le plein usage de la raison et de la pensée, serait capable d'inventer le langage. Pour résoudre la question, on prenait, comme on voit, un point de départ radicalement faux, ainsi que l'expérience et l'observation l'ont démontré depuis.

Cependant, et bien qu'il ne s'agît que de vaincre les difficultés matérielles de l'institution de la parole, les philosophes les plus sensés, les hommes les plus réfléchis, depuis Lessius jusqu'à de Feller (239), virent la solution du problème hérissée de tant de difficultés, qu'ils regardèrent l'institution du langage par l'homme comme dépassant ses forces naturelles, et qu'ils crurent devoir recourir, pour l'expliquer, à une intervention divine. Il y a plus de deux siècles que le savant Lessius résumait ces difficultés avec autant de clarté que de précision (240).

Toutefois ces obstacles et ces difficultés n'ont point arrêté le P. Chastel. Il a soutenu que, supposé une *société sans tradition*, les hommes qui la composent parviendront à

(238) Voyez les belles considérations de Mgr Dupanloup sur cette question : « Pourquoi a-t-on fait des langues et des littératures l'objet essentiel et principal de l'enseignement dans la haute éducation intellectuelle ? » (*De la haute éducation intellectuelle*. t. I, l. 1, c. 7.)

(239) Dire que les hommes se sont fait un langage, c'est dire qu'ils se sont parlé avant d'avoir un langage ; car il a fallu parler pour convenir que tel mot signifierait telle chose. Jamais des gesticulations mimiques n'eussent pu rassembler, moins encore faire un corps de grammaire. « *Penser et parler*, » dit un homme qui a porté au plus haut point l'art d'analyser les langues, « sont liés inséparablement. *Parler*, c'est parler intérieurement. Le Créateur, en formant les hommes raisonnables, leur donna ensemble les deux instruments de la raison, penser et parler ; et si, ajoute-t-il, l'on sépare ce que le Créateur a uni si étroitement, on risque de tomber dans des erreurs. » (BAUZÉE. *Gramm. génér.*, t. 1, p. 253. *Voy.* DE FELLER, *Catéchisme philos.*, t. I, n. 152.)

(240) « Pone mille viros expertes omnis idiomatis in insula remota ab omni commercio aliorum. Quomodo hi convenient ut de singulis nominibus statuant ? Quomodo hoc consilium communicabunt sociis ? Quomodo res singulas in deliberationem inducent ? Quomodo res spirituales, ut functiones potentiarum animæ ? Quomodo distinctiones temporum, præsentis, præteriti, futuri, modos imperandi, optandi, et alia innumera ? Qua vocis inflexione hæc singula sint significanda ? Hinc manifestum est linguas esse beneficium divinum, non inventum humanum. Postquam tamen jam semel constitutæ sunt, possunt vario modo misceri, novari, formari. » (*De perfect. divinis*, lib. VI, c. 4, n. 31.)

se faire une *langue parlée*. Voici comment il imagine que cela se passerait.

« Dans cet état de société (de société sans tradition), les hommes auraient au moins des signes naturels de leurs sentiments intérieurs, et des signes imitatifs pour rappeler les objets et les personnes absentes, leurs qualités et leurs actions, etc... Ce langage de signes ne consisterait pas seulement dans le jeu de la physionomie, dans le regard, les gestes, les attitudes du corps, mais encore dans les divers sons de la voix, les cris, etc. Or dans ces signes naturels de la voix se trouve déjà la parole, se trouvent déjà des mots. Car dans les sons spontanés que la nature fournit pour imiter et pour rappeler le mouvement ou l'action d'un corps ou d'un animal, du tonnerre, d'un ruisseau ; pour rappeler et pour imiter un chant ou un cri, il y a de vraies articulations et des mots véritables. » (*De la valeur de la raison*, p. 283 et suiv.)

Dans cet état de société.... Une société dont les membres n'ont jamais parlé ! C'est la société d'un troupeau de bœufs ou de moutons moins l'instinct. On doit nier d'abord la possibilité d'une pareille réunion d'hommes. D'où viendraient ces hommes qui n'auraient eu jusque-là aucune communication avec leurs semblables ? Qu'on les suppose enfants, qu'on les réunisse adultes, l'hypothèse n'en est pas moins inadmissible. Des enfants, des adultes, qui ont vécu isolés, ne s'associeront jamais ; ils se fuiront ou se feront la guerre, car ils se nuisent et se disputent la proie (241).

Les hommes auraient au moins des signes naturels de leurs sentiments intérieurs... L'auteur a oublié de nous faire l'histoire des *sentiments intérieurs* de ces hommes venus on ne sait d'où, qui ont vécu jusque-là on ne sait comment. Leurs sentiments intérieurs seront sans doute fort analogues à ceux du carnassier ou de l'herbivore, car on ne voit pas à quoi ils ont passé le temps, sinon à poursuivre une proie ou à chercher un fruit sauvage, et autres exercices semblables relatifs aux besoins du corps les plus grossiers, ce qui n'a pas dû développer beaucoup la moralité de leurs sentiments intérieurs. Quant aux *signes naturels* qui expriment ces sentiments, ils sont vraisemblablement de cette espèce qu'employait Mlle Leblanc, au rapport de L. Racine, c'est-à-dire des *cris effrayants* (242) qui rappelaient les cris des bêtes féroces.

...Et des signes imitatifs pour rappeler les objets et les personnes absentes, leurs qualités et leurs actions (comme plus haut). On reste stupéfait quand on voit à quel point l'auteur paraît méconnaître la nature des êtres qu'il rassemble, et qu'il met en présence les uns des autres, muets et *sans tradition*. Quoi ! ces hommes, ou plutôt ces brutes à figure humaine, qui n'ont jamais eu aucun commerce avec un être de leur espèce, vont s'enquérir des moyens de *rappeler les objets et les personnes absentes*, et même *leurs qualités et leurs actions ?* Et dans quel but, je vous le demande ? Quoi ! ils vont renoncer aux longues habitudes d'une vie d'isolement et d'absolue indépendance pour former une société, eux qui n'ont aucune notion de moralité, qui ne savent ce que c'est que le bien et le mal ? Ces hommes, qui ont été jusque-là absorbés dans la recherche de ce qui peut satisfaire leurs besoins matériels, vont tout à coup se mettre à *jouer de la physionomie, du regard, à gesticuler*, etc., chose dont ils n'ont eu nulle idée, nul usage jusqu'à ce moment ? Quelle sympathie peut-il y avoir entre des êtres qui ont toujours vécu isolés, qui ne se sont jamais vus et qui ne connaissent d'autres mœurs que celles des animaux sauvages ? Leur premier mouvement ne doit-il pas être de s'effrayer en se rencontrant, de se fuir et de se repousser ?

Toutefois rapprochons-les contre toute vraisemblance, et, contre toute vraisemblance aussi, supposons qu'il vienne à l'esprit de quelqu'un d'entre eux de communiquer à ses compagnons ce qui se passe en lui. Voilà donc cet homme qui se met à remuer les bras, à faire quelques grimaces, à émettre quelques sons baroques, à *glousser*, à *balbu-*

(241) Ce qui est extraordinaire et hors de toute nature, c'est... la société entre des êtres sans parole, sans pensée, sans lien par conséquent, et qui, sans s'entendre, conviennent de se réunir, et, sans parler, conviennent d'un langage commun. » (De Bonald, *Rech. phil.*, etc., ch. 2.

(242) Des cris inarticulés ne sont pas vraiment un langage ; il n'y a langage proprement dit que là où il y a intention d'exprimer une idée par un signe quelconque. Or, premièrement, les cris inarticulés ne sont pas signes d'idées, mais de sentiments. En second lieu, il n'y a et il ne peut y avoir, de la part de ceux qui les profèrent, comme de ceux qui les entendent, intention de leur faire signifier quelque chose, par la raison que ce sont des émissions de voix purement instinctives et poussées sans réflexion. Celui qui les produit ne peut songer à les employer comme langage, puisqu'il est tout entier au sentiment profond sous l'influence duquel il se trouve, et dont ses cris ne sont que la manifestation involontaire ; et celui de qui ils sont entendus ne peut non plus songer à les considérer comme signes d'idées, puisqu'un cri d'effroi, par exemple, ne fait naître que l'effroi dans celui qui l'entend, et que si le cri est reproduit, ce ne peut être également que par instinct et sous l'influence de l'émotion qui s'est propagée de l'âme du premier dans celle du second. Ainsi, le cri de douleur jeté par un enfant sera bien pour sa mère un avertissement pour voler à son secours. Mais, nous le demandons, à quoi pense une mère dans un pareil moment ? qu'est-ce qui la préoccupe ? Est-ce le signe qui lui annonce que son fils est souffrant, qu'il est en danger, ou bien le danger lui-même ? Si toute sa pensée se reporte sur son fils, si elle ne voit que lui, si elle est tout entière à sa tendresse et à sa sollicitude maternelle, qu'on nous dise quel usage ont pu faire les premiers hommes des sons inarticulés pour l'invention du langage, et s'il y a la moindre apparence qu'ils aient fourni les premiers éléments de la parole. « Le cri primitif de l'enfant qui souffre, dit M. Charma, n'a pas plus de sens, il ne constitue pas plus un langage, que le cri de l'arbre qui éclate, de l'essieu qui se rompt. » (*Essai sur le langage*, p. 135.)

tier (243). Où cela peut-il aboutir? Croit-on que, dans la condition où l'on prend ces hommes, ils attacheront le moindre intérêt, la moindre signification à ces mouvements désordonnés, à ces émissions de voix extravagantes? D'ailleurs un cri, un son vocal isolé, machinal, imitatif d'un cri d'animal, d'un bruit de la nature, n'est pas une parole, un mot. Il n'y a de mot que celui qui fait partie d'une langue connue et qui entre dans une proposition (243*). Imiter le chant ou le cri d'un animal, le bruit du tonnerre, d'un torrent, d'un ruisseau, ce n'est pas parler, c'est *bruire*. En quoi cela peut-il intéresser des hommes aussi profondément dénués que ceux que vous supposez? Et vous croyez qu'ils vont s'appliquer à retenir ce son imitatif, échappé de la bouche d'un de leurs compagnons, et dont celui-ci ne se souviendra plus sans doute lui-même quelques instants après? A quoi ces cris bizarres pourraient-ils leur servir? Ils s'en sont fort bien passés jusqu'ici, et s'ils savaient rire, ils n'auraient sans doute tiré d'autre parti de l'invention que de s'amuser aux dépens de celui qui l'aurait faite.

Ces hommes n'ont jamais parlé, c'est l'hypothèse; pensez-vous que l'organe vocal de ces adultes va se plier à la prononciation de mots qu'ils entendent pour la première fois? Les expériences les plus décisives ne permettent pas de le supposer (244).

Vous tranchez ici un très-grand problème, celui de savoir si l'homme est par lui-même capable d'émettre un son articulé qu'il n'a pas entendu et appris. Aucun fait connu ne dépose pour l'affirmative, et ce n'est pas un petit préjugé contre votre hypothèse. Du reste, il est démontré qu'il n'existe aucune espèce de rapport entre les cris, expressions instinctives des sensations, et les sons articulés qui rendent et expriment nos idées : donc l'homme n'a pu inventer ceux-ci au moyen de ceux-là (245).

Cependant vous avancez que *ce langage purement imitatif peut signifier non-seulement des choses et des actions sensibles, mais à leur occasion et par leur moyen, les idées les plus insensibles...*

Que d'abîmes franchis d'un trait de plume!

(243) Un lord d'Ecosse, Burnet, dans un *Essai sur l'origine du langage*, prétend que toutes les nations ont été d'abord *gloussantes*, ensuite *balbutiantes*. C'est ainsi sans doute qu'a dû commencer la *société sans tradition* à laquelle le R. P. Chastel veut faire inventer le langage. La théorie du P. Chastel est renouvelée de Vitruve :

« Homines veteri more, ut feræ, in sylvis et speluncis et nemoribus nascebantur, ciboque agresti vescendo vitam exigebant. Interea quodam in loco ob tempus latebris et ventis densæ crebritatibus arbores agitatæ, et inter se terentes ramos, ignem excitaverunt, et flamma vehementi perterriti, qui circa eum locum fuerunt, sunt fugati; postea re quieta, propius accedentes, quum animadvertissent commoditatem esse magnam corporibus ad ignis teporem, ligna adjicientes et eum conservantes, alios adducebant, et *nutu* monstrantes ostendebant quas haberent ex eo utilitates. In eo hominum congressu, *quum profundebantur aliter e spiritu voces*, quotidiana consuetudine *vocabula*, ut obtigerant, *constituerunt*; donec *significando res sæpius in usu, ex eventu fari fortuito cœperunt*, et ita *sermones inter se procrearunt...* » (VITRUV. *Architectura*, lib. II, c. 1.)

N'est-ce pas le cas de s'écrier avec Lactance : « O ingenia hominibus indigna, quæ has ineptias protulerunt!... Nulla igitur in principio facta est ejusmodi congregatio, nec unquam fuisse homines in terra qui propter infantiam non loquerentur, intelliget cui ratio non deest. » (*Instit. divin.* lib. VI, c. 10.)

(243*) Une langue dont toutes les parties essentielles n'existent pas simultanément ne peut être parlée, ni par conséquent perfectionnée.

(244) Suivant G. de Humboldt, il existe un rapport si intime de la race avec la langue, que les générations ne s'accoutument pas à bien prononcer les mots que ne savaient pas leurs ancêtres. C'est aussi le sentiment de M. W. Edwards. (*Caractères physiques des races humaines*, p. 101 et *passim*.) Que serait-ce donc que les premiers mots dans la bouche de l'inventeur, et que seraient-ils aussi dans la bouche de ceux qui essayeraient de les répéter et qui n'auraient jamais articulé jusque-là?

Les muets du P. Chastel « ne sauraient chercher à inventer la parole, car ils n'en soupçonnent ni la possibilité, ni l'usage, ni l'utilité. Les cris qui sont le résultat de la conformation des organes, l'imitation des cris des animaux ou des bruits de la nature, les articulations que certains métaphysiciens regardent comme naturelles, telles que les labiales, ne peuvent passer pour éléments de la parole, surtout de la parole expression des idées. Ces cris, ou naturels, ou imités, rentrent dans le domaine du langage d'action; et entre le langage d'action et la parole articulée, considérée comme signe et expression de la pensée, il y a l'infini, parce qu'il y a différence de nature.

« On ne peut pas non plus attribuer à un heureux hasard l'invention du langage, et cela pour deux raisons : la première, parce que la circonstance à laquelle on l'attribue est impossible; la seconde, parce que, eût-elle lieu, elle ne produirait pas l'effet qu'on lui suppose. Et d'abord elle est impossible; car ce ne pourra être qu'une articulation prononcée par hasard et sans intention; or, l'expérience prouve qu'il faut un long travail pour donner à l'organe la flexibilité nécessaire à la plus simple articulation, qui est l'effet d'un effort dirigé avec intention.

« En second lieu, un mot prononcé par hasard ne pourrait devenir le germe d'une langue particulière; car il faudrait, pour cela, qu'au moment où il est entendu, il fût remarqué, discerné, saisi, retenu, répété, et par celui qui l'aurait émis le premier, et par ceux qui l'auraient entendu : or cela est impossible; rien n'est discerné, reconnu, répété et rappelé, ou susceptible de l'être, qu'autant que l'attention en aura fait son objet; mais l'articulation produite par hasard n'était pas l'objet de l'attention, elle a disparu sans laisser de traces qui puissent servir à la saisir et à la répéter.

« L'expérience prouve que nous discernons difficilement les articulations qui appartiennent à une langue qui n'est pas la nôtre; que nous ne les répétons qu'avec peine, et souvent fort imparfaitement, quoique dès longtemps l'habitude y ait disposé les organes : que peut-on attendre d'individus chez lesquels les organes de la parole et de l'ouïe n'ont reçu aucune éducation? » (CARDAILLAC, *Etudes élém. de philos.*)

(245) Tel est cependant le grand fondement de Condillac et de ses partisans. C'est à cette école que le P. Chastel nous ramène par antipathie pour les doctrines de l'auteur de la *Législation primitive*.

Où donc avez-vous vu que *dans un langage imitatif, chaque mot aura un rapport naturel et nécessaire avec l'objet sensible, puis par lui avec l'objet insensible* (p. 284)? Supposons qu'un de ces muets que vous rassemblez, s'avise de nommer l'âne *iô*, la grenouille *crour*, le chat *chaou*, le porc *rir*, le serpent *hof* (246), comment ces onomatopées, ces sons imitatifs le conduiront-ils à un objet insensible? Quel rapport peut-on saisir entre ces sons et l'idée d'un objet qui ne tombe pas sous les sens? Assurément aucun.

L'onomatopée appartenant au langage naturel, il s'ensuit qu'elle ne peut exprimer, pas plus que tout autre langage naturel, ni les idées abstraites et générales, ni les êtres immatériels, ni les mouvements de la pensée.

« Rien n'est plus facile que de le constater par les faits, et l'on peut aussi s'en rendre compte par le raisonnement. En effet, le langage naturel ne peut pas être analytique. Il exprime un être ou un sentiment tel qu'il est, il ne peut en exprimer séparément les diverses parties ou les divers caractères; et s'il les exprimait séparément, il ne pourrait ensuite exprimer l'unité de l'être qui est déterminé par de tels caractères, ni le rapport de ces caractères entre eux et avec l'être qu'ils déterminent. Ne pouvant exprimer les abstractions, comment pourrait-il exprimer les idées générales, ou le mouvement de la pensée, c'est-à-dire le rapport de la pensée avec une autre pensée, ou avec le sujet pensant et les différentes phases de la durée (247)? »

Vous voulez que l'homme ait cherché à imiter, par l'organe vocal, le bruit des vents, le murmure des flots, le roulement du tonnerre, les chants des oiseaux, les cris des animaux : cette supposition n'est rien moins que probable. En effet, ce qui devait préoccuper l'homme dans un temps où la civilisation ne lui fournissait pas les moyens de lutter contre les éléments et contre les animaux féroces, c'était le sentiment même que ces bruits divers faisaient naître en lui, c'était la conscience de sa faiblesse et de son isolement; or, quand l'âme est sous l'influence de la surprise, de l'appréhension et de la terreur, on cherche à fuir, à se soustraire au danger qui menace, et non pas à imiter ce qui effraye.

Mais en supposant même que l'instinct d'imitation l'eût porté à reproduire par les modifications de la voix les sons divers qui se font entendre dans la nature, le plus difficile pour lui était d'établir le rapport de ces sons avec les idées; ce rapport n'est point donné par la nature; il eût été obligé de l'imaginer, de l'inventer. Or, quelle œuvre de génie, de patience, de sagacité, que celle de concevoir le rapport de la pensée à certains sons articulés, et de ces sons articulés à certains objets; de concevoir ensuite la possibilité d'une communication intellectuelle, d'une manifestation d'idées d'un esprit à un autre, par le moyen de ces émissions de voix : de concevoir enfin un système de signes intermédiaires, non plus pour représenter les objets, mais pour lier les idées de ces objets les unes aux autres, pour les combiner entre elles, pour constituer enfin la proposition, la phrase grammaticale, telle qu'elle existe dans toutes les langues, avec tous les rapports métaphysiques, avec tous les éléments logiques qui la constituent! Car quand l'homme fût parvenu à réveiller dans l'esprit de ses semblables l'idée d'un animal, en reproduisant le cri qui le distingue, ou celui du tonnerre, en imitant ses roulements, il y a aussi loin de ces onomatopées naturelles à la parole, que des bêlements imitatifs d'un enfant abandonné au milieu d'un troupeau de moutons au langage des hommes civilisés. Ce qui constitue le langage, ce sont les rapports des mots. Or, ici il n'y a plus rien qui affecte les sens, rien qu'on puisse figurer aux yeux, rien que l'oreille puisse saisir et que la bouche puisse imiter. Où l'homme eût-il donc trouvé, je ne dis pas le modèle, mais même l'idée de ces rapports?

Enfin, tout langage suppose des conventions, puisqu'il suppose un système de signes auquel tout le monde attache les mêmes idées. Or, ces conventions sont-elles possibles sans communication verbale? Ce système de signes, il fallait le rendre intelligible. Or, comment le faire comprendre sans explication, et comment l'expliquer sans le secours de la parole? C'est ce qui a fait dire à J.-J. Rousseau que la parole a dû être fort nécessaire pour inventer la parole. Quiconque songe quelle profonde psychologie contient le langage même le moins parfait, en sera pleinement convaincu. Supposer que des hommes plongés dans la plus complète barbarie, et réduits par conséquent aux seuls besoins physiques, auraient pu sentir le besoin de la parole, dont ils n'avaient pas même l'idée, et deviner qu'avec un certain nombre de sons combinés selon certaines lois, ils pouvaient rendre les formes innombrables de la pensée, tous les accidents du monde physique, toutes les idées de la morale, tous les événements de la société, en un mot, tous les êtres et tous leurs rapports, c'est avancer une assertion qui est contredite par la nature elle-même (248).

(246) Tous ces mots appartiennent à l'ancienne langue égyptienne.

(247) *Manuel de philosophie*, par MM. Saisset, Jules Simon et Am. Jacques, p. 267. Ces philosophes ne peuvent être accusés par le P. Chastel d'être de connivence avec M. de Bonald contre ses théories.

(248) Loin qu'il soit possible aux hommes d'inventer une langue, chaque idiome existe dans une telle indépendance de la volonté de ceux qui le parlent, se noue si étroitement à leur état intellectuel, qu'il est tout à fait au-dessus de la puissance de leurs caprices, et qu'il n'est pas en leur pouvoir de l'altérer arbitrairement. Des essais dans ce genre en fournissent de curieux témoignages.

Les Boschimaus ont inventé un système d'altération de leur langage, dans le but de le rendre inintelligible à tous ceux qui ne sont pas initiés au procédé modificateur. On a trouvé la même pratique chez quelques peuplades du Caucase. Malgré tous les efforts, le résultat obtenu ne dépasse pas la simple adjonction ou intercalation d'une syllabe subsidiaire au commencement, au milieu ou

Les nations les plus sauvages, les plus étrangères à toute civilisation, les plus incapables par leur ignorance des combinaisons infinies que supposerait l'invention du langage, ont été trouvées douées de la parole, et leurs langues sont souvent d'une richesse et d'une abondance remarquables. Les modifications de la pensée les plus délicates, les plus métaphysiques, y ont leur expression; ce qui supposerait de la part des inventeurs une connaissance des lois de l'entendement, des formes de la raison, des principes et des règles de la grammaire infiniment au-dessus de l'intelligence des hordes sauvages qui les parlent, et ce qui prouve par conséquent qu'elles leur ont été transmises avec tout le système psychologique, avec tous les principes logiques qu'elles renferment. Nous devons ajouter qu'on trouve une foule de peuplades sans civilisation, sans gouvernement, sans lois, sans arts, sans littérature, sans écriture, mais qu'on n'en trouve aucune sans langage.

Comment expliquer cette différence? Comment le génie de ces populations se serait-il élevé jusqu'à l'invention de la parole, et n'aurait-il pu inventer un seul des arts les plus nécessaires à la vie? Serait-ce que l'art de parler serait plus facile que celui de forger le fer ou de labourer la terre? Ou bien serait-ce plutôt parce que les familles d'où elles tirent leur origine, jetées par un accident quelconque dans des contrées inconnues, et séparées ainsi du reste du genre humain, n'auraient su conserver de la civilisation au sein de laquelle elles étaient nées, que le langage, dernière sauvegarde de l'humanité, lorsque toutes les autres lui manquent, que le langage, sans lequel l'homme ne tarderait pas à se dégrader jusqu'à la brute, puisqu'il n'y aurait plus pour lui ni société, ni lien moral, ni croyances communes, ni développement intellectuel possible (249)?

La pensée, dans l'homme qui ne parle point, ne peut se produire que sous la forme synthétique. Point d'analyse possible sans langage. Nous n'analysons la pensée, nous n'en distinguons les éléments qu'avec des mots, et ces mots précèdent toute analyse grammaticale. Comment donc l'homme incapable d'analyser aurait-il pu inventer le langage, lorsque le langage suppose nécessairement une analyse profonde de la pensée humaine, lorsque tout langage n'est qu'une décompo-

à la fin des mots. A part cet élément parasite, la langue est demeurée la même, aussi peu altérée dans le fond que dans la forme.

M. Sylvestre de Sacy rapporte une tentative plus complète à propos de la langue balaïbalan. Ce bizarre idiome avait été composé par les Soufis, à l'usage de leurs livres mystiques, et comme moyen d'entourer de plus de mystère les rêveries de leurs théologiens. Ils avaient inventé au hasard les mots qui leur paraissaient résonner le plus étrangement à l'oreille. Cependant, si cette prétendue langue n'appartenait à aucune souche, si le sens attribué aux vocables était entièrement factice, la valeur eurythmique des sons, la grammaire, la syntaxe, tout ce qui donne le caractère typique fut invinciblement le calque exact de l'arabe et du persan. Les Soufis produisirent donc un jargon sémitique et arian tout à la fois, un chiffre, et rien de plus. Les dévots de Djelal-Eddin-Roumi n'avaient pas pu inventer une langue. Ce pouvoir évidemment n'a pas été donné à la créature.

« Notre temps, dit C. O'Muller, a appris, par l'étude des langues hindoues et plus encore par celles des langues germaniques, que les idiomes obéissent à des lois aussi nécessaires que le font les êtres organiques eux-mêmes. Il a appris qu'entre les différents dialectes, qui, une fois séparés, se développent indépendamment l'un de l'autre, des rapports mystérieux continuent à subsister, au moyen desquels les sons et la liaison des sons se déterminent réciproquement. Il sait de plus, désormais, que la littérature et la science, tout en modérant et en contenant, il est vrai, le bel et riche développement de cette croissance, ne peuvent lui imposer aucune règle supérieure à celle que le Créateur lui a imposée dès le principe... » (*Die Etrusker*, p. 65.)

(249) Ceux qui admettent la possibilité de l'invention humaine du langage prétendent qu'il s'est développé et perfectionné graduellement comme toutes les autres choses humaines. Ce développement graduel suppose qu'il fut un temps où notre espèce était au niveau de la brute : *Mutum et turpe pecus*. Ce système est aujourd'hui universellement repoussé par la science, par la physiologie, la psychologie, la linguistique, l'ethnologie ou histoire des races humaines et des peuples.

« Si l'on observe la marche de la science et de l'art en Europe, dit M. Keferstein, on n'aperçoit nulle part un développement graduel, mais bien une sorte de fluctuation, et la condition des choses s'élève ou s'abaisse comme les flots de la mer. Certaines circonstances amènent un progrès, d'autres une déchéance. Il est impossible de découvrir aucune trace du passage des peuples complétement sauvages à l'état de bergers et de chasseurs, puis d'habitants sédentaires, puis enfin d'agriculteurs et d'artisans. Si haut que nous remontions dans les temps primitifs, au delà des périodes héroïques, nous trouvons que les nations sédentaires et sociables ont été, de tout temps, pourvues de ce caractère. » (*Ansichten*, t. I, p. 451.)

« Les Aborigènes, dit Niebuhr, sont dépeints par Salluste et Virgile comme des sauvages qui vivaient par bandes, sans lois, sans agriculture, se nourrissant des produits de la chasse et de fruits sauvages. Cette façon de parler ne paraît être qu'une pure spéculation destinée à montrer le développement graduel de l'homme, depuis la rudesse bestiale jusqu'à un état de culture complète. C'est l'idée que dans le dernier demi-siècle on a ressassée jusqu'à donner le dégoût, sous le prétexte de faire de l'histoire philosophique. On n'a pas même oublié la prétendue misère idiomatique qui rabaisse les hommes au niveau de l'animal. Cette méthode a fait fortune, surtout à l'étranger (Niebuhr veut dire en France). Elle s'appuie de myriades de récits de voyageurs soigneusement recueillis par ces soi-disant philosophes. Mais ils n'ont pas pris garde qu'il n'existe pas un seul exemple d'un peuple véritablement sauvage qui soit passé librement à la civilisation, et que là où la culture sociale a été imposée du dehors, elle a eu pour résultat la disparition du groupe opprimé, comme on l'a vu récemment pour les Natticks, les Guaranis, les tribus de la Nouvelle-Californie et les Hottentots des Missions... La société existe avant l'homme isolé, comme le dit très-sagement Aristote; le tout est antérieur à la partie, et les auteurs du système du développement successif de l'humanité ne voient pas que l'homme bestial n'est qu'une créature dégénérée ou originairement un demi-homme. » (*Rœm. Geschichte*, t. I, p. 121.)

sition savante de l'esprit humain, lorsqu'il est lui-même un instrument sans lequel il nous serait impossible d'analyser nos idées?

Toute langue est une psychologie où chaque phénomène de la pensée a sa forme distincte, son expression, son signe particulier, où la nature tout entière est décomposée, où toutes les qualités des corps, comme toutes les conceptions de l'esprit, sont abstraites les unes des autres avec une science qui excite l'admiration de tout homme qui réfléchit. Le plus habile psychologue n'analyserait pas l'esprit humain avec autant de profondeur qu'aurait dû le faire l'inventeur de la parole; car il n'est pas une nuance du sentiment, pas un élément de la perception, pas une modification de l'*être* et de l'*avoir*, du *temps* et du *lieu*, du *nombre* et de la *personne*, de la *passion* et de l'*action*; enfin, pas une situation de la vie humaine qui n'ait son signe dans les langues les plus anciennes (250). Et même, tous les jours, c'est sur la philosophie des langues, c'est sur la logique profondément empreinte dans tous les idiomes que nous rectifions nos psychologies. Chose inexplicable dans l'hypothèse de l'invention humaine du langage : la parole dont nous nous servons à chaque instant, la parole qui nous est si familière, est pour nous un mystère incompréhensible. Si nous cherchons à nous en rendre compte, nous nous perdons dans le dédale de nos pensées. Nous savons bien que le phénomène du langage s'identifie avec l'acte intellectuel. Mais comment a lieu dans les profondeurs de la conscience cette identification du signe et de la pensée? Comment toutes les conceptions de l'esprit s'encadrent-elles dans les formes de la parole, de manière qu'elle ne puisse plus, pour ainsi dire, en être distinguée? Comment l'âme tout entière devient-elle *verbe*, en quelque sorte? Comment vient-elle se mouler, si je puis parler ainsi, dans les articulations des mots, et se révéler avec tous ses modes dans les sons qui frappent l'organe de l'ouïe? La philosophie explique-t-elle cela? explique-t-elle dans toute sa profondeur la nature intime des parties du discours, sur lesquels les grammairiens sont loin d'être d'accord? Bien plus : tandis que tout le monde reconnaît que la psychologie expérimentale est une science encore imparfaite, une science qui est, pour ainsi dire, encore à créer, tant est petit le nombre des points définitivement arrêtés, tant est grand le nombre des questions à éclaircir et à résoudre, nul n'oserait disconvenir que la psychologie des langues ne soit parfaite, et qu'elle ne soit l'expression fidèle des lois de la pensée. Or, comment croire que les premiers inventeurs du langage eussent trouvé du premier coup ce que la philosophie cherche encore depuis trois mille ans, et ce qu'elle ne parviendra peut-être jamais à réaliser? Voyez quel merveilleux accord une langue établit parmi les intelligences, et comme tous les esprits se plient à ses formes et à son système grammatical. Quelle théorie philosophique a jamais produit une pareille unanimité, a jamais réussi à ramener aussi universellement la pensée à l'unité? Donc le langage n'est pas d'invention humaine; donc son établissement surpasse la portée et la puissance de l'esprit humain; donc c'est une œuvre divine, et non une œuvre humaine. (*Voy.* la note XII, à la fin du volume.)

Mgr Parisis, qui, dans la controverse sur la *tradition* et la *raison*, vient de porter la lumière et le poids de sa science, a publié sur l'*origine des langues* quelques pages que nous nous empressons de reproduire ici :

« D'abord tout le monde, dit l'illustre prélat, conviendra que les langues, dans l'usage qu'on en fait, sont évidemment transmises. Nous les acceptons telles qu'elles se trouvent, et nous subissons les lois que l'usage leur impose. Il n'y a ni logique ni mathématiques qui puissent rien y changer; la raison est de prendre cet instrument si nécessaire tel que la tradition seule le lui fournit. Avouons que cette supériorité, d'une part, et cette dépendance, de l'autre, ne sont pas choses indifférentes.

« Mais, dira-t-on, à leur origine les langues n'ont-elles pas été produites surtout par les efforts de l'esprit humain? On va voir.

« Nous ne pouvons parler que de l'origine des langues modernes, puisque celle des anciens idiomes se perd tout à fait dans la nuit

(250) Pour expliquer le développement primitif des langues, le vulgaire des philologues supposait autrefois et suppose souvent encore que les éléments des langues ont été produits successivement, et que les systèmes grammaticaux des diverses familles ont été composés pièce à pièce. On croit ainsi diminuer la difficulté en la divisant. Mais les linguistes les plus profonds de notre époque ont rejeté cette explication comme inadmissible, en ce qui concerne le fond essentiel et originel des langues. Ils pensent que la difficulté capitale, dans la formation des langues mères, n'a pu être partagée, et qu'il a fallu, bon gré mal gré, la résoudre en un seul coup. On peut voir le développement et les preuves de cette opinion dans la seconde partie du beau discours de Mgr Wiseman sur l'*Ethnographie philologique*. M. Renan, dans son *Histoire des langues sémitiques* (p. 431, 432, 443, 444), est de la même opinion. « Ce n'est pas, dit-il, par des juxtapositions successives que s'est formé le langage; mais, semblable aux êtres vivants, il fut dès son origine en possession de ses parties essentielles. C'est en ce sens que G. de Humboldt a pu dire que *le langage avait été donné tout fait à l'homme*, et F. Schlegel l'a appelé une création d'un seul jet. » (*Hist. des langues sémit.*, p. 444.)

« Ceux qui rapportent à un couple unique les races si variées de l'espèce humaine, disait Niebuhr, doivent supposer un miracle pour expliquer l'existence d'idiomes de structures différentes; pour ces langues, qui diffèrent dans leurs racines et leurs qualités essentielles, ils doivent admettre le prodige de la confusion des langues. *L'admission d'un semblable miracle n'offense point la raison*. Les débris de l'ancien monde prouvent clairement, en effet, qu'un autre ordre de choses existait avant l'ordre actuel; il est donc très-croyable qu'après avoir duré un certain temps, cet ordre primitif subit une révolution qui changea son essence. » (*Niebuhrs Rœmische Geschichte*, 3e ausg., 1 theil, s. 60.) — *Voy.* aussi le 1er Disc. de Mgr Wiseman sur l'*Etude comparée des langues*, 2e partie.

des temps. Or, voici quelques faits que nul ne peut contester.

« 1° Jamais aucun homme, ni aucune réunion d'hommes, n'a, de parti pris, composé une langue, même quant à ses éléments les plus primitifs. On sait que Leibnitz, entre beaucoup d'autres, y a complétement échoué, quoiqu'il ne voulût inventer qu'une langue scientifique, conséquemment très-limitée.

« 2° Les langues modernes ont pris naissance précisément dans les siècles du moyen âge, où, tous les peuples se ruant les uns contre les autres, et tous les fléaux issus de la guerre étant déchaînés sur le monde, l'esprit humain n'était pas assez libre pour s'occuper à former le mécanisme de ces nouveaux idiomes; que d'ailleurs les hommes lettrés ne parlaient pas entre eux, puisqu'à cette époque, dans tous les pays occidentaux, les savants, dans tous les genres, ne faisaient usage que de la langue latine.

« 3° Quand on examine de près comment se sont formées les langues modernes, la langue française, par exemple, l'on y remarque exactement le même travail que nous voyons s'opérer autour de nous pour toutes les œuvres de Dieu dans l'ordre de la nature. De part et d'autre, ce sont des éléments qui se décomposent et s'assimilent pour se recomposer. Ainsi ce sont des mots latins, grecs (251), celtiques, tudesques, gaulois, etc. etc., qui d'abord se rencontrent, parce que les peuples qui les parlent s'étaient eux-mêmes rencontrés (252). Peu à peu ces mots tendent à faire entre eux comme une espèce d'alliance; ils se modifient de part et d'autre pour mieux s'accorder; puis arrivent, on ne sait d'où, certaines formules nouvelles auxquelles personne n'a pensé, certaines particules auxiliaires, certains agencements de phrases, qui tous se combinent pour arriver à un certain ensemble; et quand cet ensemble est atteint, la langue est faite, sans que personne ait pu dire, même pour la plus petite part: C'est mon ouvrage. Quelques esprits viendront plus tard donner à l'œuvre un certain poli, et nous avouons sans peine que le génie de l'homme sait perfectionner une langue; mais la créer, jamais il ne l'a su, Dieu s'est réservé ce droit. Essayons de nous en rendre compte.

« 4° Un des caractères qui n'appartiennent qu'aux œuvres de Dieu, c'est l'unité dans l'infinie variété. Un arbre revêtu de milliers de feuilles, n'en a pas deux qui soient entre elles parfaitement semblables, et cependant il n'y en a pas une qui ne représente toujours le genre d'arbres auquel elle appartient, tellement que la méprise est impossible, et que la feuille du figuier ne ressemble jamais à celle de la vigne. Eh bien, il en est de même des langues. La manière d'y associer les mots est également comme infinie, et de tant de milliers de pages écrites par diverses personnes dans le même langage, il n'y en a certainement pas deux qui, composées séparément, expriment les mêmes idées dans les mêmes termes; et cependant prenez-y la première phrase venue, portez-la n'importe où, jamais on ne la prendra nulle part pour une phrase d'une autre langue. N'est-ce pas bien l'infinité dans l'unité? Quel est donc l'homme qui oserait se lever et dire : Oui, je suis capable de faire une telle œuvre? Que l'on voie les ouvrages qui viennent vraiment des études de la raison, et que l'on compare.

« Quoi qu'il en soit, il est certain qu'ici l'histoire constate, sinon l'incapacité absolue, du moins l'absolue stérilité de l'esprit humain. Jamais il n'a produit une langue : donc, comme nous l'avons dit, jamais il n'a fait un peuple ayant sa vie à part et son homogénéité; car l'unité nationale se forme absolument comme celle du langage, qui en est la plus claire et la plus vivante manifestation. » (*Tradition et Raison*, p. 58 et suiv.)

Quelques rationalistes admettent aussi l'invention humaine réfléchie du langage. Voici, par exemple, la théorie qu'imagine M. Charma dans son *Essai sur le langage :*

Lorsque l'homme sortit des mains de Dieu pour occuper, dans l'ordre de la création, la place qui lui était marquée, à l'instant même des liens étroits l'attachèrent à tout ce qui l'entourait. Ce ne fut pas seulement avec les êtres qui sentaient, qui pensaient, qui aimaient comme lui, mais avec la nature entière, vivante ou morte, qu'il forma alliance. Cette alliance d'ailleurs, tout extérieure, toute superficielle, ne pouvait faire aucune différence entre la personne et la chose, entre la matière et l'esprit. L'homme, en entrant dans la vie, n'eut donc pas plus besoin d'un langage quelconque pour s'unir à ses semblables, de cette union qui était possible, qu'il n'en a besoin aujourd'hui encore pour se mettre en rapport avec l'eau que roule le fleuve, le fruit qui pend à l'arbre, la montagne qu'il lui faut gravir. — Cependant, après avoir identifié un moment les existences les plus diverses, il en vint rapidement à distinguer ce que primitivement il avait confondu; son regard, qui d'abord s'était arrêté à l'enveloppe humaine, soupçonna bientôt et alla chercher l'âme au delà du corps. Des relations nouvelles s'établirent : quelques signes naturels comblèrent l'intervalle qui séparait les intelligences, et la première langue na-

(251) « On sait que les peuples du midi de la France doivent en grande partie leur origine à des colonies grecques, et il a paru dans le XVI[e] siècle plusieurs ouvrages *De linguæ Gallicæ cum Græca cognatione.* »

(252) Un auteur moderne, dont nous sommes loin d'ailleurs d'admettre toutes les opinions, s'exprime ainsi sur ce sujet : On peut apprécier la nature diverse et confuse du langage qui fut apporté dans les Gaules par des armées composées d'Umbriens, de Campaniens, d'habitants de l'Etrurie, de la Pouille, de la Ligurie, de la Toscane, de la Carnie, de la Vénétie, enfin de la Cisalpine jusqu'aux confins de la Rhétie. Ces légions, grossies bientôt des milices narbonnaises, des Allobroges et de quelques autres, allèrent répandre entre les Pyrénées et l'Escaut un jargon bariolé, décousu, indéfinissable. (Francis WEY, *Hist. des révol. du langage en France.*)

quit. Informe, comme la pensée qu'il avait à traduire, ce langage, loin d'offrir dans sa composition des indices frappants d'une grande puissance intellectuelle, dénonçait au contraire, par les mille défectuosités dont il était entaché, la faiblesse et l'impuissance du génie qui l'enfantait.

« .... Du cri primitif plus ou moins arbitrairement brisé et modifié, naissent des sons distincts que nos premières idées, pour s'exprimer, se partagent entre elles. Bientôt ces sons élémentaires se combinent sous mille influences diverses, et une source intarissable de symboles est ouverte à la pensée. L'intelligence cependant y puise à pleines mains, et les langues se forment, plus ou moins semblables, plus ou moins diverses, selon que les circonstances au milieu desquelles elles se produisent se ressemblent ou diffèrent. Au début et à la base, ici comme partout, l'uniformité avec et par la nature; plus tard, et pour couronner l'œuvre, la variété avec et par la liberté. » (*Essai sur le langage*, p. 128 et 138.)

Ce n'était pas plus difficile que cela.

Et l'auteur, satisfait et triomphant, clot la série de ses profondes élucubrations sur ce sujet par cette réflexion superbe, à l'adresse de ceux qui ne partageraient pas son sentiment :

« Ceux qui repoussent l'origine humaine du langage sont les héritiers directs de ceux qui ont repoussé si longtemps l'astronomie nouvelle; leurs arguments tiennent à un ordre d'intérêts et d'idées avec lesquels la science n'a rien à voir. » (*Essai sur le langage*, p. 130 et 245, note 113.)

Et là-dessus le philosophe rationaliste se met à citer le *mutum et turpe pecus* d'Horace (*Satires*, l. I, *sat.* III, v. 99). Il prend cela pour de la science, et fait du satirique un anthropologue de sa taille.

Nous avons suffisamment réfuté, dans le paragraphe qui précède, l'hypothèse insoutenable de l'invention raisonnée du langage. Cette hypothèse n'a pas tardé d'ailleurs à être reconnue fausse dès qu'on s'est mis à réfléchir sur les rapports entre la pensée et la parole, et la question a été ainsi transportée sur un nouveau terrain. En effet, les philosophes de quelque valeur, dans toutes les écoles, reconnurent bientôt que la parole est indispensable pour penser toutes les fois qu'il s'agit d'objets qui sont du ressort de la raison ou de l'ordre suprasensible; en d'autres termes, que si l'homme peut s'occuper mentalement de choses sensibles à l'aide d'images, les mots lui sont nécessaires pour penser aux vérités abstraites, métaphysiques ou morales, aux objets qui ne tombent pas sous les sens. De là ils furent naturellement conduits à cette conclusion, qu'il ne peut plus être question de l'*invention* humaine de la parole, puisqu'il serait absurde de supposer l'homme capable d'inventer par l'effort de sa pensée ce qui lui est indispensable pour penser.

« L'homme, dit M. Ancillon, a aussi peu inventé le langage qu'il s'est inventé lui-même. » (*Essais de philosophie, de polit. et de litt.*, t. I, p. 73.)

Toute la philosophie moderne, catholique et rationaliste, se résume, sur cette question particulière, dans le célèbre axiome de M. de Bonald : *L'homme ne peut parler sa pensée sans penser sa parole.*

Les sentiments des philosophes et des savants, brièvement exposés plus haut, en fournissent une preuve démonstrative.

Sous ce rapport, et de la manière dont elle a été présentée dans cette seconde période, la question paraît irrévocablement décidée.

Mais à ce point du débat se présente une nouvelle question qui constitue la troisième phase dans laquelle est entré le problème de l'origine du langage. Cette nouvelle question est celle de la *spontanéité* ou de la *non-spontanéité de la pensée*. En effet, quand bien même on reconnaîtrait comme une vérité démontrée que l'homme ne peut avoir inventé la parole, il serait impossible de résoudre d'une manière définitive la question de la véritable origine de la parole, aussi longtemps que l'on n'aurait pas résolu d'une manière également définitive la question de l'origine spontanée ou non spontanée de la pensée elle-même. Toujours il se présenterait deux alternatives également admissibles, ou l'institution divine ou la formation spontanée du langage. Car, tout en admettant l'impossibilité de l'invention de la parole, il est facile de dire, que, la pensée étant le produit spontané de la raison, la parole a été formée d'une manière également spontanée, et ainsi toute intervention de la part de Dieu se trouve de nouveau exclue pour l'origine de l'une comme de l'autre.

Or c'est là le point capital, auquel vise toujours le rationalisme, quand il s'agit de l'origine de nos connaissances.

La première question qu'il faut donc examiner ici, la question actuelle, fondamentale, décisive, est celle de savoir si en effet la pensée se développe spontanément en nous, ou bien si elle ne se forme que par le moyen de l'éducation ou de l'instruction reçue.

Or cette dernière question n'en est plus une pour tous ceux qui, au lieu de s'arrêter à des préjugés ou à des hypothèses conçues *a priori*, ont examiné avec impartialité les faits, les observations et les expériences qui prouvent la nécessité de l'instruction pour expliquer l'origine de la pensée. Car, puisque des faits nombreux, certains, incontestables, nullement démentis par aucun fait contraire, prouvent que là où l'instruction a manqué, l'intelligence humaine ne s'est jamais développée, et que partout au contraire où la raison s'est formée, elle s'est formée sous l'influence de l'instruction, force nous est d'admettre, avec toutes ses conséquences, cette vérité désormais incontestable, que la parole exprimée soit oralement, soit par écrit ou par gestes, est la condition *sine qua non* de la formation de la pensée, comme à son tour la pensée formée est nécessaire pour la former originairement ou la faire naître dans les autres,

et que par conséquent la parole et la pensée ne sont pas le produit spontané de nos facultés, mais qu'elles ont dû primitivement être données en même temps à l'homme de la part de la Divinité.

Les meilleurs arguments que l'on puisse opposer à la thèse rationaliste de la spontanéité de la pensée et de la parole se trouvent développés dans cet ouvrage, à l'article HOMME DE LA NATURE et l'article SAUVAGE. Nous pourrions nous borner à y renvoyer le lecteur. Toutefois nous croyons devoir entrer ici dans quelques détails, citer quelques auteurs et montrer par de nouvelles considérations la futilité de cette théorie que nos philosophes n'auraient pas imaginée eux-mêmes, mais qu'ils ont importée d'Allemagne. L'Allemagne est un pays où les sophismes se développent dans l'esprit de ses habitants comme les champignons et les mousses dans les humides forêts aux jours brumeux de l'automne. Là, en moins d'une heure, le premier venu, armé de formules métaphysiques tombées dans le domaine commun, peut convertir le fait le plus simple, la mouche qui vole, le chien qui jappe, l'enfant qui pleure, en un système d'abstractions vides, dans lequel le phénomène et l'auteur lui-même s'évanouissent. C'est ce qu'on appelle *transcendantalisme*.

Dans cette région du paradoxe, on ne sera point surpris sans doute de rencontrer d'abord M. Proudhon.

« L'homme a-t-il inventé son langage, ou bien l'a-t-il reçu tout formé par inspiration divine? La psychologie, par l'organe de Condillac et de M. de Bonald, s'est prononcée tour à tour pour les deux hypothèses: puis, par l'organe de Rousseau, elle s'est déclarée en ce point sceptique.

« Or, l'analyse comparée des langues montre que la parole est un instinct de notre espèce (253), postérieurement développé et cultivé par la réflexion (254); que l'homme parle comme il chante, comme il danse, comme il se forme en société; que les formes ingénieuses des langues primitives s'expliquent de la même manière que les produits, quelquefois étonnants, de l'art primitif, c'est-à-dire par la puissance créatrice de la spontanéité et de l'instinct; et que la formule dubitative de Rousseau : Si la pensée est nécessaire pour expliquer la parole, la parole ne l'est pas moins pour expliquer la pensée, revient tout à fait à dire : Si la marche est nécessaire pour expliquer la danse, la danse ne l'est pas moins pour expliquer la marche. — En effet, où la spontanéité seule opère, il est absurde de chercher du raisonnement. » (*De l'ordre dans l'humanité*, p. 230.)

A la bonne heure, mais on se demande comment il s'est fait que la spontanéité, qui opérait tant de merveilles à l'origine des choses, c'est-à-dire quand tout était à créer et que l'homme était une brute (255), n'opère plus rien de semblable aujourd'hui que l'homme, suivant la philosophie, est devenu une espèce de dieu.

Ecoutez maintenant un autre philosophe que l'on s'attendrait à trouver plus sérieux ;

« La faculté de former des idées générales, dit M. Ancillon, c'est-à-dire de penser, en inspire le besoin (le besoin de former des signes); ce besoin du signe est un instinct de l'intelligence; la création du signe le satisfait, et cette création est l'effet de la liaison étroite qui règne entre l'organe de l'ouïe et celui de la parole. Ces facultés, ces organes, ces besoins, ont coexisté et coexistent encore tous les jours. Comme toute faculté tend à produire les actes qui lui sont analogues, leur concours spontané, naturel, involontaire de notre part, a produit les éléments du langage... La grande difficulté dans cette matière, continue-t-il, est celle-ci : il faut penser pour inventer et créer les langues, et sans les langues il n'est pas possible de penser. Car on ne pense pas sans notions, et les notions ne peuvent être fixées que par les mots. Le seul moyen de se tirer de cette difficulté est de dire, comme nous l'avons fait, que l'attraction naturelle entre la pensée et la parole, et leurs affinités secrètes sont telles, qu'elles se sont réciproquement appelées, et qu'elles ont paru en même temps. » (*Essais de philos., de polit. et de litt.* t. I, p. 73-75.)

Ce moyen de se tirer de la difficulté est dur, bien dur pour la théorie. Quiconque a bien saisi la nature de l'idée abstraite ou générale, comprend qu'elle est absolument impossible sans le signe. L'idée *force* n'*appelle* pas le mot, puisqu'elle n'est pas avant le mot : le mot *force*, avant l'idée, n'est pas un mot, il n'est rien qu'un son, et ne peut par conséquent *appeler* une idée. Un initiateur arrive et vous dit : la *force* du bras, la *force* du cheval, la *force* de la volonté, la *force* en général. Le mot et le sens du mot sont donnés; l'idée et le mot, le mot et l'idée sont donnés, enseignés à la fois. Voilà le procédé pour l'enfant; voilà le mode d'évolution de son intelligence. Que jamais on ne lui parle, et l'idée et le mot lui feront éternellement défaut

(253) Voilà ce que l'analyse comparée des langues ne montre point, et ne peut démontrer en aucune manière. Cette affirmation est tout à fait gratuite.

Voir notre *Dictionnaire de Linguistique*, INTRODUCTION et *passim*.

(254) C'est une grave erreur de prétendre que les peuples inventent les mots de leur langue : ils n'en inventent aucun, ils modifient seulement ceux qu'ils connaissent et qu'ils emploient, ou bien ils les empruntent à leurs voisins, soit de toutes pièces, soit en leur faisant subir quelques changements, *parce detorta*.

(255) « L'espèce existait (originairement) à l'état de brute, à l'état de véritable bimane, privée de pensée et de langage, et bornée à l'instinct de conservation. Il n'y avait ni distinctions ni organisation, même la plus simple, mais agrégation grossière comme celle des animaux qui marchent en troupes, et possèdent cet instinct commun qui n'admet ni changement ni progrès. » (M. DE BROTONNE, *Civilisation primitive*, p. 193.)

Voici comment s'exprime un logicien :

« L'emploi d'un mot est naturel et nécessaire, parce que, d'après notre organisation, la parole nous est aussi naturelle que les cris, que les gestes ; parce que l'homme parle tout aussi naturellement que le cheval hennit ou que le chien aboie. » (DUVAL-JOUVE, *Traité de Logique*, etc., p. 217.)

Dans quel sens faut-il entendre ceci ? C'est ce que va nous expliquer M. Damiron, que M. Duval-Jouve a pris pour guide : « Les premiers hommes, dit-il, ne sont pas nés parlant, pas plus qu'ils ne sont nés se souvenant ; mais ils avaient la faculté de parler, comme ils avaient la faculté de se souvenir ; la pensée leur est venue parce qu'il était dans leur nature de l'avoir ; et quand ils l'ont eue, ils l'ont exprimée. »

Ainsi on fait de la parole une faculté innée, une loi qui régit fatalement notre être ; on suppose que la nature nous instruit à parler, comme elle nous instruit à penser. . C'est assimiler faussement deux choses très-distinctes. Oui, l'homme pense par cela seul qu'il est homme ; mais il n'est pas vrai qu'il parle par cela seul qu'il pense. Car un homme jeté hors de la société, sans avoir appris à parler, continuerait à penser, mais il ne parlerait pas. Si donc le premier homme n'avait pas reçu la parole de Dieu même, il est absurde de prétendre que cependant il aurait commencé de suite à parler. La raison et l'expérience nous démontrent au contraire que son premier état eût été un état de mutisme complet, si jamais il eût pu en sortir par les seules forces de son intelligence.

« Chacun, » poursuit M. Damiron, « a bientôt remarqué en soi le rapport intime et constant de la pensée aux mots, de certaines pensées à certains mots, et, voyant son semblable se servir de mots analogues ou identiques, a naturellement conclu dans cet autre lui-même des idées analogues ou identiques aux siennes. C'est ce qu'il nous arrive encore, à chaque instant, de faire, lorsque nous jugeons des sentiments d'autrui d'après le rapport que nous trouvons entre les signes de ses sentiments et les signes de nos sentiments propres. Rien au reste de plus prompt et de plus sûr que ce mode de communication, pour peu surtout que les circonstances et le besoin excitent à l'employer. »

Toute cette argumentation n'est qu'un cercle vicieux dans lequel M. Damiron suppose précisément ce qui est en question, savoir, si, sans le secours d'une révélation directe, d'un enseignement divin, l'homme aurait trouvé naturellement des mots tout faits à mettre en rapport avec ses pensées. M. Damiron est évidemment ici la dupe d'une illusion. Oui, dans l'état actuel de l'humanité, quand nous entendons nos semblables prononcer des mots analogues ou identiques à ceux dont nous nous servons nous-mêmes, nous leur supposons des idées analogues ou identiques aux nôtres. Mais il ne s'agit point de ce qui se passe aujourd'hui, mais de ce qui a dû se passer aux premiers jours du monde. La question n'est pas de savoir si, maintenant que nous jouissons de la parole, il y a un rapport intime et constant de la pensée aux mots, mais si la langue des premiers hommes a instinctivement, naturellement articulé des mots, à mesure que ces mots devenaient nécessaires pour répondre aux besoins de la pensée, et en marquer les développements successifs. Or, c'est là une assertion plus qu'étrange.

Ailleurs M. Damiron expose sa théorie d'une manière plus systématique :

« Quelles que soient, dit-il, l'origine et la nature de l'esprit, on peut dire, indépendamment de tout système et sans s'exposer à être contredit par aucun, que cet esprit qui vit, sent et se meut en nous, est quelque chose d'animé et d'actif ; que c'est une force, une force intelligente ; des perceptions, des pensées, voilà les mouvements qui sont propres à cette force. Tant que ces mouvements sont purs, simplement spirituels, dégagés de tout lien ou de toute forme matérielle, ils sont si déliés, si rapides, si peu marqués, qu'à peine laissent-ils trace dans la conscience : ils y passent comme l'éclair. Ce sont là ces demi-pensées, ces vagues sensations, ces notions irréfléchies, qu'on retrouve en soi dans tous les instants où l'on ne donne nulle attention à ce qu'on voit, où l'on se borne à sentir : et de fait, on n'en aurait pas d'autres si les choses en restaient toujours là ; mais comme il est inévitable que l'esprit vienne à réfléchir, à recueillir ses impressions, et qu'alors la perception est en lui plus ferme et plus prononcée, ses pensées, ses mouvements intellectuels devenant plus forts, se produisent avec plus d'énergie, et sortent de la pure conscience pour pénétrer dans l'organisation ; en y pénétrant, ils y déterminent certains mouvements internes que suivent aussitôt les gestes, l'attitude, la physionomie et la parole. L'organe vocal en particulier est très-propre, par son extrême souplesse, à bien recevoir et à bien rendre ces impressions de l'âme. Il arrive donc que les pensées se mettent en rapport avec les mouvements organiques, et principalement avec les sons ; qu'elles s'y allient et s'y unissent intimement : c'est au point qu'on a peine quelquefois à les en distinguer, et qu'on croit les voir, les saisir, les sentir réellement dans ces phénomènes, qui n'en sont cependant que les signes : or, une telle alliance n'a pas lieu sans que les actes de l'esprit participent plus ou moins à la nature de ceux du corps ; ils prennent quelque chose de leur caractère et de leur allure, ils deviennent plus positifs et plus marqués, ils se matérialisent en quelque sorte. Ce sont alors des pensées qui, arrêtées et fixées par l'expression, s'achèvent, se définissent et se changent en idées claires et distinctes : c'est ainsi qu'on pense au moyen des signes, et surtout au moyen des mots. »

Voilà bien sans doute ce qui se passe maintenant dans l'esprit de chacun de nous : mais, comme théorie de l'origine du langage, que prouve cette discription ? Quelles difficultés résout-elle ? De ce qu'aujourd'hui nous ne

pensons d'une manière claire et distincte qu'à l'aide des mots, s'ensuit-il que l'homme ait toujours pensé avec des mots ? En est-il de l'organe vocal comme d'un clavier où les notes sont toutes faites ; et la nature a-t-elle disposé les choses de manière que, lorsque le mouvement de la pensée, ayant requis un certain degré d'énergie, a pénétré dans l'organisation, elle y détermine certains mouvements nerveux qui mettent en jeu l'instrument de la parole, et lui font rendre tous les sons correspondants aux idées à exprimer ? Mais alors l'homme n'est plus qu'une machine organisée où tout a été ordonné d'avance dans un but prévu et fixé, à peu près comme le sont tous les effets que produit un piano sous les doigts d'un artiste habile. Chaque pensée, en agissant sur le système nerveux, amène son expression verbale, de même que chaque touche frappée amène le son voulu par l'improvisateur. Quel rapport y a-t-il entre l'organe de la parole, qui est entièrement, absolument sous l'empire de la volonté, et les gestes, l'attitude, la physionomie, dont les mouvements peuvent être et sont en effet très-souvent un pur effet de l'instinct ? Oui, sans doute, les traits de la physionomie, les gestes et les attitudes du corps se mettent *naturellement* en harmonie avec les affections de l'âme, par la raison toute simple que ces mouvements sont purement physiologiques, et sont le résultat de l'action de l'âme sur le cerveau et du cerveau sur le système nerveux. Et remarquons que ces mouvements sont toujours les mêmes sous l'influence des mêmes passions. C'est là bien véritablement le langage de la nature, langage parfaitement uniforme chez tous les peuples, intelligibles pour tous les hommes, purement spontané, et aussi ancien que la pensée elle-même. Mais qu'y a-t-il de commun entre ce langage et celui de la parole ? Eh quoi ! les mots sont-ils donc tous formés dans l'organe vocal, comme les gestes et les contractions du visage sont prédisposés à se modeler, dans les autres parties du corps, conformément aux différentes émotions de l'âme ? Mais s'il y a une parole *naturelle*, pourquoi donc la diversité des langues ? Si les mots sont tout faits dans le larynx, comme le sont les tons dans un orgue, comment se fait-il qu'on tire du même organe, pour exprimer les mêmes pensées, des combinaisons de voyelles et de consonnes si différentes ? Est-ce que, dans l'hypothèse que nous combattons, il ne devrait pas y avoir pour la parole la même uniformité qui existe pour les gestes (256) ?

« J'ai remarqué, dit un éminent physiologiste observateur, que, parmi les auteurs qui ont traité de l'origine des idées et de la parole, les uns, étrangers aux études anthropologiques et préoccupés exclusivement des opérations de l'âme, ont paru oublier que l'homme a un corps ; ou, s'ils s'en sont aperçus, ce n'a été que pour y voir un obstacle à la manifestation de l'activité spirituelle. D'autres, au contraire, attribuant à l'organisme humain, objet principal de leurs études, une importance qu'il n'a pas, et qu'il ne peut avoir, prétendent expliquer, par le simple jeu des organes, jusqu'aux sentiments, jusqu'à la pensée.

« Tombant ainsi, de part et d'autre, dans une erreur contraire, les uns ont étudié l'âme comme si elle n'avait pas d'organes, les autres ont étudié les organes comme s'ils n'avaient pas d'âme.

« On peut, à la rigueur, concevoir, indépendamment de tout langage, l'*idée* prise dans son sens grammatical (εἶδος, forme, image). Le sourd-muet non instruit peut avoir, comme chacun de nous, des idées de cet ordre. Il peut sentir, voir, toucher, sans qu'il y ait nécessité pour lui de nommer les corps qu'il touche, voit ou sent. Il peut encore, après expérience, avoir une idée suffisamment claire de l'orange qu'il voit, la distinguer de l'arbre qui la porte, des corps qui l'entourent, et en conserver le souvenir (257).

« Mais si, de l'idée orange, purement matérielle, uniquement représentative d'un objet déterminé, on passe à celle des propriétés communes à ce fruit et à d'autres corps, aux idées générales de couleur, de densité, par exemple, alors intervient un tout autre ordre de phénomènes. Ce n'est plus par le sens matériel, ce n'est ni à l'aide de la vue, ni au moyen de l'odorat que sont perçues ces idées de *densité*, d'*impénétrabilité*, etc. Pour les concevoir, pour les exprimer, l'intervention du langage devient indispensable : le VERBE apparaît. — Le verbe qui est aux langues ce que le cerveau est au corps humain, le nœud vital aux végétaux, l'espace à la matière.

« Cependant, ces idées d'*étendue* et d'*impénétrabilité*, que l'on ne peut ni concevoir, ni exprimer, sans l'intervention du langage, ne représentent, en définitive, que des propriétés de corps bruts. Mais combien plus cette intervention devient indispensable à l'égard des idées purement spirituelles, Dieu, âme, esprit, et à l'égard des idées morales, bien, mal, devoir, droit, etc., fondement nécessaire de toute existence individuelle et

(256) Ici le rationalisme se heurte contre le rationalisme, M. Damiron contre M. Charma. La doctrine de celui-ci, qui soutient l'invention réfléchie de la parole, est contrariée par la doctrine de celui-là, qui professe la spontanéité de la parole. « La parole vient de l'homme, dit M. Charma ; en vient-elle fatalement, inévitablement ? Est-ce là une de ces fonctions qui s'accomplissent en nous et par nous ? Si nous en croyons l'Allemagne, la pensée et le son qui l'exprime sont tellement unis, qu'ils peuvent aller et ne vont jamais l'un sans l'autre ; dès que l'esprit pense, la bouche articule. » (*Essai sur le langage*, p. 130.) M. Charma, non sans raison, accuse de panthéisme l'importation allemande.

(257) « Si j'ai conservé le nom d'idée aux actes qui précèdent, et qui sont communs aux hommes et aux animaux, c'est uniquement pour ne pas rompre, d'une manière trop complète, avec l'acception communément reçue. Les appellations de *sensation* et de *perception* sont celles qui conviendraient ici, comme le savent tous ceux qui ont étudié la psychologie »

sociale ! Qui pourrait enseigner à l'enfant ce qui est bien, qui pourrait même s'en faire une idée nette, sans user de ce moyen d'expression ? Que l'on ne s'y trompe pas : le beau n'est point tel par lui-même ; il n'est beau que par opposition au laid ; et le bien, à son tour, ne peut être conçu ni enseigné que comme l'opposé, l'antagoniste du mal ; et cet enseignement ne peut être fait par les signes seuls de la mimique.

« De cette impossibilité constatée de concevoir, d'enseigner les idées générales, spirituelles ou morales, sans user du langage, il ressort que l'origine de celles-là est subordonnée à l'origine de celui-ci. Seule donc, la question d'origine du langage reste debout.

« Bien différent de l'animal qui, dès sa naissance, possède de nombreux instincts, l'enfant ne jouit que de ceux qui sont indispensables à sa conservation : il tète, pleure et crie ; là se bornent les premières manifestations de son existence. Il ne voit, n'entend, ni ne marche. Ce n'est que plus tard, et dans l'ordre de leur importance, qu'il acquerra ces diverses facultés ; et encore un apprentissage prolongé lui sera-t-il nécessaire.

« Si ce langage était *inné* chez l'enfant, il parlerait comme il tète, comme il pleure, *naturellement*. Si le langage était naturel à l'homme, le sourd-muet parlerait comme chacun de nous. Rien, dans ses organes vocaux, ne s'oppose à l'émission de la parole, comme le prouve l'apprentissage artificiel qu'il peut en faire. S'il ne parle pas, c'est uniquement parce qu'il est privé de l'ouïe et que, ne pouvant entendre, il ne peut répéter ce qu'il a entendu.

« Si donc il est nécessaire d'entendre la parole pour comprendre et pour répéter cette parole, il est logique de conclure qu'un enfant élevé dans le désert, loin de tout contact humain, et qui, par conséquent, n'entendrait jamais parler, se trouverait exactement dans les mêmes conditions que le sourd-muet et ne parlerait pas plus que lui, pour le même motif. L'homme ne peut donc parler qu'à cette condition expresse qu'on lui enseignera la parole ; et, s'il manque de cet enseignement, il ne parlera jamais.

« Très-généralement étrangers aux études physiologiques, les partisans de l'innéité du langage ne se sont guère occupés, ainsi que je l'ai déjà dit, que de l'élément spirituel de l'homme et de l'idée pure, sans tenir suffisamment compte de l'organisme humain. Ils ont, je le crains, dans la question qui nous occupe, confondu l'acte physiologique avec l'aptitude, de même que d'autres confondent l'organe avec la fonction qu'il est destiné à remplir. Oui, sans doute, l'enfant possède les aptitudes nécessaires pour parler, réfléchir, etc. ; et c'est même parce qu'il les possède, tandis qu'il est privé de celle de voler, par exemple, qu'il parlera et réfléchira plus tard, tandis qu'il ne volera jamais. Mais ces aptitudes sont *en puissance* seulement : pour les faire passer *en acte* un STIMULUS est nécessaire, indispensable, c'est l'éducation.

« Cette éducation, chacun de nous la reçoit dans sa famille, dans les écoles, dans la société, partout. Mais si l'on parvenait à isoler un enfant, bien doué d'ailleurs, de toute communication sociale, à le soustraire à l'audition de toute parole, comme on prétend que le fit autrefois le roi Busiris, cet enfant se trouverait dans des conditions exactement identiques à celles du sourd-muet. Comme ce dernier, et pour les mêmes motifs, il ne parlerait jamais.

« Il n'est plus permis, depuis les découvertes récentes de l'astronomie et de la géologie, d'affirmer l'éternité de la matière. Dans la science moderne, cette théorie surannée a fait place à celle de la création. Cette dernière doctrine, confirmée par les récits de la *Genèse*, nous apprend que le globe qui nous porte a une origine assignable ; qu'il a subi des transformations nombreuses, et que l'homme est de création récente.

« Cette même *Genèse* nous apprend encore que l'espèce humaine commença par un couple créé à l'état adulte ; et les données de l'anthropologie, d'accord avec l'observation de chaque jour, prouvent, en effet, qu'il a dû en être ainsi, puisque l'enfant abandonné à lui-même ne saurait pourvoir à ses besoins. Le principe de la moindre action, découvert par Leibnitz et fécondé par le génie de Newton, qui l'appliqua au cas même qui nous occupe, ce principe vient, de son côté, confirmer le récit génésiaque, en prouvant que l'espèce humaine a dû procéder par un couple seulement.

« Mais, que l'humanité ait commencé par deux ou par plusieurs individus, par des enfants ou par des adultes, leur condition, relativement au langage, a été celle où se trouverait aujourd'hui chacun de nous s'il n'entendait jamais parler, celle où vit l'enfant atteint de cophose congénitale. Abandonnés à eux-mêmes, nos premiers pères seraient restés muets ; et s'ils ont parlé, c'est parce qu'on leur a préalablement enseigné la parole.

« Cette théorie (qui n'est autre que celle de la révélation du langage), conforme de tout point aux données de la géologie, de la philosophie et de l'histoire, trouve encore, croyons-nous, un argument nouveau dans nos expériences sur l'enseignement du langage phonétique aux sourds-muets guéris. Nous avons pu, dans ces recherches, nous assurer que l'éducation de la parole est d'autant plus facile que les sujets sont plus jeunes et possèdent une mimique moins complète, au moment de leur guérison.

« Dieu nous garde de prétendre assigner une limite aux progrès réalisables dans l'éducation des sourds-muets, non plus que dans toute autre branche de l'activité humaine ; mais, en présence des obstacles que rencontre l'instituteur pour enseigner la parole aux sourds-muets devenus entendants dans la seconde enfance, il est permis de douter qu'il pût y parvenir chez des sujets guéris du surdi-mutisme à l'âge d'homme.

« A ces difficultés déjà si grandes qu'éprouverait l'adulte pour s'approprier la parole, serait venue s'en ajouter une autre bien plus grande encore dans la théorie de l'innéité du langage, celle de l'apprendre sans maître.

« Ainsi, à moins de supposer que, seule dans la création, l'espèce humaine s'est perpétuée sans transmettre à sa descendance son type primordial, on doit conclure que la parole n'a été ni plus naturelle, ni plus innée chez nos premiers pères qu'elle ne l'est chez leurs enfants. Il faut conclure encore que, seul, le Créateur, après avoir formé et vivifié le corps de l'homme par son souffle divin, a pu illuminer son âme par sa parole toute-puissante, et cette déduction logique des faits scientifiques les mieux constatés vient encore s'appuyer de l'autorité du plus beau, du plus sublime des livres. » (*Introduction à l'étude médicale et philosophique de la surdi-mutité* par HUBERT-VALLEROUX.)

§ XXIII. — *Suite de la théorie de la spontanéité de la pensée et de la parole; M. Renan, réfutation.*

Arrivons à un philosophe que Mgr Parisis signalait naguère comme étant *le plus hardi si ce n'est le plus dangereux des écrivains panthéistes* (*Tradition et Raison*, p. 23); nous voulons parler de M. Renan. Ce linguiste a consacré ses veilles à écrire sur les langues, et n'en débite pas moins sur le *langage* les plus étranges paradoxes. Ces paradoxes, à la vérité, ne sont point de son invention: ce sont des emprunts qu'il fait aux savant d'outre-Rhin et qu'il s'efforce d'enluminer à notre usage. On le dit d'une certaine force en philologie, malgré les erreurs relevées dans son *Histoire des langues sémitiques*, par M. J. Oppert, professeur de sanskrit au collége de France; mais en philosophie on l'a surnommé le *Leibnitz de Lilliput*. En religion, il se retranche dans les profondeurs de l'humanitarisme; sur l'origine du langage, il se déclare pour le *spontané*.

« Au XVIIIe siècle, dit-il, le langage était traité d'*invention* comme une autre; l'homme l'avait un jour imaginé, comme les arts utiles et d'agrément. Et cette invention on l'assujettissait aux lois de progrès et de succession auxquelles sont soumis tous les produits réfléchis de l'intelligence... L'erreur était d'attribuer aux facultés réfléchies, à une combinaison voulue et arbitraire, un produit spontané des forces humaines, agissant sans conscience d'elles-mêmes. » (*Voy.* son livre de l'*Origine du langage*.)

Dans le premier quart du XIXe siècle, la question fit un pas par la théorie de la révélation du langage, soutenue principalement par M. de Bonald. « Il y avait dans cette théorie, dit M. Renan, un progrès réel et un acheminement à la véritable hypothèse.

« La nouvelle école excellait à montrer l'incapacité de l'homme réfléchi à inventer le langage; elle le retirait ainsi de la sphère des inventions vulgaires, lui donnait un rang à part et y voyait l'œuvre de Dieu. Le XVIIIe siècle, ajoute-t-il, avait tout donné à la liberté, je dirai presque au caprice de l'homme. Une des écoles qui s'élevaient contre lui donna tout à Dieu. Le langage avait d'abord été une invention humaine; il devint maintenant une révélation divine. » Ceci, aux yeux de M. Renan, est un tort grave. « Les auteurs de cette thèse, dit-il, la soutenaient au profit d'un système de fidéisme. » Dès lors ces auteurs ne peuvent plus avoir raison, et perdent tout droit d'argumenter. Leur thèse, suivant notre philosophe, « n'a pas besoin de réfutation pour tout esprit tant soit peu moderne. » Il n'y a plus qu'à s'incliner devant les décisions du nouvel oracle, *esprit* tout *moderne*.

Enfin, voici venir M. Cousin. « Celui-ci, en développant sous un jour nouveau la psychologie du spontané (*Cours* de 1818, *passim*; *Cours* de 1822, 6e et 7e leçon, etc.), mit les esprits sur la voie de la solution. A ce nouveau point de vue, le langage n'est plus un don du dehors, ni une invention tardive et mécanique. Ce sont les facultés humaines qui, par leur force interne, agissant spontanément et dans leur ensemble, l'ont produit comme leur expression adéquate. La faculté du signe ou de l'expression est naturelle à l'homme. Tout ce qu'il pense, il l'exprime intérieurement et extérieurement. Sans doute, comme on l'a dit avec justesse: « Ce n'est pas le signe qui fait la pensée, mais la pensée qui fait le signe. » (COUSIN, *Fragments philos.*, t. I, p. 212, 3e édit.) L'initiative, la force efficace et causante viennent de l'esprit; mais aussi ce n'est pas par un choix arbitraire que l'expression vient se joindre à chacun des actes de l'intelligence; c'est par le fait même de notre constitution psychologique. Rien non plus d'arbitraire dans l'emploi de l'articulation comme signe des idées. Ce n'est ni par une vue de convenance ou de commodité, ni par imitation des animaux, que l'homme a choisi la parole pour formuler et communiquer sa pensée, mais parce que la parole est chez lui naturelle, et quant à sa production organique et quant à son interprétation psychologique. Si l'on accorde en effet à l'animal l'originalité du cri, pourquoi refuser à l'homme l'originalité de la parole (258)? pourquoi s'obstiner à ne voir en celle-ci qu'une imitation de celui-là? Il serait sans doute trop ridicule de regarder comme une découverte l'application que l'homme a faite de l'œil à la vision, de l'oreille à l'audition: il ne l'est guère moins d'appeler invention l'emploi de la parole comme moyen d'expression. L'homme

(258) La conséquence de ce beau raisonnement est que, les animaux de la même espèce ayant les mêmes cris, l'espèce *homme* devrait partout aussi avoir le même langage, puisque le cri de l'animal ne lui est pas plus naturel que la parole à l'homme. Est-ce ce que nous voyons? Un autre tenant de l'école épicurienne a dit aussi: « L'homme a fait sa langue comme les oiseaux font leur chant. Il n'y a que la différence du simple au composé. » (DESMOULINS.)

a la faculté du signe ou de l'interprétation, comme il a celle de la vue ou de l'ouïe (259); la parole est le moyen de la première, comme l'œil et l'oreille sont les organes des deux autres. L'usage de l'articulation n'est donc pas plus le fruit de la réflexion que l'usage des autres organes de nos facultés. Il n'y a pas un langage naturel et un langage artificiel; mais la nature, en même temps qu'elle nous révèle nos forces, nous révèle les moyens qui doivent servir d'instruments à leur exercice.

« C'est donc un rêve d'imaginer un premier état où l'homme ne parla pas, suivi d'un autre où il conquit l'usage de la parole. L'homme est naturellement parlant comme il est pensant, et il est aussi peu philosophique d'imaginer un commencement au langage qu'à la pensée... Le langage étant la forme expressive, le vêtement extérieur de la pensée, l'un et l'autre doivent être tenus pour contemporains.

« Ainsi donc, d'une part, la parole est dans son tout l'œuvre de l'homme et des forces qui résident en lui. De l'autre, rien de réfléchi, rien de combiné artificiellement dans le langage, non plus que dans l'esprit. Tout est l'œuvre de la nature humaine, agissant spontanément et sans réflexion sur son effort (260).

« L'homme primitif put, dans ses premières années, construire cet édifice qui nous étonne, et dont la création nous paraît être prodigieusement difficile, et il le put sans travail, parce qu'il était enfant (261). Maintenant que la raison réfléchie a remplacé cet instinct primitif, à peine le génie peut-il suffire à analyser ce que l'esprit d'alors créa de toutes pièces et sans y songer (262). L'humanité qui crée sa langue n'éprouve pas plus de difficulté que la plante qui germe (263).

« La réflexion n'y peut rien, les langues sont nées toutes faites du moule même de l'esprit humain, comme Minerve sortant tout armée du cerveau de Jupiter (264). »

Toutefois nous aurions tort de nous laisser

(259) Une doctrine réduite à cet excès de paradoxe est jugée.

(260) Toutefois ailleurs il se corrige un peu, et ne paraît pas avoir autant de foi dans cette merveilleuse spontanéité à laquelle on fait jouer un si grand rôle : « Peut-être, dit-il, notre siècle a-t-il abusé du mot de *spontanéité* dans l'explication des phénomènes que ni l'expérience ni l'histoire ne sauraient atteindre. » (*Revue des deux mondes*, 15 déc. 1851.)

(261) Ah! puisqu'il était *enfant*, on comprend tout de suite que cela a dû lui être très-aisé. M. Renan trouve plus simple de ne pas prévoir les objections : cela pourrait troubler ses théories *a priori*. Il va droit à l'affirmation, comme le bloc détaché du rocher va droit à l'abîme au-dessus duquel il était suspendu.

(262) Quelle admirable faculté nous avons perdue!

(263) La métaphysique du langage poussait alors dans les têtes humaines comme les champignons dans les bois.

« Quelquefois notre conscience, partagée entre un grand nombre de perceptions qui agissent sur nous avec une force à peu près égale, est si faible, qu'il ne nous reste aucun souvenir de ce que nous avons éprouvé. A peine sentons-nous pour lors que nous existons : des jours s'écouleraient comme des moments, sans que nous en fissions la différence; et nous éprouverions des milliers de fois la même perception sans remarquer que nous l'avons déjà eue. Un homme qui par l'usage des signes a acquis beaucoup d'idées, et se les est rendues familières, ne peut pas demeurer longtemps dans cette espèce de léthargie. Plus la provision de ses idées est grande, plus il y a lieu de croire que quelqu'une aura occasion de se réveiller, d'exercer son attention et de la retirer de cet assoupissement. Par conséquent, moins on a d'idées, plus cette léthargie doit être ordinaire. » (CONDILLAC, *Essai sur l'orig. des conn. hum.*)

(264) M. Renan ne se lasse point d'affirmer, dans ce sens, sans jamais rien préciser : « Dès le premier moment de sa *constitution*, l'esprit humain fut complet; le premier fait psychologique renferma, d'une manière implicite, tous les éléments du fait le plus avancé... Depuis l'acte générateur qui le fit être, le langage ne s'est enrichi d'aucune fonction vraiment nouvelle. Un germe est posé, renfermant en puissance tout ce que l'être sera un jour; le germe se développe, les formes se constituent dans leurs proportions régulières; ce qui était en puissance devient en acte; mais *rien ne se crée, rien ne s'ajoute;* telle est la loi commune des êtres soumis aux conditions de la vie. — Telle fut aussi la loi du langage... *La grammaire de chaque race fut formée d'un seul coup;* la borne posée par l'effort *spontané* du génie primitif n'a guère été dépassée. »

Où notre auteur a-t-il vu tout cela? Comment le sait-il? Par quel moyen a-t-il constaté, je ne dis pas seulement l'existence, mais le caractère universel des lois qu'il énonce d'une manière si absolue et d'un ton si dogmatique? Dieu n'est-il pour rien dans l'*acte générateur* qui a produit les langues mères et le système grammatical de chaque famille? — « Un germe est posé;... rien ne se crée, rien ne s'ajoute. » Qu'est-ce à dire? Les germes des choses, des hommes et des langues sont-ils créés ou incréés? Existent-ils avant d'être *posés?* qui les développe? qui *constitue* leurs formes et leur *proportions régulières?* — M. Renan ne le dit pas; il se borne à ériger en une sorte d'axiome que l'intervention divine doit être considérée comme ne pouvant expliquer quoi que ce soit, et que cela n'a besoin ni d'être prouvé ni d'être justifié; procédé qui n'a en soi d'autre avantage que celui d'être fort commode pour celui qui l'emploie.

Les hypothèses les plus hardies ou plutôt les conjectures les plus téméraires ne lui coûtent rien : « Il n'est pas impossible, dit-il, que la naissance du langage ait été précédée d'une *période d'incubation*, durant laquelle des causes, en tout autre temps secondaires, auraient agi d'une manière énergique et creusé les abîmes de séparation qui nous étonnent. » (*Hist. des lang. sémit.*, p. 419.) Quelle base pour la science que cette *période d'incubation!* Voilà donc un membre de l'Institut qui tombe dans le roman cosmogonique à la suite de Mme Sand dans *Evenor et Leucippe.* » Voilà donc la punition et la progression vengeresse de ces imaginations éclatantes qui ne reconnaissent aucun frein et aucune loi! Le spécieux d'abord, puis le paradoxe, puis le faux, puis l'absurde, puis la démence, puis quelque chose qui n'est plus même la folie, mais l'ennuyeux multiplié par l'incompréhensible et se promenant en maître dans un Eden apocryphe où il n'y a pas même de serpent pour le mordre, de pomme pour le rafraîchir et d'ange exterminateur pour le mettre à la porte! Quel désastre et aussi quelle leçon! et aussi

éblouir par ces comparaisons et ces images vives et brillantes: Il nous faut beaucoup retrancher de l'idée que les affirmations intrépides de notre systématique auteur nous ont donnée d'abord des merveilleuses créations de la spontanéité. « Les premiers essais ne furent que rudimentaires...; ce n'était qu'une expression synthétique et obscure...; tout y était, mais confusément et sans distinction... Il est difficile, dans l'état présent de nos connaissances, de déterminer davantage et de tracer les caractères de la langue que parla l'homme, lors du réveil de sa conscience. » On conçoit ces embarras. Là où *tout était*, mais *confusément et sans distinction*, dans un pareil chaos, il est difficile de rien voir, de rien débrouiller. C'est ce qui fait que tout ce que vous affirmez sur ce sujet est sans portée aucune, et que votre théorie est un édifice en l'air.

« Il semble que l'homme primitif ne vécut point avec lui-même ni dans sa conscience, mais répandu sur le monde dont il se distinguait à peine... L'homme primitif, comme l'enfant, vivait tout par les sens. » Voilà la noble idée que l'auteur nous donne de ce roi de la nature.

Conformément à l'idée qu'il se forme de l'homme primitif, M. Renan affirme que « la langue des premiers hommes ne fut que l'écho de la nature dans la conscience humaine, et que l'onomatopée fut le procédé ordinaire par lequel ils formèrent leurs appellations. » Ainsi le premier langage fut l'imitation des bruits de la nature (265).

« Il faut admettre, ajoute-t-il, dans les premiers hommes un tact d'une délicatesse infinie qui leur faisait saisir, avec une finesse dont nous n'avons plus d'idée, les qualités sensibles qui devaient servir de base à l'appellation des choses... Ils voyaient mille choses à la fois... (266). »

On peut citer à l'appui de ceci le Boschisman et le Pescherai, par exemple, hommes primitifs s'il en fut, « lesquels, suivant Sparmann (t. I, p. 212-236) et d'Acosta (*Hist. natur. y moral de las Indias*, lib. VII, c. 2), n'ont pour asiles que les buissons et les creux de rochers, et pour nourriture que des racines sauvages et des plantes qu'ils mangent crues, certaines espèces d'araignées, des serpents, des lézards et autres reptiles, l'écureuil volant, etc. » (*Voy.* aussi COOK, *Prem. voy.*, t. II et III.) Que le *tact* de ces gens-là doit avoir de *délicatesse*, et comme ils doivent être occupés d'appellations onomatopéiques (267), et, s'ils *voient mille choses à la fois*, comme cela leur a été jusqu'ici d'une grande ressource !

Après cela je suis bien de l'avis de l'auteur, qui conclut là-dessus en ces termes : « Nous devons renoncer à jamais à retrouver les sentiers capricieux qu'ils parcoururent et les associations d'idées qui les guidèrent dans cette œuvre de production spontanée. »

Cependant, quoiqu'il ne soit rien moins que sûr de la manière dont les choses se passèrent, notre auteur se prononce contre l'unité de langage à l'origine. « Peut-on croire, dit-il, que les premiers hommes, qui se possédaient à peine eux-mêmes et dont la raison était encore comme un songe, eussent réalisé cette unité à laquelle les siècles les plus polis ont eu peine à atteindre...? Au commencement il y avait autant de dialectes que de familles, je dirai presque d'individus. » On n'en doit point être surpris, *les premiers hommes se possédaient à peine et leur raison était comme un songe*.

Une richesse sans bornes ou plutôt sans règle, ajoute-t-il, une synthèse obscure, tous les éléments entassés et indistincts, tels étaient donc les caractères de la pensée et de la langue des premiers hommes. » Ces observations peuvent nous consoler de la perte à tout jamais de cette merveilleuse spontanéité dont l'humanité fut douée à son origine, et dont M. Renan racontait tantôt les prodiges.

Mais les recherches philologiques confirment-elles ces vues de M. Renan sur le défaut d'unité du langage à l'origine? Un savant d'une profonde et [illegible] érudition a démontré le contraire, au moins en ce qui concerne la famille arienne. Ecoutons M. Adolphe Pictet :

« Le résultat le plus certain des études poursuivies jusqu'à présent sur la famille des

quelle joie pour ces pauvres petits esprits qui s'en tiennent à la Bible, à l'Evangile et au Catéchisme! »

(265) Desmoulins dit aussi : « L'oreille recueillit les bruits extérieurs et en fit les onomatopées ; elle enregistra les exclamations spontanées des passions. Ce fonds, modifié par le caprice, par la tradition, donna des combinaisons infinies comme le hasard. » Si l'arrangement de la matière homme est un accident récent, une transformation dernière du ver perfectionné, la parole n'est qu'une fonction fatale comme le chant des oiseaux. Il y a prodigieusement de naïveté dans les prétentions de cette école.

(266) M. Renan, qui va de paradoxe en paradoxe, d'impossibilité en impossibilité, avance que : « C'est chose admirable que la puissance d'expression de l'enfant et la fécondité qu'il déploie pour créer des appellations, des mots à lui, avant que l'habitude lui impose le langage officiel, et qu'il en fut de même des premiers hommes. » Cette affirmation, contredite par l'expérience journalière, est aussi démentie par une femme célèbre et d'une haute intelligence, qui nous a laissé *sur l'éducation* un livre qui contient tant d'idées justes et fines. « Comme on a beaucoup dit que les langues étaient nées du besoin, et que c'étaient des cris perfectionnés, je suis bien aise de certifier que du moins il n'en est pas ainsi chez l'enfant ; j'ajoute qu'il n'invente pas les mots de lui-même, et qu'il ne fait que répéter tant bien que mal ceux qu'il a entendu prononcer ; il n'appelle pas même un animal par son cri, à moins qu'on ne lui en ait donné l'exemple. Le langage parlé, dans son état le plus informe, est ainsi le fruit de l'imitation ou de l'enseignement. » (Mme NECKER DE SAUSSURE, *L'Education progressive*, t. I, p. 101.)

(267) M. Renan, en supposant que l'onomatopée fut le procédé ordinaire par lequel les premiers hommes formèrent leurs appellations, ne prend pas garde que l'onomatopée est toujours un terme composé qui implique comparaison et jugement : c'est donc un véritable progrès, un développement de la langue, et non un mot primitif. (*Voy.* la note XIII, à la fin du volume.)

langues ariennes, c'est que toutes descendent d'un type commun, dont elles ont conservé la forte empreinte malgré des altérations de diverse nature, et, par conséquent, d'une langue primitive réelle, vivante, achevée en elle-même, et qui a servi d'organe commun à un peuple entier. Ce n'est pas là une simple hypothèse imaginée en vue d'expliquer les rapports qui les relient entre elles; c'est une conclusion qui s'impose irrésistiblement, et qui a toute la valeur du fait le mieux constaté. Quand on voit un aussi grand nombre de langues d'une structure si caractérisée, converger par tous les détails de leur organisme vers un centre commun où chaque fait spécial trouve sa raison d'être, il devient impossible d'admettre que ce centre n'ait eu qu'une existence purement idéale, et que cet accord merveilleux ne résulte que d'une impulsion instinctive propre à une certaine race d'hommes. »

Un écrivain philologue a cherché récemment à établir qu'il faut, en linguistique, comprendre les dialectes de la même manière que l'on entend, en histoire naturelle, les *espèces constituées*, c'est-à-dire comme un fait actuel et désormais permanent, sans rechercher si les diversités présentes existaient ou non à l'origine. (Ernest Renan, *Histoire des langues sémitiques*, t. I, p. 96.) Il ne faut point, suivant lui, placer l'unité au début. L'idiome des premiers âges aurait été un langage illimité, capricieux, indéfini, produit d'une liberté sans contrôle, et, au lieu de faire précéder les dialectes par une langue unique et compacte, il faudrait dire, au contraire, que cette unité n'est résultée que de l'extinction successive des variétés dialectiques. (*Ibid.* p. 93.)

Nous n'avons pas à rechercher jusqu'à quel point cette manière de voir s'applique à l'histoire des langues sémitiques, qui paraît l'avoir suggérée à son auteur, mais il semble impossible de l'adopter pour celle des idiomes ariens, à moins de fermer les yeux à l'évidence. L'assimilation des dialectes aux *espèces constituées* des sciences naturelles, nous paraît pécher par la base. Nous ne savons rien, en effet, de l'origine des espèces qui, aussi haut que nous pouvons remonter, se présentent avec des caractères invariables; et ici l'unité primitive peut n'être qu'idéale. Ceci touche immédiatement à la question de la création des plantes et des animaux, laquelle restera toujours le secret du Créateur. Mais les langues sont incontestablement un produit de l'esprit humain, produit instinctif, il est vrai, mais en aucune façon purement aveugle. Le rapport qui lie les sons articulés aux idées qu'ils expriment est d'une tout autre nature que celui des formes végétales ou animales aux êtres invisibles qu'elles révélent; car, en tant que signe de la pensée, le son n'a essentiellement qu'une valeur arbitraire toutes les fois qu'il n'est pas imitatif. Or, quand ce signe, arbitraire par lui-même, se trouve être identique dans des idiomes séparés depuis des siècles, et que les analogies s'étendent à tout l'organisme du langage, il devient impossible d'en rendre compte autrement que par une transmission continue à partir de l'origine. Du moment que l'on admet que tous les rameaux d'une même race proviennent d'une source commune, il faut bien l'admettre aussi pour les langues qu'ils portent toujours avec eux et dont ils n'ont jamais pu cesser de se servir. Les différences dialectiques s'expliquent fort bien par les influences du temps et de l'éloignement, comme les différences de constitution physique et d'aspect extérieur par les effets du climat; mais elles n'intéressent en rien l'unité primitive dont l'existence réelle n'en est pas moins certaine dans le passé.

Nous pouvons d'ailleurs invoquer ici, contre l'opinion de M. Renan, une autorité imposante, celle de Jac. Grimm, le grand philologue. Voici comment il s'exprime dans son *Histoire de la langue allemande* :

« Tous les dialectes se développent dans un ordre progressif, et plus on remonte vers l'origine des langues, plus leur nombre diminue et plus leurs différences s'effacent. S'il n'en était pas ainsi, la formation des dialectes et la pluralité des langues resteraient inexplicables. Toute diversité est sortie graduellement d'une unité primitive. Les dialectes allemands se rapportent tous à une ancienne langue germanique commune, et celle-ci à son tour, à côté du lithuanien, du slave, du grec et du latin, n'était qu'un des dialectes d'un idiome primitif plus ancien encore. » (J. Grimm, *Geschichte d. d. Spr.*, p. 833.)

En ce qui concerne la famille arienne, nous croyons donc qu'aucun fait ne peut être mieux démontré que celui d'une langue primitive, parfaitement une et compacte, dont les divers idiomes ariens ne sont à beaucoup d'égards que des dégénérescences. Quant à savoir comment cette langue-mère est arrivée elle-même à se former, c'est une question que nous n'abordons pas, bien que nous l'estimions très-susceptible d'une investigation rationnelle. Le problème de la formation des dialectes se reproduirait ici dans une sphère plus reculée encore; car la langue arienne elle-même ne remonte pas à l'origine du genre humain, et des indices, encore imparfaitement étudiés, semblent lui assigner à son tour un point de départ commun avec l'idiome primitif des peuples sémitiques. M. Renan, il est vrai, ne veut pas admettre l'existence de ce dernier, mais nous avouons que son argumentation ne nous a pas pleinement convaincu.

Ce serait sans doute une entreprise vaine que de vouloir reconstruire de toutes pièces cet antique langage des Aryas par la comparaison des formes plus ou moins altérées qui en sont sorties; mais on peut du moins, en toute sûreté, en esquisser à grands traits le tableau général. C'était une langue très-riche en racines verbales monosyllabiques, d'où elle faisait surgir, à l'aide de suffixes, une abondance de dérivés de toute espèce. Son système phonique était simple et harmonieux. Par la distinction des trois genres, elle

donnait une sorte de vie symbolique à tous les objets de la nature inanimée. Au moyen de ses trois nombres et des sept cas de sa déclinaison, elle exprimait avec précision les rapports grammaticaux. La structure de son verbe était surtout d'une admirable perfection. Des désinences pronominales pour les trois personnes et les trois nombres, ainsi que les flexions variées, en combinaison avec l'augment, la réduplication et les changements de la voyelle radicale, permettaient de distinguer jusqu'aux plus fines nuances des temps et des modes. Si l'on ajoute à cela une grande facilité à former des composés de toute espèce, on reconnaîtra que cette langue réunissait à un haut degré des qualités dont nulle part ailleurs on ne retrouve l'ensemble aussi complet.

Les idiomes dérivés de la souche primitive ont conservé ces qualités, mais dans des proportions diverses. Le sanskrit, le zend et le grec en ont sauvé la meilleure partie; les autres en ont perdu plus ou moins, et remplacent quelquefois par des procédés nouveaux ce que le temps et l'oubli leur ont enlevé. C'est à l'histoire spéciale de chaque langue qu'il appartient de faire son bilan sous ce rapport, et de comparer son état actuel avec la richesse des anciens temps.

Une question d'un grand intérêt est celle des affinités plus ou moins intimes qui relient entre eux les divers membres de cette vaste famille. Ainsi, on reconnaît au premier coup d'œil que les deux idiomes orientaux, le sanscrit et le zend, forment un groupe à part, le plus rapproché, sans contredit, du type primitif. Parmi les langues européennes, c'est le grec qui s'y rattache le plus près; le latin et surtout le celtique s'en éloignent davantage, tandis que le germanique et le lithuano-slave s'en rapprochent de nouveau à beaucoup d'égards, sans y revenir cependant au même degré que le grec. On a tenté de partir de là pour tirer quelques inductions sur l'ordre chronologique des migrations des peuples ariens, mais il faut bien avouer que cette voie présente encore beaucoup d'incertitudes, et c'est ce que prouve déjà la divergence des solutions proposées.

On est bien d'accord à reconnaître que le sanscrit et le zend doivent être restés unis entre eux plus longtemps que les autres idiomes anciens, ce qui résulte soit de leurs affinités plus intimes, soit des traditions mythiques communes aux Indiens et aux Iraniens; mais pour les peuples européens, il existe deux systèmes opposés. Suivant Bopp, les Lithuano-Slaves se seraient séparés plus tard du centre commun que tous les autres; suivant Schleicher, au contraire, ils auraient été avec les Germains, et à l'exception peut-être des Celtes, les premiers à se détacher de la souche primitive. (*Beitræge z. vergl. Spr.*, t. I, p. 11.) Le principe sur lequel il s'appuie, c'est que plus les langues s'éloignent de leur type originel, et plus il a fallu de temps pour les modifier. Ce principe, assez rationnel en lui-même, est toutefois d'une application difficile. Il faudrait bien s'entendre d'abord sur l'importance relative des caractères qui déterminent le plus ou moins d'affinité des langues entre elles. Il est certain, par exemple, que le gothique, par la pureté de son vocalisme, se rapproche plus du sanscrit que le grec, et cela pourrait bien compenser un degré moindre d'affinité quant aux formes grammaticales. Il faudrait ensuite, et surtout, tenir grand compte de l'âge relatif des langues comparées. Nous ne connaissons le gothique qu'à partir du IVe siècle de notre ère, le slave que depuis le XIe, le lithuanien que bien plus récemment encore. Si nous possédions de ces langues des textes contemporains d'Homère, elles se montreraient peut-être plus rapprochées de l'idiome primitif que le grec le plus ancien. Il serait donc dangereux de tirer de leur état actuel des conclusions trop absolues.

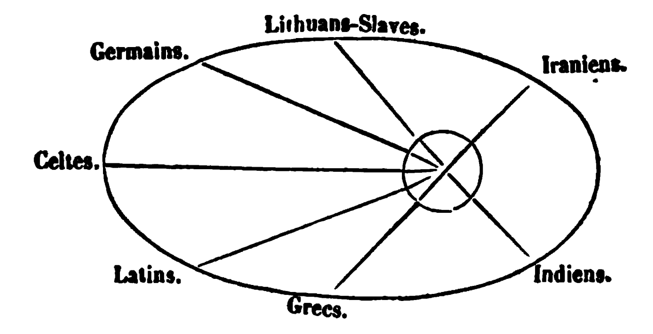
Ce qui semble fournir une base d'appréciation plus sûre, c'est la position géographique des peuples telle qu'elle a été déterminée par leurs anciennes migrations. Il y a là un fait analogue à celui des stratifications en géologie qui permettent de reconnaître avec précision leur âge relatif. C'est en combinant ces données géographiques avec celles de la philologie que l'on peut le mieux espérer une solution approchée du problème. Il importe surtout de fixer son attention sur les affinités qui se révèlent de groupe à groupe entre les langues de la famille, en accord manifeste avec la position géographique des peuples; car rien n'est plus propre à jeter quelque jour sur les points de départ de leurs migrations recpectives, et, par suite, sur le centre commun de leurs premiers mouvements. Il est peu probable, en effet, que la dispersion des tribus ariennes ait été soudaine, et se soit accomplie d'un seul coup, à moins de supposer quelque révolution violente de la nature dans leur pays natal. Les émigrations lointaines auront été précédées par une extension graduelle, dans le cours de laquelle se seront formés peu à peu des dialectes distincts, mais toujours en contact les uns avec les autres, et d'autant plus analogues qu'ils étaient plus voisins entre eux. Ainsi le peuple arien, divisé en tribus, aura déjà porté en lui-même les germes de la filiation des idiomes sortis plus tard de son sein, et chacune de nos langues européennes aura commencé à se développer dans sa direction propre, alors qu'elle se trouvait encore en communication immédiate avec ses sœurs de l'Occident et de l'Orient.

Ce qui est certain, dans l'état actuel des choses, c'est que l'on remarque, entre les peuples de la famille arienne, comme une chaîne continue de rapports linguistiques spéciaux qui court, pour ainsi dire, parallèlement à celles de leurs positions géographiques. Quelques-uns de ces rapports, il est vrai, s'expliquent par des transmissions et des influences de voisinage, et se reconnaissent avec assez de sûreté; mais il en est d'autres que l'on ne saurait attribuer à cette cause, et qui remontent évidemment à une époque beaucoup plus ancienne Ainsi, en

partant du point extrême à l'Orient, c'est-à-dire du zend et du sanskrit, pour faire le tour du grand domaine des langues ariennes par le midi, et revenir ensuite par le nord, on trouve en premier lieu le grec, qui se lie de très-près aux deux idiomes orientaux par les formes si riches de sa conjugaison, par l'augment et la réduplication, et, surtout, par le système de l'accentuation, qui reproduit presque identiquement celui du sanskrit védique (268). Les rapports intimes du grec et du latin, dont on a fait le groupe ario-pélasgique, sont suffisamment connus, et assez prononcés pour avoir fait croire faussement que le second dérivait du premier. Plus loin, les langues celtiques touchent au latin, non-seulement par un grand nombre de termes communs qui ne proviennent pas tous d'emprunts directs, mais par certaines particularités grammaticales très-caractéristiques, comme la formation du futur au moyen de l'auxiliaire *bhû* ajouté à la racine, et la désinence en *r* des verbes passifs et déponents, ainsi que de l'impersonnel. Des deux dialectes celtiques, le cymrique se rapproche de nouveau plus sensiblement des langues germaniques, et celles-ci à leur tour se rattachent aux idiomes lithuano-slaves par plusieurs affinités primordiales. Enfin, ces derniers nous ramènent aux langues iraniennes par des analogies phoniques et autres qui leur sont propres.

Je dois m'en tenir à ces indications générales, suffisantes pour ceux qui connaissent la grammaire comparée des langues ariennes, mais qu'il faudrait un livre entier pour justifier. Cette esquisse ne s'applique, bien entendu, qu'à l'ensemble des faits; car, à côté de cet enchaînement continu de rapports qui forme comme un grand cercle, il y en a d'autres qui relient directement au centre les divers points de la circonférence. Tel idiome, par exemple, qui a plus perdu que tel autre en fait de formes grammaticales, rachète ce désavantage par la conservation de racines verbales, ou de termes de divers genres qui ont disparu dans les langues plus favorisées. Ce cas se présentera plus d'une fois dans le cours de nos recherches. On est toujours surpris quand on rencontre inopinément un mot sanskrit transporté à l'autre extrémité du monde arien, en Irlande, par exemple, sans avoir laissé ailleurs aucune trace intermédiaire. Ce fait, qui rappelle celui des cailloux roulés de la géologie, est un de ceux qui donnent la preuve d'une durée plus ou moins prolongée de l'unité primitive du peuple des *Aryas*, même après leur première division en tribus et en dialectes.

Si l'on fait abstraction de la grande extension ultérieure des Indiens vers le sud, ainsi que de celles des Ario-Persans sur toute la surface de l'Iran, on pourra représenter graphiquement assez bien les résultats énoncés ci-dessus au moyen d'une ellipse allongée, dont l'un des foyers figurera le point de départ de la race arienne.



Cette ellipse, comme on le voit, ne reproduit pas mal les positions géographiques des peuples de la famille arienne, et, en les ramenant respectivement au centre oriental, on se fera une idée juste, probablement, de leur distribution primitive dans le berceau commun, ainsi que des directions de leurs premiers mouvements.

Que l'on se figure maintenant, par hypothèse, que le petit cercle tracé autour du foyer de l'ellipse représente la Bactriane, et on reconnaîtra qu'aucun autre point géographique ne répond aussi bien aux inductions fournies par les faits linguistiques et traditionnels. Si l'on fait rentrer les essaims dans la ruche d'où ils sont sortis, on verra que les Iraniens ont dû occuper la portion nord-est qui avoisine la Sogdiane vers le Belourtagh, et que dès lors, poussés par le surcroît de population, ils n'ont pu s'étendre d'abord que dans la direction de l'est, jusqu'aux hautes vallées des montagnes d'où ils sont redescendus plus tard pour peupler l'Iran. A côté d'eux au sud-est, probablement dans les fertiles régions du Badakchan, se trouvaient les Ario-Indiens, appuyés aux versants de l'Hindoukouch, qu'il leur a fallu traverser ou tourner pour arriver dans le Caboulistan, et pénétrer de là dans l'Inde du nord. Cette position resserrée au fond de la Bactriane, et fermée par les hautes chaînes du côté où l'émigration aurait dû s'effectuer

(268) *Voy.* le beau travail de Bopp, *Vergleichendes Accentuations-system des Sanskrit u. Griechischen*, 1854.

naturellement, expliquerait fort bien pourquoi ces deux tribus sont restées plus longtemps que les autres en contact dans leurs demeures premières. Au sud-ouest, et vers les sources de l'Artamis et du Bactrus, nous placerions les Ario-Pélasges (les Grecs et les Latins), qui se seront avancés de là dans la direction de Hérat, pour continuer leur migration vers l'Asie mineure et l'Hellespont, par le Khorasan et le Mazenderan. La tribu qui devait former le grand peuple des Celtes aura occupé la région de l'ouest du côté de la Margiane. Parfaitement libre de ses mouvements à l'Occident, elle aura sans doute obéi à la pression exercée du centre par une population devenue trop dense. Les Celtes se seront étendus vers Merw d'abord et l'Hycarnie; puis, contournant au sud la mer Caspienne, ils auront fait une halte dans les pays fertiles de l'Ibérie et de l'Albanie, dont les noms mêmes, avec quelques autres encore, ainsi que nous le verrons bientôt, semblent être restés comme une trace de leur établissement temporaire. Plus tard, poussés en avant sans doute par des colonies iraniennes, par les Géorgiens descendus des montagnes de l'Arménie, et par des tribus venues du Nord, ils auront franchi les défilés du Caucase, contourné la mer Noire au Nord, gagné le Danube et remonté son cours pour pénétrer au centre de l'Europe et ne s'arrêter définitivement qu'aux limites extrêmes de notre Occident. Cette longue migration ne se sera pas accomplie tout d'une haleine, et, sur cette route lointaine, bien des noms de pays, de fleuves et de peuplades d'ailleurs peu connues, témoignent des établissements fondés par les Celtes, et envahis plus tard, en tout ou partie, par le flot germanique qui succéda.

Pour en revenir à la Bactriane, il ne nous reste plus qu'à placer le long du cours de l'Oxus, qui formait la limite au nord, les tribus ario-germaniques et ario-slaves, s'étendant vers le sud au cœur du pays dans les fertiles vallées des affluents du grand fleuve, en contact par conséquent dans trois directions avec les autres tribus. De bonne heure sans doute, ces deux races fécondes auront traversé l'Oxus pour s'étendre à l'aise dans les vastes régions de la Scythie, et y demeurer, pendant bien des siècles, peut-être, avant de se diriger vers l'Europe, où les a poussées graduellement l'invasion des peuples tartares. Ce dernier mouvement doit avoir commencé bien avant notre ère, en partant probablement des régions situées entre le Tanaïs, le Tyras et l'Ister, jusqu'au delà du Hæmus; car, au temps d'Alexandre, la masse des peuples germaniques s'était avancée déjà de la mer Noire jusqu'au Rhin et à la Baltique. (Grim. *Gesch. der deutsch. Spr.*, p. 803.) Les Lithuano-Slaves, répandus plus loin au nord et à l'est, sont venus ensuite, et trouvant l'Europe déjà occupée en grande partie, se sont arrêtés dans les régions du nord-est.

Je ne sais si je m'abuse, mais il me semble qu'aucune autre hypothèse ne rend aussi bien compte de tous les faits qui se rattachent aux migrations ariennes. Soit que l'on cherche le point de départ plus au nord ou plus au midi, plus à l'est ou à l'ouest, on tombe dans des difficultés et des contradictions dès qu'il s'agit de se faire une idée claire des premiers mouvements de cette grande race. Cette hypothèse s'accorde d'ailleurs essentiellement avec les conjectures de Schlegel et de Lassen qui placent les origines ariennes quelque part entre les hautes chaînes de l'Asie centrale et la mer Caspienne (Schlegel, *De l'origine des Hindous*, dans ses *Essais*, p. 514; — Lassen, *Ind. Alt.*, t. I, p. 527) : mais elle a l'avantage d'une plus grande précision.

En parlant ainsi que nous venons de le faire, des divers peuples ariens comme déjà distincts entre eux avant leur sortie de la Bactriane, nous n'entendons rien préjuger sur la nature et le degré des différences qui pouvaient avoir commencé à se dessiner. Il est certain que la configuration topographique du pays, divisé en plusieurs bassins par les affluents de l'Oxus, devait favoriser le fractionnement en tribus et en dialectes. Ptolomée n'énumère pas moins de treize peuplades distinctes qui habitaient la Bactriane (*Géogr.* t. IV, p. 448); et au VIIe siècle d'après le pèlerin bouddhique Hiouen Thsang, le royaume de Thou-holo (Toukhâra), qui la comprenait, était divisé en vingt-sept petits Etats. (Stan. Julien, *Vie de Hiouen-Thsang*, p. 455.) La question de savoir si, à un moment quelconque, la langue arienne primitive a été une et com-pacte dans toute l'étendue du pays, ne peut se résoudre que par des inductions conjecturales. Tout dépend ici du degré d'unité et de centralisation qu'avaient atteint les Aryas par une culture sociale et des croyances religieuses communes, peut-être aussi déjà par une poésie traditionnelle nationale. Bien des faits semblent indiquer que cet état d'unité a préexisté à la séparation, et nous aurons plus d'une fois à les signaler dans le cours de nos recherches. (M. Pictet, *Les origines indo-européennes*, 1re partie, ch. 3.)

Ainsi s'évanouissent devant des élucubrations plus approfondies les assertions hasardées de M. Renan.

En terminant, M. Renan fait quelques réflexions qui méritent d'être rapprochées des considérations auxquelles il s'est livré si dogmatiquement dans ce qui précède.

« Quelles que soient, dit-il, les inductions que dans l'état actuel nous pouvons tirer sur le passé, il faut avouer que bien des choses resteront toujours inexpliquées dans les procédés primitifs de l'esprit humain, à cause de l'impossibilité absolue où nous sommes de les concevoir et de les formuler. » « Comment exprimer un point de vue spontané dans des langues dont les termes sont fortement réflexifs? » (Cousin, *Fragm. philos.*, t. I, p. 361, 3e édit.)

Cette impossibilité absolue, on la comprend; c'est pour cela que toutes vos affirmations restent sans valeur et que vous vous per-

dez dans des hypothèses *a priori*, qui n'ont pas plus de portée que n'en ont les songes du malade dont parle le poëte : *ægri somnia.*

« Il faut dire que l'humanité, à ces époques reculées, était dominée par des influences qui n'ont plus maintenant d'analogues, ou qui ne sauraient plus amener les mêmes effets. A la vue de ces produits étranges des premiers âges, de ces faits qui semblent en dehors de l'ordre accoutumé de l'univers, nous serions tentés d'y supposer des lois particulières, maintenant privées d'exercices. »

Hé ! oui, vous auriez grand besoin de ces moyens extraordinaires, de ces ressources placées, comme vous le dites, *en dehors de l'ordre accoutumé de l'univers;* vous sentez la nécessité de l'ordre surnaturel, mais ce mot vous effraye, vous ne l'écrirez pas. Dire, comme la logique et le sens commun, que le naturel a sa base nécessaire dans le surnaturel, ce serait vous faire soupçonner de *fidéisme*. Vous êtes donc condamné à vous tirer de la question comme vous pourrez; vous ferez toutes sortes de raisonnements à perte de vue; puis enfin, dominé par la force de la vérité, vous conclurez par l'aveu de votre radicale impuissance.

« Mais il n'y a pas dans la nature de gouvernement temporaire; ce sont les mêmes lois qui régissent aujourd'hui le monde, et qui ont présidé à sa constitution. »

Vraiment ! en êtes-vous bien sûr ? L'homme, par exemple, naît d'une femme aujourd'hui; direz-vous que le premier homme est venu au monde de la même manière ? Non, sans doute; vous êtes incapable de descendre à cette absurdité. Il y eut donc à la première apparition de l'homme sur la terre des lois différentes de celles qui régissent aujourd'hui le monde; au moins vous en conviendrez pour ce qui concerne la naissance du premier individu de l'espèce humaine. Quand vous le feriez sortir par transformation de quelque quadrumane ou de tout autre brute, ce serait encore un fait en dehors de l'ordre ordinaire de la nature et de toutes les lois actuelles connues. Pourquoi voulez-vous qu'il n'en ait pas été de sa raison comme de son corps ? Pourquoi, lorsque, de votre aveu, vous raisonnez là-dessus d'une manière si peu satisfaisante, ne reconnaîtriez-vous pas une loi en dehors des lois actuelles pour l'évolution rationnelle de l'homme primitif ? Aucune question d'origine ne peut se résoudre que par l'admission d'une cause ou d'un principe surnaturel. Vous aurez beau faire, c'est toujours là qu'il vous en faudra revenir. Aucune loi actuelle connue ne rend compte d'une question d'origine. L'homme qui n'a pas été enseigné, à qui on n'a pas parlé, ne parle pas; c'est un fait constant, universel, sans exception; donc si le premier homme n'eût été enseigné, si on ne lui eût parlé, jamais il n'eût parlé, comme jamais il n'eût eu d'yeux, d'oreilles, de cerveau, etc., si l'auteur de son être ne les lui eût donnés.

« Mais pourquoi, dites-vous encore, ces faits étranges qui signalèrent les origines, ne se reproduisent-ils plus, si les lois qui les amenèrent subsistent encore ? »

Ce n'est pas en vérité sans raison que vous faites une pareille objection. Il est en effet bien surprenant qu'une faculté qui est innée en nous et nécesssaire comme la faculté de voir et d'entendre, ainsi, que vous le disiez plus haut, ne s'exerce plus jamais. Les lois existent les mêmes, vous le reconnaissez, et les faits ne se reproduisent plus ! Cela est d'autant plus anormal, qu'on ne saurait citer rien de semblable dans aucun ordre de faits. Toute cause produit son effet, toute loi engendre son phénomène, et une faculté que vous dites naturelle à l'homme, comme celle de voir et d'entendre, est aujourd'hui sans objet. C'est, dites-vous, parce que les circonstances ne sont plus les mêmes. Il est vrai qu'aujourd'hui l'homme parle parce qu'on lui a parlé, et point du tout spontanément. Mais pourquoi les individus séquestrés de la société ne font-ils aucun usage de leur spontanéité, et restent-ils dépourvus de la parole ? Si, comme vous l'avancez, « le besoin est la vraie cause occasionnelle de l'exercice de toute puissance (269), » mademoiselle Leblanc et sa compagne n'éprouvèrent donc aucun besoin de ce genre ? Pourquoi le premier homme, ou le premier couple humain, eût-il été plus stimulé par un tel besoin ? Pensez-vous sérieusement, et à part les nécessités de votre théorie, qu'il dût être bien tourmenté du besoin de créer le verbe et de travailler à la disposition syntaxique des parties du discours ? Mais d'ailleurs que fait le besoin ici ? N'avez-vous pas dit que l'homme *parle naturellement comme il voit, comme il entend ?* Il ne dépend donc pas plus de sa volonté de *parler* qu'il n'en dépend de *voir* ou d'*entendre*. Est-ce bien ce que l'expérience confirme ?

« Ces facultés productrices sont restées comme acculées dans un recoin de la nature. » Il est difficile de croire que vous ayez pu, sans rire, tracer cette ligne. Mais vous n'ignorez point, sans doute, le pouvoir des mots sur certaines imaginations.

Comme pour achever de compromettre votre théorie, vous ajoutez : « Ainsi l'organisation spontanée qui, à l'origine, fit apparaître tout ce qui vit (tout ce qui vit !) se conserve encore sur une échelle imperceptible aux derniers degrés de l'échelle animale. » Votre rapprochement n'est pas heureux, n'est pas adroit; il nous donne une bien pauvre idée de vos connaissances en physiologie et en histoire naturelle. Quoi !

(269) C'est aussi la théorie de M. Pelletan. M. Pelletan envoie Adam encore muet à la chasse avec quelques compagnons, puis il fait cette réflexion : le chasseur en commun a besoin de dénoncer de vive voix, d'un poste à l'autre, le passage du gibier. Et ce jour-là, en courant sur les traces du chevreuil, Adam trouva la parole. » Voilà justement pourquoi nous ne sommes pas *muets*, disent tous ces Sganarelles de la philosophie. (Voy. *Profession de foi du* XIX[e] *siècle*, p. 72.) C'est là encore un de ces livres qui font honte à l'esprit humain et à notre époque.

vous en êtes encore à la génération spontanée des corps organisés? La science marche donc inutilement pour vous? son flambeau ne peut donc vous dessiller les yeux? le mot si dur de Linné vous est donc applicable (270). Votre génération spontanée de la pensée et de la parole dans l'homme primitif ne vaut ni plus ni moins que votre prétendue génération spontanée des êtres organisés; ce sont deux produits des mêmes songes creux, deux misérables chimères dont la science a fait justice.

En face de rêves si stériles et si péniblement élaborés, plaçons le sentiment d'un homme de génie bien autrement compétent en cette matière : « Plutôt que de renoncer, dans l'explication de l'origine des langues, dit G. de Humboldt, à l'influence d'une cause puissante et première, et de leur assigner à toutes une marche uniforme et mécanique qui les traînerait pas à pas depuis le commencement le plus grossier jusqu'à leur perfectionnement, j'embrasserais l'opinion de ceux qui rapportent l'origine des langues à une *révélation immédiate de la Divinité*. Ils reconnaissent au moins l'étincelle divine qui luit à travers tous les idiomes, même les plus imparfaits et les moins cultivés. (*Lettre à Abel Rémusat*, p. 55-56.)

Les bizarres importations d'Allemagne, faites par M. Renan, ont trouvé plus d'un habile critique qui a déversé le ridicule sur ces incroyables théories. Voici comment M. Paulin Limayrac apprécie ces rêves d'outre-Rhin : « Un spirituel érudit, M. Letronne, niait, sous Louis-Philippe, le déluge universel. Il l'aurait bu sous Charles X, disait quelqu'un qui le connaissait bien. Le fait est que rien n'est plus élastique qu'une certaine érudition. Et encore M. Letronne était archéologue; s'il n'eût été que linguiste, il eût pu se livrer à de plus singuliers exercices, la linguistique ayant le privilége, quand on l'arrache de sa sphère pour l'établir en souveraine sur des domaines qui ne lui appartiennent point, de ressembler énormément à la science des augures. Il y a seulement cette différence, bonne à noter, entre les antiques augures des poulets sacrés et les modernes augures de la grammaire, que ceux-ci rient beaucoup moins quand ils se rencontrent, et, par là peut-être, prêtent un peu plus à rire.

« M. Ernest Renan est un de ces augures sérieux de la philologie; et, monté sur un dictionnaire comme sur un trépied, il pose en grand philosophe et rend des oracles... vieux comme les rues et vides comme des tambours.

« Il y a longtemps que nous la connaissons, cette philosophie qui a la prétention de ne rien nier et de tout expliquer, mais qui, après avoir tout expliqué à sa façon, nous laisse dans des ténèbres profondes; c'est l'éternelle histoire du singe montrant la lanterne magique. L'an dernier, nous avons vu M. Renan établissant que *l'humanité est religieuse et que la forme obligée de toute religion est le symbolisme;* puis, conclure à la fausseté de toutes les religions et au mensonge de tous les symboles. Nous l'avons vu encore déclarer qu'il y a une portion divine dans le Christ, *car tout ce qui est sublime participe au divin*, puis affirmer qu'il ne doit rester de Jésus que l'homme et le sage. Voilà, il faut l'avouer, des explications lumineuses, et qu'on ne saurait trop admirer, surtout quand on songe que cela nous est donné solennellement comme le dernier mot de la science!

« Elle nous avait déjà appris, cette science, par la bouche d'un autre philosophe moderne, et toujours en nous donnant son dernier mot, comment il fallait concilier le système de l'éternité du monde et le système de la création. Comparons, a dit l'oracle, l'ensemble de Dieu et de la création à une main posée de toute éternité sur le sable. La main et l'empreinte qu'elle a formée sont toutes deux éternelles, et cependant il est de toute certitude que la main a précédé l'empreinte dont elle est la cause. La main a précédé l'empreinte, donc Dieu a précédé le monde. L'empreinte est l'effet, la main est la cause, et notre philosophie veut dire que la cause a produit instantanément l'effet. Appliquée à deux choses finies, la comparaison est juste; mais elle est essentiellement fausse, appliquée à une cause qui n'a pas de commencement; la cause n'a pas commencé, mais l'effet commence, et il faut qu'il en soit ainsi, ou bien l'effet et la cause ne feraient qu'un, et nous serions tous dieux. Or, entre une chose qui ne commence pas et une chose qui commence, il y a un abîme. Reculez, reculez le jour de la création; entassez siècles sur siècles; vous ne détruisez pas la création pour cela, et vous ne la rendez pas coéternelle de Dieu. Elle est dans le temps, puisqu'elle a commencé; Dieu est dans l'éternité, puisqu'il n'a pas eu de commencement; vous ne ferez jamais le temps contemporain de l'éternité. Donc le monde a été créé dans le sens chrétien, ne vous en déplaise, ô science qui embrouillez tout pour vouloir tout concilier!

« Un autre philosophe de la même école admet que la Genèse et l'Evangile sont des livres inspirés, et, en même temps, il repousse la création telle que l'enseigne le christianisme. *Oui*, dit-il, *il y a des révélateurs, mais ils ne sont pas seulement fils de Dieu, ils sont fils de l'humanité, et formés par elle, Dieu parle par leur bouche; mais l'humanité aussi, arrivée à un certain développement, parle par leur bouche.* On ne peut pas se méprendre sur cette pensée; l'auteur, évidemment, repousse la révélation directe. Les révélateurs, selon lui, sont bien réellement inspirés de Dieu, mais par l'humanité arrivée à un certain point de développement. Cependant, il vient de dire que les révélateurs cachent la vérité sous des voiles, donnent un double sens à leur ensei-

(270) « Pour croire aux générations spontanées, il faut avoir une éponge au lieu d'une cervelle dans la tête. » (Voy. *Dictionnaire apologétique*, art. GÉNÉRATION SPONTANÉE.)

gnement : un pour le présent, l'autre pour l'avenir, et qu'ils sont forcés d'agir ainsi, parce qu'ils ne seraient pas compris s'ils disaient le fond de leur pensée, par le siècle auquel ils s'adressent. Le cercle est vicieux ; car de deux choses l'une : ou l'humanité n'inspire pas les révélateurs, ou elle les inspire ; si elle les inspire, elle doit être en état de les comprendre; mais vous dites qu'elle ne pourrait pas les comprendre, et que, pour cette raison, ils voilent leur doctrine ; donc elle ne les inspire pas. Mais vous dites qu'ils sont inspirés · par qui, alors? achevez donc.

« Ainsi va, de subtilité en subtilité, cette philosophie qui est *le point de conciliation d'opinions incomplètes plutôt que contradictoires;* cette philosophie, qui ose dire : Je suis l'aristocratie des sages et la science des élus, tandis qu'elle n'est, en définitive, que l'aristocratie de quelques pédants et la science de quelques académiciens. Non, je ne connais pas de doctrine plus superbe et plus vide, qui affiche des prétentions plus hautes et qui aboutisse à un plus grand rien.

« L'ouvrage de M. Renan, qui a pour titre : *De l'origine du langage*, va nous fournir, de ces prétentions et de cette pauvreté, une preuve sans réplique. Certainement, au point de vue de la philologie pure, il y a des aperçus ingénieux, parfois même profonds, et une érudition incontestable dans le livre de M. Renan ; mais, au point de vue philosophique, tout y est inconsistant et léger sous des formes magistrales; l'on dirait un tragédien jouant des vaudevilles.

« M. Renan, comme on sait, combat partout et toujours la tradition chrétienne, avec cette préoccupation particulière à ceux qui ont porté et rejeté cette longue robe noire sous laquelle s'abritent naturellement tant de vertus simples et héroïques. Avec un respect apparent et injurieux pour le rôle social du christianisme, il bat en brèche l'enseignement catholique dans toutes ses parties. C'est pourquoi il ne veut à aucun prix de l'institution divine du langage, telle que l'enseigne l'Eglise ; mais, fidèle à sa méthode d'équilibriste, il nous apprend que, bien qu'il n'y ait pas miracle, il y a révélation, si l'on veut, dans la création du langage. *Si l'on entend*, dit-il, *par révélation, le jeu spontané des facultés humaines, en ce sens, que Dieu, ayant mis dans l'homme tout ce qui est nécessaire pour l'invention du langage, peut en être appelé l'auteur, on est alors bien près de la vérité.* Ceci peut s'appeler un tour de passe-passe; c'est du haut escamotage. Hé quoi! si je crois à l'intervention directe du Créateur, M. Renan va prendre ma superstition en pitié, parce qu'il n'y a que les petits esprits qui croient aux miracles? Or, qu'est-ce qu'un miracle? c'est une dérogation aux lois de la nature : très-bien; mais l'homme d'aujourd'hui, livré à lui-même, inventerait-il le langage? Non, et M. Renan n'ose le soutenir; il suppose alors, pour rendre sa thèse plausible, que l'homme primitif était autrement doué que l'homme d'aujourd'hui; de sorte que lui aussi déroge aux lois de la nature. Pour échapper au miracle de la tradition, il tombe dans un miracle de fantaisie : c'est bien fait.

« Encore si ce miracle, arrangé à loisir et fait à la main, expliquait quelque chose! mais non, il n'explique rien. L'homme a parlé, dit M. Renan, parce que ses facultés agissant spontanément l'ont fait parler. Cela n'est-il pas véritablement sublime comme la vertu dormitive de l'opium?

« Il faut en prendre son parti; il n'y a que les intelligences vulgaires qui puissent admettre le surnaturel. *Aucun miracle ne se produit dans des conditions véritablement scientifiques*, s'écrie notre philosophe, qui s'engage aussitôt dans une série de prodiges et qui nous fait marcher de miracle en miracle. Forcé de reconnaître avec la science qu'il y a eu une époque où notre planète ne possédait aucun germe de vie organisée, il dit : *Donc, la vie organisée y a commencé sans germe antérieur. Toutes les apparitions nouvelles qui ont eu lieu dans le monde se sont faites, non par l'acte incessamment renouvelé du créateur, mais par la force intime déposée une fois pour toutes au sein des choses. Donc, à un certain moment, la vie est apparue sur la surface de notre planète par le seul développement des lois de l'ordre naturel.*

« Ainsi voilà qui est clair : Dieu n'a pas créé l'homme directement, mais *par la force intime déposée une fois pour toutes au fond des choses.* Les hommes sont sortis un jour du sein de la terre, à moins qu'ils ne soient descendus de la lune ; c'est un point qu'aurait dû éclaircir, dans sa Genèse, le Moïse du *Journal des Débats.* Il nous doit ce détail; mais, en attendant, que dites-vous de la terre, de l'onde ou du nuage accouchant d'un beau garçon de vingt ans et d'une jolie fille de dix-huit *par le seul développement des lois de l'ordre naturel?* De plus, que dites-vous de ce couple charmant qui se met à parler aussitôt, toujours selon l'ordre naturel? Il me semblait que, selon l'ordre naturel, l'homme arrive sur cette terre vagissant et nu, et qu'il mourrait infailliblement si sa mère n'était là. Bah! je raisonne comme une nourrice, et les peseurs de diphthongues, qui sont nés avec un dictionnaire sous le bras, et qui veulent, coûte que coûte, se passer de Dieu, souriront de dédain; c'est bien légitime.

« Cependant, serait-ce pousser trop loin la curiosité et l'indiscrétion que de demander à M. Renan comment il est si bien informé *des prodiges éclos au soleil des jours antiques?* Qui lui a dit qu'il y eût *dans le premier éveil de l'activité humaine une énergie, une spontanéité dont rien maintenant ne saurait nous donner une idée?* Etait-il, par hasard, dans le Paradis terrestre? A-t-il entendu les conversations de nos premiers pères? Etait-il caché dans le feuillage touffu de l'arbre de la science, *pour avoir si bien vu l'homme et la nature créer tant qu'il y eut un*

vide dans le plan des choses, et oublier de créer, sitôt qu'aucune nécessité intérieure ne les y força? En vérité, des renseignements si précis, bien qu'ils dérangent un peu les opinions reçues, sont d'un prix inestimable, d'autant plus que l'auteur, ami de la science rigoureuse, et irréconciliable ennemi de toutes les fables, surtout des fables du christianisme, ne se livre pas évidemment à des hypothèses!

« Je voudrais seulement savoir comment M. Renan s'arrangera avec M. Taine, qui naguère n'avait pas assez d'ironie et de sarcasme contre ce pauvre M. de Chateaubriand, à propos d'un de ses poétiques tableaux du *Génie du christianisme*. M. de Chateaubriand a supposé que le grand artiste, quand la nature sortit de ses mains, voulant mettre partout l'harmonie et la beauté, créa, le premier jour, des forêts séculaires. Cette idée a paru si drôle à M. Taine, qu'il en a ri, qu'il en a ri jusqu'aux larmes. Or, que dira-t-il de M. Renan, faisant sortir l'homme des entrailles de Cybèle, avec une longue barbe, et se livrant aussitôt, avec la collaboration de sa mère, à des travaux prodigieux et héroïques? Du reste, entre eux le débat; quand deux rationalistes se disputent, la vérité se réjouit; et, heureusement de notre temps, elle a souvent de ces occasions-là.

« M. Pierre Leroux croit à la renaissance perpétuelle de l'homme sur la terre, tandis que M. Jean Reynaud croit à d'éternels voyages à travers les astres et à des ascensions infinies vers les sphères célestes. M. Littré croit que l'humanité est soumise à une loi du développement dont les termes ne peuvent jamais être intervertis; il croit au progrès incessant de l'humanité. M. Renan, au contraire, vante les prodiges du premier âge et s'apitoie sur la faiblesse actuelle de l'esprit humain. Auquel entendre?

« Il serait difficile, dans tous les cas, d'entendre M. Renan, parce que le pour et le contre se donnent fort agréablement la main dans toutes ses thèses. M. Renan n'est pas tout à fait contre M. de Bonald, ni tout à fait avec M. Jacob Grimm; il se place au milieu des deux systèmes: il a le pied droit dans celui-ci, le pied gauche dans celui-là. Il y a révélation dans un sens, et il n'y a pas révélation dans un autre. Je suis souris, je suis oiseau.

« De même pour l'unité de la race humaine. *En un sens, l'unité de l'humanité est une proposition sacrée et scientifiquement incontestable. On peut dire qu'il n'y a qu'une langue, qu'une littérature, qu'un système de traditions symboliques....* Oui, mais cette unité est toute psychologique et n'est pas le synonyme d'une unité matérielle de race: de telle sorte qu'en un autre sens, la proposition d'abord sacrée et scientifiquement incontestable, devient une pure hypothèse. Si la bascule n'existait pas depuis longtemps, M. Renan l'aurait décidément inventée. Écoutons son raisonnement: *Cette unité est évidente aux yeux du psychologue et du moraliste, elle ne l'est pas moins aux yeux du naturaliste, puisque toutes les branches de l'espèce humaine peuvent avoir l'une et l'autre des rapports sexuels indéfiniment féconds. Mais cette double unité signifie-t-elle que l'espèce humaine est sortie d'un couple unique, ou, dans un sens plus large, qu'elle est apparue sur un point unique? Voilà ce qu'il est tout à fait téméraire d'affirmer. Un voile presque impénétrable couvre pour nous les origines de l'espèce humaine; les légitimes inductions de la science s'arrêtent bien vite sur ce terrain, et, en tout cas, nous disent peu de chose sur la circonstance particulière dont il s'agit en ce moment. L'imagination même se refuse à rien concevoir sur les mystères des premiers jours.* Et savez-vous pourquoi cette science est si timide, pourquoi ses inductions légitimes s'arrêtent si vite sur ce terrain? C'est qu'en se laissant entraîner par la logique, elle donnerait bientôt l'accolade à la tradition chrétienne, ce qui lui ferait évidemment mal au cœur.

« Une preuve que cette timidité virginale de la science est toute de circonstance et que je saisis ici son arrière-pensée, c'est que, dans d'autres moments, quand elle n'a pas à craindre d'incliner au christianisme, la timidité devient de l'audace. La blonde vierge est une virago. Alors on ne se gêne guère pour soulever *le voile presque impénétrable*, et les mystères des premiers jours, que *l'imagination se refuse à concevoir*, se déroulent avec complaisance. Alors la science affirme que *l'aristocratie des sages fut la loi de l'humanité naissante; que le levain qui a produit la civilisation a dû fermenter d'abord dans un nombre presque imperceptible de têtes prédestinées*. Alors, comme nous l'avons montré tout à l'heure, on est très au courant de ce qui s'est passé à la naissance du genre humain, et l'on écrirait un premier Paradis terrestre, comme on écrit un premier Paris.

« C'est de cette façon, du reste, par le simple effet de l'intuition, que M. Ernest Renan est arrivé à son hypothèse fondamentale, c'est-à-dire à l'explosion triomphante des facultés spontanées chez l'homme primitif. *Les grandes œuvres des temps primitifs*, dit-il, *improvisées sous le règne absolu de l'imagination et de l'instinct, au milieu de l'excitation produite par les premières sensations, nous semblent maintenant impossibles, parce qu'elles sont au-dessus de nos facultés réfléchies. Mais cela prouve seulement la faiblesse de l'esprit humain dans l'état plein d'efforts et de sueurs qu'il traverse pour accomplir sa mystérieuse destinée.* Ainsi l'instinct est roi, c'est un tout-puissant créateur, tandis que les facultés réfléchies sont condamnées à une espèce de médiocrité. Vive l'instinct! pour le moment, car M. Renan va crier aussi: Vive la réflexion! Après avoir glorifié les facultés spontanées, il ne pouvait manquer, sans mentir à son procédé philosophique, de glorifier les facultés réfléchies. M. Renan ajoute donc: *On serait tenté, à la vue des prodiges éclos au soleil des jours antiques, de regretter que l'homme ait cessé d'être instinctif pour devenir rationnel; on se console*

en songeant que si, dans l'état actuel, sa puissance est diminuée, ses créations sont bien plus personnelles; qu'il possède plus éminemment ses œuvres, qu'il en est l'auteur à un titre plus élevé; en songeant surtout que le progrès de la réflexion amènera un autre âge, qui sera de nouveau créateur (créateur de quoi ? et où est la garantie ? La philosophie nous donne là un bon billet !) *Souvent l'humanité, en paraissant s'éloigner de son but, ne fait que s'en rapprocher. Aux intuitions puissantes, mais confuses de l'enfance, succède la vue claire de l'analyse, inhabile à fonder : à l'analyse succédera une synthèse savante qui fera avec pleine connaissance ce que la synthèse naïve faisait par une aveugle fatalité. Un peu de réflexion a pu tuer l'instinct; mais la réflexion complète en fera revivre les merveilles avec un degré supérieur de netteté et de détermination.* Que vous disais-je ? tout est dans tout, et M. Renan célèbre dans chacune de ses pages le mariage du pour et du contre, un mariage frappé d'avance d'une irrémédiable stérilité. » (Paulin LIMAYRAC.)

§ XXIV. — *Quelques considérations sur l'homme primitif de la philosophie rationaliste.*

D'où vient l'homme ? on n'en sait rien. « Comment est-il né une première fois à la vie ? Par quelle génération spontanée ? Par quelle mystérieuse incubation ? Dans quelle larve, sous quelle chrysalide a-t-il végété, silencieusement enveloppé, jusqu'au jour où il a pu marcher au soleil ? » (PELLETAN, *Profession de foi du* XIXe *siècle.*)

« Un voile presque impénétrable couvre pour nous les origines de l'espèce humaine : les légitimes inductions de la science s'arrêtent bientôt sur ce terrain; l'imagination même se refuse à rien concevoir sur les mystères des premiers jours. » (RENAN, *De l'origine du langage*, p. 201.)

Puisque le problème est enveloppé pour vous d'une nuit impénétrable, quel inconvénient y aurait-il à admettre avec la Genèse et avec la tradition de tous les peuples, un homme et une femme que Dieu aurait originairement créés et d'où seraient descendus tous les peuples de la terre ? C'est au moins une solution et une solution très-plausible lorsque vous n'en pouvez donner vous-même aucune.

Quoi qu'il en soit, dès lors que l'homme existe, il est venu de quelque part et assurément par des voies entièrement étrangères à celles par lesquelles il se propage aujourd'hui. Mais comme chaque être, aujourd'hui existant, a ses lois propres et ses conditions d'existence en dehors desquelles il ne peut vivre ni se conserver, la raison, la logique nous obligent impérieusement à reconnaître ces lois et ces conditions d'existence, car c'est là toute la science. Eh bien ! un ou plusieurs hommes, enfants ou adultes, jetés sur la terre avec une ou plusieurs compagnes de leur espèce, mais sans aucune direction première, et dans un dénûment absolu, périraient infailliblement.

De quoi l'homme eût-il vécu avant d'avoir appris l'agriculture et soumis les animaux utiles ? Ceux-ci soutiennent leur vie par les végétaux ; il n'en est point qui n'ait l'expérience journalière de leur reproduction et qui ne sache dès sa naissance choisir ceux qui lui conviennent. Mais qui aurait montré à l'homme, dans l'état de dégradation profonde où on le suppose, les premiers fruits des vergers dispersés dans les forêts, et les racines alimentaires cachées dans le sein de la terre ? n'aurait-il pas dû mille fois mourir de faim avant d'en avoir recueilli assez pour le nourrir, ou de poison avant d'en savoir faire le choix, ou de fatigue et d'inquiétude avant d'en avoir formé autour de son habitation des tapis et des berceaux ? si la Providence l'eût abondonné à lui-même en sortant de ses mains, que serait-il devenu ? aurait-il dit aux campagnes : « Forêts inconnues, montrez-moi les fruits qui sont mon partage ? Terre, entr'ouvrez-vous, et découvrez-moi dans vos racines mes aliments ? Plantes, d'où dépend ma vie, manifestez-vous à moi, et suppléez à l'instinct que m'a refusé la nature ? » Aurait-il eu recours, dans sa détresse, à la pitié des bêtes, et dit à la vache, lorsqu'il mourait de faim : « Prends-moi au nombre de tes enfants, et partage avec moi une de tes mamelles superflues ? » Quand le souffle de l'aquilon faisait frissonner sa peau, la chèvre sauvage et la brebis timide sont-elles accourues pour le réchauffer de leurs toisons ? Lorsque, errant sans défense et sans asile, il entendait la nuit les hurlements des bêtes féroces qui demandaient leur proie, suppliait-il le chien généreux en lui disant : « Sois mon défenseur, et tu seras mon esclave. » Qui aurait pu lui soumettre tant d'animaux qui n'avaient pas besoin de lui, qui le surpassaient en ruses, en légèreté, en force, si la main qui, malgré sa chute, le destinait encore à l'empire, n'avait abaissé leurs têtes à l'obéissance ?

Vous ne pouvez supposer l'homme primitif différent de celui d'aujourd'hui. Vous n'en avez pas le droit, 1° parce que vous convenez que vous ignorez absolument ce qu'il était ; 2° parce que les lois qui constituent les êtres, dans la création actuelle, sont reconnues immuables. Donc quelle qu'ait été l'origine de l'homme, il n'a pu être à son apparition ce qu'il ne pourrait être aujourd'hui, placé dans les conditions d'isolement absolu et sans aucun secours étranger. Physiquement il périrait (271) ; intellectuellement, aucune de ses facultés ne pourrait se développer et il

(271) On ne peut citer Mlle Leblanc, le sauvage de l'Aveyron, etc. Ces individus avaient reçu des soins pendant leurs premières années ; ils avaient appris à se nourrir, à se servir de leurs facultés physiques et probablement même intellectuelles au moins dans l'ordre de leurs besoins les plus grossiers ; ils se nourrissaient de fruits et de racines cultivés qu'ils savaient dérober et qu'ils avaient appris à connaître.

resterait muet, imbécile, sans parole et sans pensée.

Nous venons de dire que l'homme eût péri s'il fût venu au monde dans l'état de dénûment où la philosophie le suppose ; admettons qu'il puisse se conserver, qu'il connaisse, cherche et trouve ce qui peut le nourrir; nous disons qu'il sera et restera dépourvu de la pensée, parce qu'il sera dépourvu de la parole. Tout ce que nous avons dit dans les paragraphes qui précèdent le démontre. Nous allons y ajouter quelques considérations finales.

Qu'est-ce que penser?

Penser, c'est agir réflexivement sur une idée naturelle, soit visuelle, soit sonore, pour connaître ce qu'elle signifie.

Penser, c'est agir pour donner à une idée naturelle, soit oculaire, soit auriculaire, une forme artificielle, soit visible, soit verbale.

Penser, c'est agir sur nos sentiments, nos affections, nos actes matériels et immatériels, pour les limiter et les renfermer en des images naturelles ou conventionnelles, ou en des mots arbitraires ou onomatopéïques, et les réunir en propositions.

Penser, c'est agir, pour combiner les idées, les propositions, les jugements, les raisonnements, les déductions.

Or l'homme dans le dénûment primitif, physique et moral, où on le place, est incapable d'aucune de ces manières de penser.

1° *L'homme primitif n'agira point réflexivement sur ses idées naturelles.* — Le besoin le presse; il souffre de la faim et de la soif; chercher ce qui peut satisfaire à ces besoins urgents, voilà ce qui l'occupe. Quand il a trouvé le fruit ou la proie qu'il cherche, il les dévore, peu curieux d'observer leur nature ou les effets qu'ils produisent en lui. *Là où la sensation domine, il ne peut y avoir réflexion.* Or tel est le cas où se trouve perpétuellement l'homme primitif.

N'ayant aucun besoin de curiosité, nulle envie de connaître les objets eux-mêmes, de savoir ce qu'ils ont de beau ou de défectueux dans leurs formes et proportions, il ignore d'eux ce qui n'est point relatif à la nutrition, et il ne sort jamais de la sensation pour savoir ce qu'est celle-ci, ce qui la cause et les effets qu'elle produit. Il ne s'inquiétera jamais de savoir si le fruit qu'il mange est jaune ou vert, sphérique ou allongé et par quels procédés il est parvenu à la maturité. L'instinct même de propagation ne se réveillerait pas chez lui ou resterait obscur et incompris, ainsi qu'il arrive même chez des individus vivant en société, mais élevés dans une parfaite innocence (272).

2° *L'homme primitif ne donne point aux idées naturelles une forme artificielle.* — Les images des astres, des animaux, des végétaux que nous avons dans notre œil ou dans notre imagination, et qui nous représentent et nous rappellent leurs objets, nous leur donnons une seconde, une troisième existence en les revêtant de formes vocales et figurées, à l'aide desquelles nous transmettons hors de nous et communiquons à nos semblables ce qui existe dans les profondeurs de notre être. Chaque objet parle et dit qui il est et ce qu'il est, au moyen du nom que nous lui avons donné. Nous nommons et figurons tout ce que nous voyons, et avec nos idées et nos affections nous passons dans autrui, tandis que l'homme primitif manque de parole pour nommer, pour comprendre et se faire comprendre.

3° *L'homme primitif ne peut avoir ni se créer aucune idée des choses invisibles et intangibles.* — Les choses que n'offrent à la vue ni au toucher les sens extérieurs, nous les voyons et nous les touchons intérieurement; et, pour leur procurer une existence hors de nous et les rendre communicables, nous leur donnons une enveloppe matérielle et nous les circonscrivons dans une forme perceptible à l'œil et à l'oreille. Ces deux opérations dont nous allons étudier les moyens et l'artifice, surpassent de beaucoup les facultés de l'homme primitif.

On ne voit bien que ce qu'on regarde; ce regard, cet examen curieux ou intéressé, ne peut avoir lieu que par l'*attention*, laquelle ne s'exerce qu'au moyen d'une contention organique, dont la continuité et la répétition laissent, dans les fibres, des habitudes ou manières d'être spéciales analogues à l'impression que fait sur nous la chose étudiée. Voilà l'invisible et le vague fixés dans un caractère organique interne, et la correspondance établie entre le signe et la chose signifiée.

Mais une liaison nécessaire et instinctive est établie entre le dedans et le dehors, entre le signe interne et le signe externe, entre nos affections, la parole et le geste.

Nous pouvons donc noter tout ce qui est intérieur et extérieur. Entre ces deux mondes la sympathie est si grande, qu'il est assuré que, sans les signes intérieurs, ne pourraient être créés les extérieurs, ou qu'ils seraient insignificatifs; et que, sans les extérieurs, les autres seraient d'une faible utilité, se bornant à la conservation de l'animal.

On voit sans peine que si les signes extérieurs n'avaient point en nous leur copie ou leur traduction, ils y seraient inintelligibles. Il n'est pas également évident que, sans les signes extérieurs, les autres ne pussent nous donner l'idée des choses invisibles et intangibles, et suffire à nos divers besoins de connaître. Démêlons, s'il se peut, ce fait si mystérieux de notre nature.

Lorsque, par l'attention répétée donnée à un objet, nos fibres prennent une habitude correspondante à l'impression qu'elles reçoivent, c'est-à-dire, lorsque nous formons un signe intérieur organique, nous sommes passifs de nous-mêmes, et entièrement absor-

(272) « Pour moi, dit M. de Bonald, je crois que même l'union des sexes, dans l'espèce humaine, est un effet de la société, comme elle en est l'origine et le fondement. » *Rech. phil*, etc., t. I, p. 230. *Voy.* à l'art. HOMME DE LA NATURE, l'histoire du sauvage de l'Aveyron.

bés dans notre affection ; c'est en transportant celle-ci comme d'un moule dans le signe extérieur et en l'y *réfléchissant*, que nous pouvons l'y considérer librement, délivrés que nous sommes de la prédominance de la sensation. Sans la parole, sans les signes extérieurs, nous ne pourrions abstraire nos modifications internes de leurs signes internes, et en faire des idées susceptibles d'être considérées séparément. Si en sortant d'elle-même pour aller vers l'objet qui l'occupe, la réflexion n'en trouvait au dehors la copie où elle pût s'arrêter, le reconnaître et l'étudier, obligée de revenir à vide sur ses pas, elle serait de nouveau saisie, enveloppée et absorbée par la sensation. Ceci sert à faire voir pourquoi la numération mentale des sauvages, dénuée de tout chiffre, ne va pas au delà de trois, quatre ou cinq. Arrivés à ces dernières perceptions qui se saisissent d'eux, et qu'ils saisissent, ils laissent échapper les précédentes, que leur esprit retiendrait, s'il avait des signes numériques pour les renfermer et conserver. L'acte le plus compliqué de notre esprit (le raisonnement), qui se réduit à trois éléments, semble prouver que ce que peut sa plus grande force compréhensive, est de saisir et de se rappeler immédiatement et de ramener à l'unité trois perceptions presque instantanées ; au delà, il a besoin de s'aider de signes sensibles. La fin du raisonnement étant de nous montrer soudainement l'identité de deux propositions au moyen d'une troisième, il est probable que si l'énergie et l'étendue de l'esprit humain étaient plus grandes, et qu'il pût saisir à la fois intuitivement plus de trois propositions, nos formes syllogistiques embrasseraient plus d'objets et seraient plus compliquées.

A la parole seule est donc dévolu le pouvoir d'abstraire, pouvoir sans lequel notre esprit serait presque une table rase et réduit à un nombre d'idées naturelles oculaires ou auriculaires, encore plus borné que nous ne l'avons donné à entendre. On s'en convaincra, lorsqu'on réfléchira que, sans parole, sans abstractions, sans signes extérieurs, il ne peut y avoir ni jugement, ni proposition, opérations qui sont la pensée elle-même.

Le jugement et la proposition sont implicitement ou explicitement composés du sujet, de l'attribut et de leur copule ; or, chacune de ces parties constitutives de la pensée doit son existence à sa séparation, à sa distinction de tout autre objet, ou à l'abstraction. On accordera peut-être que le sujet, lorsqu'il est pris dans l'ordre moral, comme *vertu*, *vice*, *esprit*, doit sa naissance à l'abstraction ; mais on se croira fondé à le nier pour les objets matériels. Le chien, pour avoir l'idée du lièvre qu'il poursuit, de son maître qui l'appelle, n'a pas besoin, dira-t-on, de faire des abstractions ; j'en conviens, car la nature les a préliminairement faites pour lui, mais vagues et imparfaites, quoique suffisantes à leur destination.

Est-ce bien, en effet, de l'idée précise du lièvre que le chien est occupé lorsqu'il le poursuit ? Excité par les corpuscules odorants qu'il a touchés, qui lui sont connus (273), et qui l'attachent à sa proie future, il ne songe à rien ; il est entraîné autant qu'il agit, et il est tout entier dans sa passion, agité, tourmenté par les qualités du lièvre, dont l'idée ne l'occupe nullement. Pour l'avoir, cette idée, il faudrait qu'il se fût distingué de l'animal qu'il convoite, tandis que sa fureur est de s'en saisir, de le tenir sous ses pieds et dans sa gueule, et, pour ainsi dire, de se confondre avec lui. Les images que reçoit l'animalité sont toujours noyées dans le sentiment, lequel, au moyen des organes, s'unit à tout ce qui est extérieur. Pour avoir l'idée du lièvre, il faudrait que le chien se fût distingué de tout ce qui n'est pas lui, et que, par la plus grande des abstractions, après celle d'où est résultée l'idée de Dieu, il fût arrivé à celle de sa personnalité ; ce à quoi il ne parviendra jamais, ne pouvant par la pensée séparer son organisation du principe qui connaît en lui, travail que l'homme n'exécute qu'après s'être longtemps habitué à la méditation. Jamais animal n'a dit *moi*.

Tandis que l'animal n'a qu'à peine l'idée de l'apparence des objets, l'homme arrive à celle de l'existence et de la substance de chacun. Mais ce n'est qu'au moyen des mots qu'il parvient à les individualiser, et à les séparer complétement l'un de l'autre. La couleur jaune, la pesanteur, la ductilité, la malléabilité appartiennent à divers degrés à certains métaux. La substance de l'or, l'or, en un mot, qui est le *substratum* de toutes ses qualités, est surtout spécifié par le mot qui le désigne. Ainsi, sans le secours de l'abstraction et de la parole, l'esprit ne pourrait établir le *sujet* même matériel des propositions.

Il ne pourrait non plus en déterminer *l'attribut*. Pour l'homme primitif, les qualités quelconques ne peuvent être que des modifications de lui-même. Il sent la chaleur du feu et la froideur de la glace ; ces qualités ont en lui des signes internes ; mais ils sont si inhérents à ses affections, qu'il ne peut les en abstraire, les décalquer, pour ainsi dire, et les transporter au dehors, ce qui n'a lieu qu'au moyen des signes artificiels. Dans cette locution, *le feu est chaud*, nous distinguons *l'effet* chaleur qui est en nous, en même temps que nous distinguons la chaleur *cause* qui est dans le feu. Définissez le mot *chaud*, vous y trouverez cette double abstraction.

Le *est*, le verbe, copule implicite ou explicite de toutes les propositions, abstraction de toutes les substances et de toutes les existences, parole par excellence, est évidemment, d'après ce que nous venons de dire, bien au-dessus des facultés intellectuelles de l'homme primitif (274).

4° *L'homme primitif ne peut mouvoir et*

(273) Notum contigit odorem. (VIRGIL.)

(274) Quelques grammairiens regardent *être* comme une simple modification du sujet, tandis que *être* est ce en quoi a lieu la modification. L'être n'est pas la modification qu'il précède. Le *est* est permanent ; la modification est accidentelle.

combiner les idées. — La force qui combine est la même, à un plus haut degré seulement, que celle qui réfléchit, et qui manque à l'homme primitif. Faute de cette force, il ne peut mouvoir ses idées, fortement adhérentes à leurs signes perceptifs correspondants; mais eût-il pour cela assez d'énergie, il n'aurait point d'espace où les mouvoir et opérer ses combinaisons.

La mémoire est le lien des idées; sans les mots, elle serait aussi nulle que l'espace vide de corps. La mémoire qui ne s'attache point à des signes, et spécialement à des signes artificiels, n'est que perception ou souvenir donné par une perception disparaissant avec celle-ci. Aussi la mémoire de l'homme, dépourvu du signe, est singulièrement bornée, et meurt à chaque instant avec les impressions qu'elle reçoit Celle de l'homme parlant est fixe, vive et permanente dans les mille et mille mots et caractères que nous avons à notre usage, et dont la combinaison fournirait une série de nombres qui, joints l'un à l'autre, et distants d'un point seulement, donneraient une zone aussi étendue que le cercle décrit par le soleil dans sa course annuelle. Quel immense échiquier que celui où jouent à l'aise des pièces aussi nombreuses que les objets qui remplissent l'univers!

Appendice au § XXIV.

Il n'est point vrai que l'homme trouve en lui-même, comme l'animal dans ses instincts, le principe et la règle de ses actes.

« Un préjugé, beaucoup trop répandu dans une classe relativement éclairée, consiste à admettre que la nature se suffit à elle-même, que l'homme trouve en lui, comme l'animal dans ses instincts, le principe et la règle des actes nécessaires à sa conservation...

« Or, rien n'est moins fondé en soi, il faut le dire, que cette opinion que repoussent à la fois la raison, l'expérience et l'histoire.....

« S'il est vrai, en effet, que la nature a placé dans chaque être le principe de sa conservation et n'a point excepté l'homme de cette loi générale, il n'est pas moins certain que ce dernier ne saurait être assimilé sous ce rapport aux espèces animales, et qu'entre elles et lui se posent des différences fondamentales.

« L'homme a soif, il a faim, il aspire au repos après la fatigue, au sommeil après la veille, à la chaleur lorsqu'il a froid, à la fraîcheur pendant l'été, et chacune de ces sensations correspond à un besoin et à un désir qui doit être impérieusement satisfait; mais tandis que chez l'animal ces besoins et ces impulsions intérieures, toujours précises et toujours sûres, commandent naturellement et sans efforts une série d'actes qui paraissent intimement liés à l'organisme et qui ne réclament aucune expérience, ces mêmes sensations restent obscures, vagues et sans détermination positive chez l'homme, tant que l'intelligence ne s'y est point appliquée, et leur satisfaction naturelle a parfois ses dangers, si elle n'est point dirigée par l'expérience.

« Quoi de plus naturel, en effet, et de plus instinctif que de manger à sa faim, de boire à sa soif, de se reposer quand on est las? Cependant il est constaté qu'un repas copieux après une diète prolongée, qu'une boisson fraîche ou froide après une course rapide, et que le repos ou le sommeil sur une terre humide et froide peuvent être une cause de maladie et de mort.

« L'instinct n'est donc pas un guide infaillible, et doit être surveillé et dirigé par l'expérience et la raison. Cet instinct, qui dirige la plupart des actes de l'animal est tellement subordonné d'ailleurs chez l'homme, qu'une foule de sensations, très-importantes et très-précieuses par les indications qu'elles fournissent dans l'état de maladie et de santé, passeraient inaperçues si l'esprit ne s'y arrêtait pas, et qu'il n'est pas de fonction, pas de mouvement, quelque élémentaire qu'on le suppose, qui ne réclame le concours de l'intelligence. L'enfant saisit naturellement les objets, il porte à la bouche ses aliments et les avale, il marche enfin et répond à la parole par la parole; mais ces différents actes, quelque simples qu'ils paraissent de prime abord, réclament un long apprentissage intellectuel et ne s'accompliraient pas sans le concours de l'intelligence.

« Il est d'expérience que le développement physique de l'homme est généralement en rapport avec son développement intellectuel (l'infériorité marquée des races barbares et sauvages le prouve), et lorsque, par suite d'une incomplète évolution du cerveau, ou par une lésion de cet organe, la pensée est gravement affectée, l'être humain, enfant ou vieillard, ne tarde pas à offrir tous les signes d'une dégradation physique.

« C'est qu'en effet tout acte humain a besoin d'être perçu, réfléchi et pensé, pour ainsi dire, pour s'accomplir avec ordre, régularité et harmonie, et que les mouvements intérieurs de l'organisme, de même que ses impulsions instinctives, sont d'autant plus nettement perçus que la pensée est plus développée, et qu'ils ont été mieux analysés en eux-mêmes et dans leurs causes. Il ne faut donc pas attribuer aux instincts ce qui ne leur appartient pas, et l'homme essentiellement progressif ne saurait être assimilé à l'animal.

« Qui pourrait dire, en y réfléchissant, que cette impulsion, toujours admirable mais toujours limitée, qui suggère à l'animal, en dehors de tout enseignement et de toute expérience, les actes indispensables à sa conservation et à celle de son espèce, mais qui le condamne à tourner dans le même cercle d'impressions et de mouvement, qui pourrait dire que ces impulsions parfaitement déterminées ont leur analogue chez l'homme, dont la pensée, toujours active, perçoit, modifie, transforme et améliore sans cesse les conditions de son existence?

« Ou mieux encore, qui pourrait prétendre que l'instinct qui porte l'abeille à construire

sa ruche, l'oiseau son nid, et l'araignée sa toile, apprendra naturellement à l'homme la composition de l'atmosphère, les conditions de l'air respirable, celles de la salubrité de l'asile, palais ou chaumière qui doit lui servir d'abri, les conditions d'une bonne et saine alimentation, lui fera prévoir les intempéries des saisons, se préparer contre elles, et connaître les moyens d'améliorer et de perfectionner son organisme?

« L'homme se conserve, il est vrai, et améliore sans cesse son organisation physique; mais l'intelligence seule, appliquée aux besoins de sa nature, éclaire sa route et dirige ses pas, et ce n'est que par de douloureux efforts et après une longue et pénible expérience, qu'il acquiert peu à peu les notions qui lui sont les plus indispensables et sait les mettre à profit. De son activité intellectuelle et de ses efforts dépendent son bien-être et son existence, et rien ne prouve mieux l'absurdité d'une hygiène naturelle et instinctive, que la nécessité où nous sommes d'acquérir avec difficulté et labeur les notions pratiques relatives aux soins de notre vie et à l'entretien de notre santé.

« On a dit, à ce sujet, que chaque peuple, en quelque pays et sous quelques climats qu'il habitât, suivait naturellement l'hygiène qui lui était le plus appropriée.

« Objection sans fondement et sans valeur, car elle ne prouve nullement que cette hygiène prétendue naturelle n'a pas été conquise chez tous ces peuples par les efforts de l'intelligence et de la volonté, et conservée par l'enseignement et la tradition, et elle ne prouve pas davantage que les nombreuses et misérables peuplades de l'ancien et du nouveau continent, que les Boschimans, par exemple, ou les habitants de la Terre de Feu, dont la race est sur le point de disparaître, suivent l'hygiène la plus conforme aux lois de la nature.

« Ce qu'il y a de vrai à cet égard, c'est que tout homme participant à la vie sociale reçoit un enseignement pratique relatif aux soins de sa conservation, et qu'il n'y a pas de race ou de peuplade, quelque déshéritée, quelque barbare ou sauvage qu'on la suppose, qui ne possède en propre un certain nombre de notions propres à assurer son existence et qui ne les transmette en héritage aux générations qui suivent.

« Ce qu'il y a de vrai, encore, c'est que l'homme, dont la pensée domine la nature, développe peu à peu ces notions, et qu'à un état social supérieur correspond toujours une hygiène plus parfaite. Mais cet avancement et ce progrès n'ont rien à voir avec l'instinct, et ce que nous savons en ce qui concerne les soins de notre conservation est le résultat nécessaire de l'enseignement, de l'expérience et de la réflexion.

« En résumé, l'hygiène est une science expérimentale et pratique dont l'objet est de nous éclairer sur nos conditions d'existence, et son étude n'est pas seulement une nécessité, mais encore un devoir.

« Tout homme est, en effet, responsable, à certains égards, de sa santé et de sa vie, vis-à-vis de lui-même et de la société dont il est membre, et responsable aussi, dans certaines limites, de la santé et de la vie des êtres dont il est le guide et le protecteur naturel. » (Le Dr CRUVEILHIER.)

LANGAGE; forme-t-il la raison? *Voy.* LANGAGE § VII. — Son rôle dans l'humanité, *ibid.* § XV. — Langage d'Adam et d'Eve, *ibid.* § XVIII; comment ils ont appris à parler. *ibid.* — Langage, son origine d'après les savants. *Voy.* LANGAGE § XX. — Langage d'action. *Voy.* note V, à la fin du volume; comment il décompose la pensée, *ibid.* — Langage, difficultés contre son invention. *Voy.* note XII, à la fin du volume. — A-t-il une origine onomatopéique. *Voy.* note XIII, à la fin du volume.

LANGUES, leur nature organique. *Voy.* LANGAGE § XIII. — Leur inégalité entre elles. *ibid.* § XIV. — Sont-elles dans un rapport parfait avec le mérite relatif des races? *ibid.* — Filiation des langues. *Voy.* LANGAGE § XVI. — Ce que fut la langue primitive. *ibid.* — Action de la science, du peuple, du temps. *ibid.* — Phases et âges des langues, *ibid.* — Leur filiation et leur analogie. *Voy.* LANGAGE § XVII. — Formation des langues suivant Condillac. *Voy.* note V, à la fin du volume. — Langues considérées comme autant de Méthodes analytiques. *Voy.* note V, à la fin du volume. — Influence des langues. *Voy.* note V, à la fin du volume.

LEBLANC (Mlle). *Voy.* HOMME DE LA NATURE.

LIMAÇON. *Voy.* OUIE.

LINGUISTIQUES (THÉORIES) de Court-de-Gebelin, de De Brosses, etc.; observations critiques. *Voy.* LANGAGE § XVI.

LUMIÈRE. *Voy.* VUE.

O

OBJECTIONS contre le rôle psychologique du langage. *Voy.* LANGAGE § III.

OCULAIRE (APPAREIL). *Voy.* VUE.

ODORAT. — L'odorat est le sens qui nous donne la notion des odeurs.

Deux théories principales ont été émises touchant l'origine et la nature des odeurs. Dans l'une, on admet qu'elles sont le produit de la volatilisation des particules matérielles, extrêmement ténues, qui se séparent des corps odorants; dans l'autre, on suppose qu'elles résultent d'un mouvement vibratoire qui a lieu dans les molécules de ces derniers, et se transmet à un éther ambiant.

Les partisans peu nombreux de cette dernière théorie rappellent que certaines substances, le musc et l'ambre gris entre autres, auraient excité pendant longues années des

impressions olfactives, souvent dans une sphère très-étendue, sans subir aucune diminution de poids appréciable. Mais ne se pourrait-il pas que de pareilles observations, en les supposant rigoureusement exactes, fussent propres à prouver seulement la prodigieuse divisibilité des corps odorants, et l'imperfection de nos moyens pondérateurs? D'ailleurs ne sait-on pas que cette prétendue inaltérabilité de poids est loin d'exister pour bien d'autres substances odorifères, et que les nerfs sont des instruments bien autrement sensibles que nos balances? Ajoutons que l'hypothèse d'un mouvement vibratoire ne s'accorde guère ni avec le transport des odeurs à des distances souvent énormes(275), ni surtout avec certaines conditions de la sensation olfactive, la nécessité d'un courant d'air, par exemple, pour mettre l'appareil de l'olfaction en rapport avec son excitant naturel.

Divers phénomènes ont été cités comme tendant à établir que les odeurs sont dues à des particules dégagées de la substance même des corps odorants. Si, à l'exemple de Berthollet, on place un morceau de camphre dans un tube barométrique rempli de mercure, on voit bientôt le métal descendre, le camphre diminuer de volume à mesure que se volatilisent ses molécules intégrantes, et être enfin remplacé par un odorant. Bénédict Prévost de Genève (*Annales de Chimie*, t. XXI, p. 254, Paris 1797), ayant déposé une substance odorante concrète sur une lame de verre mouillée ou sur une large soucoupe recouverte d'une mince couche d'eau, a vu celle-ci s'écarter aussitôt, de manière à laisser autour du corps un espace libre de plusieurs pouces d'étendue. Roniceux (*Mém. de l'Acad. des sc.*, p. 449. Paris 1756) avait déjà observé les mouvements gyratoires du camphre sur l'eau; Volta avait constaté des effets analogues en projetant sur ce liquide, des petits corps imbibés d'éther, ou des parcelles d'acides benzoïque ou succinique, et Brugnatelli avait fait la même remarque en se servant de l'écorce de plantes aromatiques. L'expérience réussit également avec des fragments de différentes feuilles, du *schinus molle*, par exemple; les jets d'huile volatile contenue dans ces fragments leur impriment aussitôt des mouvements dus à la résistance opposée au choc par l'eau. C'est à l'aide de semblables observations, et aussi en supposant que l'agitation des corps odorants, à la surface de l'eau, croît en raison directe de leur volatilité et de l'intensité de leur odeur, que B. Prévost a fondé autrefois son *odoroscopie*. En faisant la part des exagérations de l'idée ingénieuse de Prévost, toujours est-il que les précédents effets doivent être rapportés principalement, sinon uniquement, à la volatilisation, principe absolu de toute émanation odorante.

Rappelons que Boerhaave, pour expliquer l'odeur dans les végétaux, imagina un principe particulier, impondérable, et par conséquent distinct de la substance même du corps odorant, principe qu'il nomma *esprit recteur*, et que d'autres désignèrent sous le nom d'*arome*. Cette hypothèse, toute gratuite qu'elle était, n'en fut pas moins adoptée par beaucoup de chimistes, jusqu'à l'époque où Fourcroy (*Mém. sur l'esprit recteur de Boerhaave*, *l'arôme des Chimistes français*, etc., dans *Ann. de Chim.*, t. XXXVI. p. 232), en démontrant que c'est à la plus ou moins grande volatilité des matériaux immédiats des végétaux que sont dues leurs émanations odorantes, vint ramener les esprits à la théorie généralement admise par les physiologistes de notre époque.

Quelle que soit, du reste, l'opinion que l'on adopte relativement à la nature des odeurs, qu'on les considère comme un fluide immatériel, comme une propriété du corps odorant, ou bien qu'on les regarde comme une émanation ou des particules détachées de la propre substance de ce dernier, on peut toujours aborder d'autres questions relatives à leur étude.

Diverses influences peuvent modifier singulièrement, soit la production des odeurs, soit leur transmission dans l'espace :

1° Si, dans quelques circonstances, le *calorique* enlève à certains corps leur odeur spéciale, le plus ordinairement l'action de ce fluide, en favorisant la volatilisation, aide à la diffusion des effluves odorants dans l'air : sous les tropiques, mille plantes laissent échapper leurs parfums aux premiers rayons du soleil ou au souffle des brises du soir, et l'on sait à quelles énormes distances se communique l'atmosphère embaumée de Ceylan, des Philippines ou des Moluques; au contraire, on remarque que les odeurs végétales et animales sont d'autant plus faibles qu'elles émanent d'animaux et de plantes vivant dans des contrées plus froides (276).

2° La *lumière* paraît exercer une certaine influence sur le dégagement des odeurs végétales : toutefois il existe plusieurs plantes qui ne développent leur parfum que pendant

(275) Il peut être permis de refuser sa croyance aux historiens qui racontent que des vautours furent attirés d'Asie, dans les champs de Pharsale (166 lieues), par l'odeur des cadavres qui s'y trouvaient entassés après la bataille du même nom. Mais on ne saurait révoquer en doute plusieurs récits de voyageurs dignes de foi. Alex. de Humboldt (*Rec. de zool. et d'anat. comp.*, II° livre, p. 73, *Paris*, 1807) rapporte qu'au Pérou, à Quito et dans la province de Popayan, quand on veut prendre des condors, on tue une vache ou un cheval, et qu'en peu de temps l'odeur de l'animal mort attire ces oiseaux en grand nombre, bien qu'auparavant on n'en vît point dans le pays. Valentia (*Voy. dans l'Indoustan*, trad. angl., t. I, p. 349) assure qu'à neuf lieues de distance des côtes de Ceylan, le vent apporte déjà un parfum délicieux. L'auteur de la relation du premier voyage des Hollandais aux Indes orientales, en dit autant de l'île de Puguitau (*Rec. des voy. qui ont servi à l'établ. de la comp. des Indes orient.*, t. I, p. 280; et t. II, p. 256 et 451, Amsterdam, 1702), etc.

(276) Cela tient aussi peut-être à ce qu'en réalité ces animaux et ces plantes sécrètent ou contiennent moins de matières volatiles dans leurs tissus.

l'obscurité de la nuit : telles sont diverses espèces de *geranium* et d'*epidendrum*, la plupart des plantes de la famille des nyctaginées, et en particulier le *mirabilis longiflora*. J. Senebier a reconnu que des jonquilles, qu'il avait fait venir dans un lieu obscur, n'en étaient pas moins odoriférantes. Stark, d'Edimbourg, a tenté quelques expériences dans le but de déterminer les différences que présentent les substances diversement colorées, relativement à l'absorption des odeurs avec lesquelles elles sont mises en contact, et il est arrivé à établir que l'intensité d'absorption est décroissante, suivant les couleurs dans l'ordre suivant : après le noir, le bleu est la couleur qui absorbe le plus ; viennent ensuite le vert, puis le rouge, le jaune, et enfin le blanc qui n'absorbe presque rien. Ayant reproduit ces expériences, A. Duméril (*Des odeurs, de leur nature et de leur action physiologique. Thèse pour le doctorat ès sc. nat.*, p. 27 et 28. Paris, 1843) assure avoir constaté que les substances blanches s'imprègnent d'abord des odeurs tout aussi bien que les autres substances diversement colorées, mais qu'elles laissent plus promptement évaporer les molécules odoriférantes dont elles s'étaient imprégnées. « Il semblerait donc, dit cet observateur, que les corps se comportent, suivant leur coloration, à l'égard des particules volatilisées des substances odorantes, comme ils le font à l'égard des ondes lumineuses. De même que ce sont les corps blancs, en effet, qui réfléchissent avec le plus d'intensité les rayons lumineux, et, au contraire, les substances noires qui possèdent le moins cette puissance de réflexion, de même aussi les premiers semblent réfléchir très-promptement les émanations volatiles, tandis que les secondes, quoique ne s'en emparant pas avec plus d'énergie, les conservent plus longtemps. » Cependant il m'est arrivé de conserver, pendant plusieurs mois, des feuilles de papier *blanc* primitivement parfumées avec du musc, et qui, au bout de ce temps, n'avaient rien perdu de leur odeur. Il est présumable qu'ils étaient *blancs* aussi les papiers dont parle Haller (*El m. physiol.*, t. V, p. 157), qu'un seul grain d'ambre gris avait parfumés, et qui étaient restés très-odorants après quarante années.

3° On suppose que l'*électricité* peut favoriser le développement des émanations odorantes, qu'elle peut aussi le suspendre (277), et que nul ne saurait assigner, sous ce double rapport, des limites à la puissance de cet agent merveilleux de tant de décompositions et de recompositions; mais peut-être l'électricité ne favorise-t-elle le dégagement des odeurs que dans les cas où, en décomposant des combinaisons chimiques, elle en isole des principes définis capables d'impressionner l'organe olfactif.

4° L'état hygrométrique de l'atmosphère influe sur l'intensité de nos sensations olfactives. Chacun a pu observer que, dans un jardin couvert de fleurs, en aucun moment du jour l'air n'est plus embaumé que le matin, quand la rosée s'évapore sous les premiers rayons du soleil : c'est qu'alors, sans doute, les couches d'air qui nous entourent contiennent une certaine quantité de vapeur à l'état vésiculaire, vapeur qui, en se déplaçant peu, se charge en plus notable proportion des principes volatils des plantes. Au contraire, une humidité trop abondante noie, pour ainsi dire, le parfum des fleurs : aussi celles que l'on cueille pendant la pluie sont-elles peu odorantes. Il est certaines plantes qui n'acquièrent de l'odeur que par la dessiccation.

L'air atmosphérique étant pour nous le véhicule ordinaire des corpuscules odorants, ceux-ci doivent en recevoir toutes les impulsions. S'il est tranquille, l'odeur est d'autant plus prononcée que la substance d'où elle s'exhale est plus rapprochée ; s'il est agité, la transmission de l'odeur suit le courant atmosphérique, et l'on a vu qu'elle peut se faire alors à des distances considérables.

5° Le choc, le frottement, le froissement, quel que soit le véritable mode de leur action, qu'ils dégagent du calorique, de l'électricité, ou qu'ils se bornent à détacher des corps de fines molécules, ce qui semble peu probable, sont fréquemment un moyen de faire naître des odeurs dans des substances qui, en dehors de ces circonstances, n'ont qu'une action médiocre ou même nulle sur la membrane olfactive (278). D'après Aldrovandi (*Museum metallicum in lib. quatuor distrib.*. Bologne, 1648), si l'on frappe avec un marteau certaines pierres de Mariembourg, il en sort une odeur de musc. Le frottement développe une odeur fétide dans divers marbres, une espèce de quartz, etc.; il rend odorants le soufre, les résines, le silex et beaucoup de métaux. L'action de la scie sur les os en fait exhaler un odeur spermatique. Quand on travaille sur le tour le bois de hêtre, on sent le parfum de la rose. Certaines feuilles de végétaux, du *myrtus communis*, du *geranium*, etc., deviennent plus odorantes par le froissement; tandis qu'au contraire il suffit de froisser entre les doigts une fleur de violette ou de réséda pour lui enlever son odeur.

6° Sous l'action de l'eau, certaines substances, inodores ou à peu près inodores par elles-mêmes, contractent des propriétés odorantes : tels sont les sulfures alcalins, l'argile impure et la calcédoine pulvérisée, la

(277) Libri (*Ann. de chim. et de phys.*, 1827, t. XXXVII, p. 100) dit avoir constaté que le camphre, traversé par un courant électrique continu, devient de moins en moins odorant, puis cesse de l'être, et le redevient peu à peu par le repos.

(278) Il est permis de supposer que la faculté d'être odorant est aussi commune dans les corps de la nature que celle de pouvoir devenir gazeux. Nous ne saurions donc rien affirmer à l'égard de ceux que nous qualifions d'inodores, sinon que nos organes ne sont pas assez délicats pour en saisir les émanations. Combien de ces émanations échappent à l'imperfection de notre odorat, qui, au contraire, impressionnent vivement d'autres animaux !

moutarde noire, les amandes amères, etc. Mais ces phénomènes s'expliquent toujours plus ou moins bien par une réaction chimique amenant le dégagement d'un principe odorant qui d'abord n'existait pas dans la substance.

Sans compter toutes les odeurs qui nous échappent et pourtant agissent sur d'autres animaux, le nombre de celles qui nous impressionnent est déjà si considérable qu'on a dû songer à les classer, à les réunir par groupes formés d'après certains caractères communs propres à les différencier; toutes les tentatives qu'on a faites à cet égard ont été également infructueuses. Une seule base conviendrait à une pareille classification, la nature même des diverses odeurs; mais les notions relatives à cet objet sont évidemment insuffisantes.

Linné (*Amœnitates academicæ*, t. III, p. 182. 1756) rapporte les odeurs à sept sections principales : 1° les odeurs aromatiques, *odores aromatici*, comme celles des fleurs d'œillet, des feuilles de laurier, etc.; 2° les odeurs fragrantes, *odores fragantes*; exemple : le lis, le safran, le jasmin, etc.; 3° les odeurs ambrosiaques, *odores ambrosiaci* : celles de l'ambre, du musc, etc., sont de ce nombre; 4° les odeurs alliacées, *odores alliacei*, agréables pour les uns, désagréables pour les autres, et plus ou moins semblables à celle que l'ail exhale : *assa fœtida*, et plusieurs autres sucs gommo-résineux; 5° les odeurs fétides, *odores hircini*, comme celles du bouc, du grand satyrion, *orchis hircina*, de la valériane, etc.; 6° les odeurs repoussantes, vireuses, *odores tetri*, comme celles de l'œillet d'Inde et de beaucoup de plantes de la famille des solanées; 7° enfin, les odeurs nauséeuses, *odores nausei*, comme celles de la courge, du concombre et en général des cucurbitacées.

Haller (*Elém. physiol.*, in-4, t. V, p. 162. Lausanne, 1769), tenant compte surtout du genre de sensations que les odeurs produisent, divise celles-ci en agréables, désagréables et mixtes, c'est-à-dire indifférentes. Mais, pour empêcher d'admettre une pareille base de classement, il suffit de rappeler qu'on a tous les jours l'occasion de constater qu'une odeur qui plaît à l'un déplaît beaucoup à l'autre.

Lorry (*Observations sur les parties volatiles et odorantes des médicaments tirés des substances végétales et animales* [*Hist. et Mém. de la Soc. roy. de méd.*, in-4, p. 306. 1785,) admettant qu'un certain nombre d'odeurs, qu'il nomme *radicales*, sont comme la base d'un grand nombre d'autres, en établit cinq classes, dans chacune desquelles devait toujours se reconnaître, suivant lui, l'odeur primitive et simple, ou du moins le principe odoriférant qui lui fournit sa dénomination. Ces cinq classes comprennent les odeurs camphrées, narcotiques, éthérées, acides, volatiles, et alcalines. Est-il besoin de dire qu'il en est un grand nombre qu'on ne saurait rattacher à aucune de ces classes?

Fourcroy (*Mém. cit.*) a proposé une classification qu'il a essayé de fonder sur la nature chimique des odeurs. Il divise celles-ci en : 1° extractives ou muqueuses; 2° huileuses fugaces; 3° huileuses volatiles; 4° aromatiques et acides; 5° hydro-sulfureuses. Cette division, qui ne s'applique qu'aux aromes végétaux, est évidemment incomplète comme toutes les autres, puisqu'elle laisse de côté les odeurs minérales et animales, d'ailleurs si nombreuses et si variées.

On a prétendu classer les odeurs de bien d'autres manières; mais à quoi bon même les rappeler, quand il est clairement établi que, dans l'état actuel de la science, les éléments d'une classification rationnelle nous échappent?

Nul doute que, par l'intermédiaire de l'olfaction, l'encéphale ne puisse être influencé très-directement, et que les effets des odeurs sur l'économie animale ne soient extrêmement variés. (Consultez le savant *Traité d'osphrésiologie* de H. CLOQUET, p. 79 et suiv. Paris, 1831.)

Toutefois, il importe de savoir qu'on a souvent attribué, à l'action spéciale des effluves odorants sur l'organe olfactif, des effets qui sont dus en réalité à une tout autre cause. Par exemple, n'est-ce pas plutôt en stimulant surtout les ramifications fournies à cet organe par le trijumeau, nerf de sensibilité générale, que l'inspiration des vapeurs d'ammoniaque prévient ou arrête une syncope, puisque le même phénomène s'observe chez les individus affectés d'anosmie? Dans les cas suivants, cités par H. Cloquet (*Ouv. cit.*), qui oserait affirmer que les accidents ont dépendu d'une action directe des odeurs sur les nerfs olfactifs ou le système nerveux central, et non d'un empoisonnement par absorption pulmonaire? Les personnes occupées à recueillir la bétoine, pendant les fortes chaleurs de l'été, deviennent ivres et chancelantes, comme après un excès de vin; les émanations de la racine d'hellébore blanc causent à ceux qui l'arrachent sans précaution de violents vomissements; des hommes, endormis dans un grenier où se trouvaient des racines de jusquiame noir, se réveillèrent atteints de céphalalgie et de stupeur; les odeurs émanées de cadavres en putréfaction ont suffi pour causer la mort presque instantanée de ceux qui étaient chargés de l'exhumation; en 1779, une femme de Londres, ayant renfermé dans sa chambre à coucher un grand nombre de lis en fleur, fut trouvée morte dans son lit, etc.

Si l'on a fréquemment rapporté à l'odeur des fleurs, en particulier, des accidents dus à l'acide carbonique qu'elles dégagent, un grand nombre semblent pourtant être occasionnés par l'impression olfactive elle-même, qui retentit sur les centres nerveux. La présence de quelques fleurs odoriférantes dans de vastes appartements suffit pour produire, chez certaines personnes, des céphalalgies, des vertiges, des syncopes, des convulsions, des vomissements, un état de somnolence, etc., l'odeur du musc ou de l'ambre gris peut occasionner des effets analogues. Schneider

(*De osse cribr*., p. 367), a connu une femme qui, aimant les autres odeurs, se trouvait mal en respirant celle des fleurs de l'oranger; une jeune personne devenait aphone lorsqu'on lui mettait sous le nez un bouquet de fleurs odorantes (*Journal de physique pour l'année* 1780); une parente de Scaliger (*Excercit.* 142, § 2) tombait en syncope en flairant un lis, et pensait qu'elle succomberait bientôt si elle s'obstinait à en sentir l'odeur. Rob. Boyle (*De insign. effic. effluv.*, p. 54) cite un homme fort et robuste à qui l'odeur du café à l'eau donnait des nausées. Orfila et H. Cloquet (*Ouv. cité*, p. 82) parlent de personnes qui ne pouvaient sentir l'odeur d'une décoction de graine de lin sans éprouver bientôt à la face une tuméfaction suivie de syncope, etc. Mais à quoi bon multiplier les exemples pour des effets qui dépendent de l'idiosyncrasie des individus, d'une plus ou moins grande susceptibilité nerveuse, souvent aussi de l'imagination (279)?

La nature, en multipliant à l'infini les odeurs agréables, nous a créé une source abondante de plaisir et de sensations voluptueuses que parfois l'habitude convertit en besoins: c'est ainsi qu'on voit les créoles qui viennent des Antilles dans la mère patrie, ne pouvoir renoncer aux enivrantes émanations de l'air natal, et s'entourer de parfums qui, dans chaque inspiration, leur apportent une jouissance ou un tendre souvenir.

Nous avons vu que l'air est le véhicule ordinaire des odeurs, qu'il est chargé de les transporter au loin, et de les faire arriver jusqu'à l'organe destiné à les sentir; aussi, chez les animaux vertébrés à respiration aérienne, cet organe est-il toujours placé de manière à en recevoir le contact, c'est-à-dire sur l'une des voies que l'air traverse pour parvenir aux poumons. Une membrane très-vasculaire et *nerveuse*, molle, spongieuse, couverte d'un épithélium vibratile, pourvue de nombreuses glandes mucipares, déployée dans les fosses nasales sur des lames osseuses à contours plus ou moins multipliés, et projetée dans diverses ampoules ou sinus existant dans l'épaisseur des os du crâne et de la face, constitue la partie essentielle de l'organe olfactif.

L'étendue de la précédente membrane est une des circonstances qui paraissent le plus influer sur l'activité du sens de l'odorat. Sous ce rapport, l'homme est loin d'être le plus favorisé, et c'est chez les ruminants, chez quelques pachydermes, et surtout chez les mammifères carnivores, que la membrane olfactive atteint son plus haut degré de développement. Dans le chien, par exemple, les fosses nasales, les sinus frontaux prennent un accroissement considérable, et un des cornets, faisant saillie dans la narine, présente des subdivisions dichotomiques fort nombreuses; dispositions qui tendent toutes, évidemment, à donner à la membrane, siége du sens, une surface plus étendue. Aussi la sagacité olfactive du chien, qui le met sur la trace du gibier ou lui fait retrouver son maître à des distances prodigieuses, est-elle proverbiale. Les chasseurs savent que, pour surprendre les sangliers, il faut se placer au-dessous du vent, afin de dérober à leur odorat des émanations qui les frappent de loin et assez vivement pour leur faire aussitôt rebrousser chemin. Dans la saison du rut, les cerfs sont attirés vers leurs femelles de distances souvent énormes, sans qu'on puisse expliquer ce fait autrement que par l'appréciation d'émanations animales et leur diffusion dans l'atmosphère. Chacun a pu observer que certains ruminants, la chèvre entre autres, refusent, après les avoir flairés, des aliments humectés par notre salive, etc. Aussi Buffon (*Discours sur les animaux*, édit. de Sonnini t. XXI, p. 295), n'hésite pas à avancer que les mammifères quadrupèdes l'emportent de beaucoup sur l'homme pour la finesse de l'odorat. « Ils ont ce sens si parfait, dit-il, qu'ils sentent de plus loin qu'ils ne voient; non-seulement ils sentent de très-loin les corps présents et actuels, mais ils en sentent les émanations et les traces longtemps après qu'ils sont absents et passés. Un tel sens est un organe universel de sentiment; c'est un œil qui voit les objets, non-seulement où ils sont, mais même partout où ils ont été.... C'est le sens par lequel l'animal est le plus tôt, le plus souvent et le plus sûrement averti; par lequel il agit, il se détermine; par lequel il reconnaît ce qui est convenable ou contraire à sa nature. » Et, en effet, l'instinct des animaux, que personne ne dirige, est admirable sur ce dernier point: la vache, le mouton ou la chèvre, ne broutent point, dans la prairie, les sommités des herbes vénéneuses, et beaucoup de voyageurs (Gumilla, *Hist. nat. de l'Orénoque*, t. III, p. 200; — Kolbe, *Descrip. du cap de Bonne-Espérance*; — Levaillant, *Voyage en Afrique*, etc.) racontent que, jetés dans des contrées inconnues, ils se sont bien trouvés de l'usage exclusif des fruits ou des plantes dont les singes faisaient leur nourriture (280).

Quant à l'odorat des cétacés, tout est contesté; car ceux-ci admettent, et ceux-là nient l'existence des nerfs olfactifs dans cet ordre de mammifères; les uns supposent que les cétacés odorent, les autres leur refusent toute faculté olfactive. Si Rudolphi (*Grundriss der Physiol.*, t. II, p. 105), appuyé par Tiede-

(279) Th. Capellini rapporte qu'une dame qui ne pouvait, disait-elle, souffrir l'odeur de la rose, se trouva mal en recevant la visite d'une de ses amies qui en avait une, et pourtant cette fleur n'était qu'artificielle. (H. Cloquet, *ouv. cit.*, p. 80.)

(280) Nous croyons devoir rappeler ici que Jacobson a découvert, dans les fosses nasales des mammifères, un organe singulier, à l'aide duquel, suivant cet anatomiste, l'animal exercerait ce sens si délicat qui lui révèle, dans les subtiles émanations du corps, des qualités utiles ou nuisibles. P. Gratiolet (*Thèse inaug.*, Paris, 22 août 1845), qui a publié d'importantes recherches sur l'*organe de Jacobson*, est porté à croire que cet organe ne se distingue pas d'avec un simple cornet nasal, et que les sensations qu'il procure rentrent dans la classe des sensations olfactives.

mann (*Zeitschrift für Physiol.*, t. II, p. 261), dit n'avoir pas rencontré la première paire dans le dauphin, la baleine et le narval, de Blainville et Jacobson (*Bullet. de la Soc. philom.*, déc. 1815), Treviranus (*Biologie*, t. V, pl. IV) affirment l'avoir trouvée sur le *delphinus phocæna*, et de plus en ont donné des dessins ; H. Cloquet (*Osphrésiologie*, 2ᵉ édit., p. 332 ; Paris, 1821) a fait la même observation sur le *delphinus globiceps ;* enfin, Cuvier (*Règne animal*, t. I, p. 276 ; Paris, 1817) avance que, dans les cétacés, le nerf olfactif existe : « seulement il est extrêmement petit ; et si ces animaux, dit-il, jouissent du sens de l'odorat, il doit être fort oblitéré. » Carus (*Traité élém. d'anat. comp.*, trad. de Jourdan, t. I, p. 435) va plus loin que Cuvier, et leur refuse positivement l'odorat. Néanmoins, pour prouver qu'ils odorent, on a coutume de citer l'expérience du vice-amiral le Peley (BUFFON, *Hist. des cétacés*, p. 97, édit. de Sonnini), qui dit qu'à la côte de Terre-Neuve il est parvenu plusieurs fois à mettre en fuite les baleines qui inquiétaient ses pêcheurs, en faisant jeter à la mer des matières putrides : en admettant la réalité d'un pareil fait, il nous semble bien difficile de l'apprécier à sa juste valeur. Ainsi, d'un côté, il est loin d'être certain que les cétacés manquent de nerfs olfactifs, et, de l'autre, il n'est pas démontré qu'ils odorent ; mais, dût-on leur accorder un sens olfactif rudimentaire, les anatomistes ne sont même pas d'accord sur le siége de ce sens, qui, d'après Rudolphi (*Ouv. cit.*, t. II, p. 106), réside dans les poches intérieures des évents ; qui, selon Cuvier (*Leç. d'anat. comp. rédigées par M. Duméril*, t. II, p. 671), se trouve, au contraire, dans une espèce de grand sac, situé profondément entre l'oreille, l'œil et le crâne, ouvert dans la trompe d'Eustache, et se prolongeant en différents sinus, lesquels ne communiquent point avec les narines.

Malgré les faits surprenants qu'on a coutume de citer sur l'extrême sensibilité olfactive des *oiseaux* (Voir plus haut, note 275), beaucoup de physiologistes admettent qu'elle est moindre que celle de la plupart des quadrupèdes, et spécialement des carnassiers ; que la vue, chez les oiseaux, étant la sensation dominante, produit beaucoup des effets qu'on rapporte trop exclusivement à l'odorat. Pour les corbeaux, en particulier, suivant Dugès (*Physiol. comp.*, t. I, p. 152), il paraît indubitable que c'est la vue seule, et une défiance naturelle, mais non pas l'odeur de la poudre, qui leur font fuir le chasseur. Scarpa (*Anat. disquis. de auditu et olfactu*, in-fol., p. 88) a signalé, dans la majorité des oiseaux, le volume assez considérable des nerfs olfactifs, et surtout l'ampleur des cavités nasales, quoique d'ailleurs leurs cornets, même chez ceux dont l'odorat est le plus fin, soient loin d'être subdivisés comme chez les mammifères carnivores. Leurs fosses nasales communiquent, au niveau du cornet supérieur, avec une poche sous-orbitaire qui fait saillie sous la peau quand l'air la distend, et qui remplace les sinus crâniens et faciaux des mammifères : on sait que la cloison inter-nasale est perforée chez les palmipèdes. Du reste, le même observateur a reconnu que, dans les oiseaux, les nerfs olfactifs varient beaucoup de volume. Ils sont grêles, relativement, dans les gallinacés et les passereaux, plus forts dans les rapaces et les palmipèdes, mais très-gros surtout chez les échassiers. Il importe de noter que Scarpa trouve cette graduation proportionnelle à celle de la finesse de l'odorat. Voici, sous ce rapport, dans quel ordre ascendant il dispose les grands groupes de cette classe de vertébrés : 1° les gallinacés, que, dans d'ingénieuses expériences, il n'a vus être rebutés par aucune odeur que celle de l'ammoniaque liquide ; 2° les passereaux, qui refusent les aliments imprégnés de camphre, d'assa fœtida, etc. ; 3° les rapaces, ou oiseaux de proie, qui craignent la plupart des odeurs que nous trouvons suaves et aromatiques ; 4° les palmipèdes, qui montrent plus de susceptibilité encore, à tel point qu'un canard n'a avalé du pain parfumé qu'après l'avoir lavé dans un étang voisin ; 5° enfin, les échassiers, qui paraissent avoir une sensibilité olfactive supérieure à celle de tous les autres oiseaux.

Chez les *reptiles*, à l'exception des crocodiles, les fosses nasales s'ouvrent en arrière, dans la bouche, à travers la voûte palatine, et par conséquent ne se prolongent pas autant que chez les vertébrés des deux classes précédentes : les cornets sont d'ailleurs assez simples, ou même manquent entièrement (281). Toutefois les nerfs, ou plutôt les lobes olfactifs, offrant un volume considérable, il est supposable que les reptiles ont, en général, le sens de l'odorat fort actif. Les ophidiens, dit-on, craignent l'odeur de la rue (*ruta graveolens*), et certains crotales redoutent singulièrement celle de l'*aristolochia anguicida*. (*Journal des savants*, 1ᵉʳ mars 1666.) Scarpa (*Ouv. cit.*, p. 80) assure que, si après avoir manié des grenouilles ou des crapauds femelles, on plonge les mains dans l'eau, les mâles s'empressent d'accourir de loin et les embrassent étroitement.

Dans les *poissons*, les fosses nasales ne communiquent pas avec l'arrière-bouche, mais représentent des cavités terminées en cul-de-sac. La membrane pituitaire qui les tapisse, offre un grand nombre de plis disposés comme des rayons autour d'un point central, ou rangés parallèlement comme des dents de peigne de chaque côté d'une bande médiane. C'est dans ces plis que s'épanouissent les filets venus d'un énorme nerf, ou plutôt lobe olfactif, dont le volume égale celui de l'hémisphère cérébral, et parfois même le surpasse. Les organes olfactifs de la baudroie présentent une disposition particulière qui paraît avoir été signalée, pour la première

(281) Dans le *proteus anguinus*, les fosses nasales présentent des feuillets membraneux et une pituitaire plissée comme chez les poissons.

fois, par Scarpa. (*Ouv. cit.*) Ils consistent en deux petites coupes cylindroïdes, portées sur un assez long pédicule qui s'implante au devant de la tête ; du reste, dans leur intérieur se retrouvent les mêmes feuillets que chez les autres poissons, et aussi les ramifications de la même paire nerveuse.

On ne peut contester aux poissons la faculté de percevoir les odeurs (282), malgré le milieu dans lequel ils vivent. De tous temps, les pêcheurs ont observé qu'on les attire ou les fait fuir avec certaines substances odorantes, et l'on ne saurait douter que ce ne soit par l'odorat que le requin et autres squales sont attirés, souvent en foule, autour d'un cadavre jeté à la mer. Divers voyageurs racontent que, quand des blancs et des noirs se baignent ensemble dans des lieux fréquentés par les requins, les noirs, dont les émanations sont plus actives que celles des blancs, sont plus spécialement poursuivis par ces animaux, qui ordinairement les choisissent pour leur première proie.

La plupart des ***animaux invertébrés*** semblent être pourvus de l'odorat, et même quelques espèces se distinguent par une grande activité de ce sens. Quant à son siége, on en est réduit à faire des conjectures plus ou moins vraisemblables.

Le principe odorant du miel attire de très-loin les guêpes, les mouches et les fourmis ; il en est de même de la viande pour certaines mouches qui viennent y déposer leurs œufs. Souvent des papillons mâles s'obstinent à voltiger autour d'une boîte fermée dans laquelle se trouve une de leurs femelles qu'ils ne peuvent apercevoir (*Encyclop.*, édit. de Neuchâtel, t. XXIII, p. 412) : ce fait s'observe surtout chez un petit papillon de nuit, *bombyx antiqua*. Les écrevisses sont promptement attirées autour de diverses substances odorantes qu'on jette dans les ruisseaux qu'elles habitent. D'après les observations de Swammerdam (*Collect. acad. de Dijon*, part. étrang., t. V, p. 64), les escargots sortent de leur coquille et s'avancent vers les herbes fraîches qu'ils odorent, etc.

De Blainville (*Principes d'anat. comp.*, t. I, p. 341) place dans les tentacules antérieurs des mollusques gastéropodes, les organes olfactifs que d'autres anatomistes font résider à la marge du sac pulmonaire. Suivant Duméril (*Dissertation sur l'organe de l'odorat et sur son existence dans les insectes, dans Magasin encyclopéd.*, an V, t. II, p. 435), le siége du sens de l'odorat, chez les insectes, existe au niveau des stigmates ou petites ouvertures extérieures des conduits aériens ; tandis que, d'après d'autres physiologistes, et Dugès (*Physiol. comp.*, t. I, p. 160) en particulier, il se trouverait dans les antennes. Du reste, les expériences de ce dernier, ainsi qu'il l'avoue lui-même, sont loin de pouvoir être présentées comme preuves irrécusables à l'appui de cette opinion.

Il ne nous suffit pas de savoir que, chez les vertébrés à respiration aérienne, la pituitaire, déployée dans les fosses nasales et pourvue de deux sortes de nerfs, est la seule membrane de leur corps qui soit impressionnable aux odeurs ; nous devons encore chercher à reconnaître : 1° si pareille impressionnabilité existe dans toute l'étendue de cette membrane, ou seulement pour quelques-uns de ses points ; 2° si une seule espèce des nerfs qui pénètrent dans les narines, ou bien les deux, sont aptes à transmettre les impressions olfactives à l'encéphale.

Je me bornerai à rappeler que de nombreux faits, empruntés à l'anatomie pathologique, à l'anatomie anormale et à l'anatomie comparée, concourent tous à établir, de la manière la plus certaine, que ce nerf seul, le nerf olfactif, sert à l'odorat, que nul autre ne saurait le suppléer ou lui servir d'auxilaire.

Les dissections les plus attentives démontrent que le nerf olfactif n'envoie ses filets qu'à la portion de la pituitaire qui revêt la voûte des fosses nasales au niveau de la lame criblée, la surface supérieure de la cloison, le cornet supérieur et le cornet moyen avec le méat qui existe entre eux. Or, il est facile d'instituer des expériences propres à prouver que ces points des fosses nasales sont justement ceux qui, à l'exclusion des autres, jouissent de la faculté d'être impressionnés par les odeurs. Faites pénétrer à une certaine profondeur, dans l'une de vos narines, un tube de verre que vous tiendrez horizontalement au-dessus d'une substance odorante, puis, la bouche et l'autre narine étant closes, aspirez ; l'olfaction sera nulle, à moins qu'il ne s'agisse d'une odeur très-pénétrante et très expansible : rendez, au contraire, la direction du tube verticale, et la sensation sera vive, parce que l'air odorant ira impressionner la proportion supérieure de la pituitaire où s'épannouissent les nerfs olfactifs. Là, par conséquent, se trouvent en effet les seuls points de cette membrane, pourvus de sensibilité spéciale, tandis que tous les autres, qui reçoivent des filets du trijumeau, ne jouissent que de la sensibilité générale ou commune.

Maintenant il importe de faire connaître le mécanisme de l'odorat, les conditions nécessaires à l'exercice de ce sens, et le rôle des diverses parties de l'appareil olfactif, chez les vertébrés à respiration aérienne.

Le mécanisme de l'odorat est fort simple : il faut seulement que le mucus nasal s'imprègne des particules odorantes disséminées dans l'air qui traverse les fosses nasales, et que ces particules soient ainsi arrêtées sur la portion de membrane pituitaire qui reçoit les filets des nerfs olfactifs.

(282) Suivant Duméril (*Mém. sur l'odorat des poissons*, dans *Mag. encyclop.*, t. V, 1807), l'organe de l'olfaction n'existerait point chez les poissons, et serait transformé en une sorte d'organe de goût. Mais évidemment ce qu'il y a d'essentiel dans la sensation olfactive ne tient pas à la nature gazeuse de la matière odorante, mais à la sensibilité toute spéciale du nerf olfactif, à la différence qui existe entre cette sensibilité et celle des autres nerfs sensoriaux.

L'inspiration de l'air odorant, son passage à travers les fosses nasales, et son ascension vers leur partie supérieure, la sécrétion normale de la pituitaire, sont donc les conditions fondamentales de toute impression olfactive. Aussi, d'après les expériences déjà anciennes de Lower (*Transact. philos.* n° 29), admises par Cl. Perrault (*Essais de physique*, t. III, p. 341, 1re part., chap. 3; Amsterdam, 1727), les animaux dont la trachée-artère est coupée, et qui ne respirent plus par les narines, cessent-ils d'être impressionnés par les odeurs (283); aussi encore, chez l'homme, la destruction du nez, organe qui sert à diriger les effluves odorants vers la voûte nasale, entraîne-t-elle l'anosmie, d'après Béclard (P. Bérard, *Rec. cit.*, p. 9, a vu, dit-il, deux exceptions à cette règle); aussi, enfin, toute influence morbide qui modifie la sécrétion de la muqueuse sensoriale réagit-elle d'une manière fâcheuse sur la fonction olfactive.

L'olfaction peut s'exercer d'une manière passive et involontaire, comme dans les cas où les mouvements ordinaires de la respiration entraînent, sans que nous l'ayons recherché, des molécules odorantes vers les narines. Elle peut aussi être volontaire, comme dans l'action de *flairer*.

Dans ce dernier mode d'olfaction, auquel on a recours pour rendre la sensation plus vive, en fermant d'abord la bouche, tantôt on exécute une inspiration longue et soutenue, tantôt on fait une série d'inspirations brèves et fréquentes : alors, d'après Ch. Bell (*Expos. du syst. nat. des nerfs*, trad. de Genest, p. 160 et suiv. Paris, 1825) et Didáy (*Mém. sur les appareils musculaires annexés aux organes des sens*, dans *Gaz. méd. de Paris*), le petit appareil musculaire qui borde l'orifice antérieur des narines, et qui est animé, par le nerf facial, intervient efficacement pour resserrer cet orifice et le mieux diriger en bas, dans le double but d'augmenter la rapidité du courant d'air et de le diriger vers la partie supérieure des fosses nasales, siége du sens de l'odorat. Il est d'ailleurs évident que, dans l'action de flairer, la volonté ne met en jeu que les organes respiratoires, afin d'accroître indirectement l'intensité de la sensation, mais quelle ne peut agir sur l'organe sensorial lui-même.

Il est des circonstances dans lesquelles, au contraire, nous avons intérêt à amoindrir nos sensations olfactives, et alors les choses se passent tout autrement. Si nous nous observons attentivement au moment où une odeur désagréable vient de nous impressionner, nous constatons qu'une forte expiration s'effectue d'abord, dans le but d'expulser l'air odorant, puisque l'inspiration, au lieu de se faire par les narines, a lieu instinctivement par la bouche : le voile du palais s'élève pour devenir horizontal, tend à fermer en arrière les orifices des narines, empêche la circulation de l'air dans leur intérieur, et, par conséquent, prévient ainsi le retour de nouvelles impressions pénibles sur la membrane olfactive. C'est en se basant sur ces observations et sur une analogie dans le mode de répartition nerveuse que M. Longet a été amené autrefois à faire un rapprochement physiologique entre l'iris et le voile du palais, c'est-à-dire à voir dans ce dernier un moyen propre à nous défendre contre l'action d'odeurs désagreables, ainsi que l'iris, en resserrant son ouverture, nous protége contre une lumière trop intense.

Une question offrant quelque intérêt est celle de savoir si l'on peut ou non percevoir les odeurs qui arrivent avec l'air expiré, d'arrière en avant, dans les fosses nasales. Haller (*Elém. physiol.*, t. V, p. 173) n'hésite point à résoudre cette question par la négative, et il rappelle que son opinion est conforme à celle de Galien. Cl. Perrault (*Mécanique des animaux*, t. III, p. 341, 1re partie, chap. 3, des *OEuv. de phys. et de mécanique*; Amsterdam, 1727) pense, au contraire, que « le mouvement et l'impulsion que l'air a dans la respiration servent aussi à porter les odeurs sur l'organe de l'odorat, et que cette impulsion se fait par les narines *ou par l'ouverture qui est au palais*; » puis il rappelle que certains animaux, comme le cormoran (oiseau de l'ordre des palmipèdes), ne peuvent recevoir les ordeurs que par cette dernière ouverture, attendu qu'ils ont les narines imperforées en avant

De nos jours, P. Bérard (Art. OLFACTION du *Dict. de méd.* en 30 vol., t. XXII, p. 7; Paris, 1840) a adopté le sentiment de Galien et de Haller, en se fondant sur ces faits que les phthisiques ne perçoivent pas l'odeur de l'air venu des cavernes de leur poumon, et que l'air expiré se charge de l'odeur de l'alcool, de l'ail, de diverses autres substances volatiles, sans qu'il en résulte aucune impression sur la membrane pituitaire. Mais Debrou (*Thèse inaug.*, p. 29; Paris, 31 août 1841) a cru devoir se ranger à l'opinion de Perrault. « On ne voit pas, dit cet observateur, pourquoi un air odorant, venu de la poitrine ou de l'estomac, ne ferait pas impression sur les nerfs olfactifs. Peut-être l'impression sera-t-elle moins facile alors, parce que le chapiteau nasal, avec sa voûte, ses muscles et son ouverture inférieure, contribue à la perfection de l'odorat en dirigeant les vapeurs odorantes vers la partie supérieure du nez, là où sont les ramifications du nerf; mais enfin il suffit que de l'air chargé d'odeurs arrive sur le nerf olfactif pour que l'impression sensorielle ait lieu : rien n'étant modifié au nerf, ni à la matière odorante, une modification de courant peut seulement rendre le sens moins parfait, non l'annuler. Si un phthisique, un individu qui a bu de l'alcool ou mangé de l'ail, ne sentent pas des odeurs qu'ils portent en eux, bien que ces odeurs soient senties par les assistants, cela doit s'expliquer par la durée de l'impression,

(283) P. Bérard a constaté l'abolition de l'odorat sur un homme qui s'était complétement divisé la trachée avec un rasoir. (*Dict. de méd.*, ou *Répert. génér. des sc. méd.*, 2e édit., t. XXII, p. 6.)

durée qui, on le sait, diminue la perception et la rend inapercevable. » Puis, à l'appui de sa manière de voir, Debrou cite l'expérience suivante : ayant fait choix d'une substance odorante qui ne pût impressionner le goût (eau affaiblie de fleurs d'oranger), il a avalé une gorgée de ce liquide, et aussitôt, expirant par les narines, il en a perçu manifestement l'odeur. Si, au moment d'expirer, on se pince les narines, la sensation est encore plus vive dès l'instant où on les ouvre, parce que la vapeur odorante s'est accumulée en haut, et qu'on établit de la sorte un courant artificiel, semblable à celui que nous produisons en flairant.

« Je suis de ceux qui pensent que les particules odorantes, chassées avec l'air expiré, peuvent agir sur la muqueuse olfactive, mais que la persistance de l'impression peut finir par rendre celle-ci inappréciable. Récemment, le docteur Louis et moi avons donné des soins à un malade affecté de cancer de l'estomac, et qui, avant de succomber, eut des vomissements d'une fétidité extraordinaire : ceux-ci furent annoncés, huit jours seulement à l'avance, par des rapports exhalant la même odeur qu'on retrouva plus tard dans les matières vomies. D'abord le malade, qui le plus souvent fermait la bouche pour expirer par le nez les gaz venus de l'estomac, sentait, disait-il, une odeur infecte *à chaque expiration* ; puis peu à peu les rapports devenant plus fréquents, l'impression fut moins pénible, et elle avait déjà disparu quand les vomissements survinrent. J'ai fait des remarques analogues, relativement à l'action de l'air expiré sur la pituitaire, chez une femme âgée, atteinte de gangrène du poumon droit. Dupuytren ayant injecté un liquide odorant dans les veines d'un chien, vit cet animal ouvrir ses nasaux, élever la tête, et se promener comme pour chercher, au dehors de lui, la cause de l'odeur qui l'impressionnait. (*Osphrésiologie*, par H. Cloquet, 2ᵉ édit., p. 370 ; Paris, 1821.) Il est vrai que, pour ce dernier cas, on pourrait objecter que la sensation ne s'est produite qu'après que l'animal, en inspirant, a eu attiré vers ses narines les particules odorantes chassées d'abord par l'expiration. Mais pourquoi aller chercher de semblables exemples ? Tous les jours, quand nous avalons des substances capables d'agir à la fois sur le goût et sur l'odorat, ne percevons-nous pas des impressions olfactives, surtout en expirant par le nez, impressions qui cessent d'avoir lieu lorsque, pinçant cet organe entre les doigts, nous empêchons le courant d'air d'arrière en avant ? Si d'ailleurs, pour bien des substances, la sensation paraît alors différer de celle qui est produite dans l'inspiration, cela peut tenir à ce que l'intensité de l'impression n'est pas la même dans les deux cas. Je reviendrai plus loin sur ces faits en parlant de la liaison du goût avec l'odorat. » (LONGET, *Traité de physiologie*, t. II, p. 160.)

Nous avons dit que l'étendue de la membrane pituitaire était une des circonstances qui semblaient le plus influer sur l'activité du sens de l'odorat, et nous avons vu qu'en effet les contours des cornets étaient généralement d'autant plus multipliés, et les sinus communiquant avec les fosses nasales, d'autant plus vastes, que les animaux avaient ce sens plus fin et plus développé. Mais il reste à déterminer comment ces cornets et ces sinus peuvent concourir à l'olfaction. Or, on ne trouve que des opinions dissidentes à cet égard : les uns croient que les lames des cornets servent à retenir les émanations odorantes dans les fosses nasales ; les autres supposent qu'elles forment des conduits propres à diriger l'air odorant vers les embouchures des sinus. Quant à ces dernières cavités, on en a fait le siége même du sens olfactif, ou bien des réservoirs dans lesquels les odeurs doivent séjourner, ou encore la source d'un liquide qui vient sans cesse humecter les méats, et qui donne à la pituitaire l'humidité indispensable à sa fonction sensoriale. Suivant Blumenbach (*Instit. physiol.*, p. 193 ; 1798), qui a émis cette dernière opinion, les orifices des sinus sont dirigés de telle manière que, dans les différentes positions de la tête, le fluide sécrété peut toujours s'écouler des uns ou des autres dans les narines.

Pour démontrer que le sens de l'odorat ne réside point dans les sinus, on a d'abord rappelé que la membrane qui les tapisse ne reçoit aucun filet du nerf évidemment destiné à transmettre les impressions olfactives ; puis on a cité diverses expériences faites sur l'homme lui-même : Deschamps (*Des maladies des fosses nasales et de leurs sinus*, p. 62 et suiv. ; Paris, 1833), chez un individu dont le sinus frontal communiquait avec l'extérieur, a poussé de l'air saturé de vapeurs de camphre dans cette cavité, dont il avait d'abord intercepté la communication avec les fosses nasales, et le malade ne perçut aucune odeur. Richerand (*Elém. de physiol.*, t. II, p. 272 ; 10ᵉ édit. ; Paris, 1833) a vu des injections odorantes, faites dans l'antre d'Hygmore par une fistule au bord alvéolaire, ne produire aucune sensation olfactive.

D'après P. Bérard (Art. OLFACTION, dans *Rec. cit.*, p. 11), l'usage des sinus serait de faire pénétrer l'air chargé des émanations odorantes dans toutes les anfractuosités des fosses nasales. Lorsqu'une odeur nous revient après que nous avons cessé de la respirer, cela tient vraisemblablement à ce qu'il s'était introduit dans les sinus des molécules odorantes qui s'en échappent plus tard.

Quant au *nez*, il paraît destiné à diriger l'air, chargé d'odeurs, vers la partie supérieure des fosses nasales, où s'accomplit l'impression. On prétend que, chez ceux qui ont le nez épaté, les narines petites et trop dirigées en avant, l'olfaction est presque nulle. La privation de cet organe, par maladies ou par accidents, entraîne ordinairement l'anosmie, à laquelle on remédie, jusqu'à un certain point, par l'adaptation d'un nez artificiel. En tamisant l'air, les petits poils ou *vibrisses* qui se trouvent à l'orifice antérieur

des narines peuvent y prévenir l'introduction de corpuscules étrangers, et servir ainsi à la protection de la membrane pituitaire.

Les *usages de l'odorat*, relativement à la conservation de l'individu, sont des plus importants. Ce sens garde l'entrée des voies respiratoires, explore les gaz à leur passage par les narines, et nous révèle les qualités nuisibles de l'air. Il est aussi le premier explorateur des aliments nouveaux; souvent la seule odeur qu'ils exhalent, au moment où on les porte à la bouche, suffit pour les faire rejeter ou admettre. Du reste, sous le double rapport dont il s'agit, les indications fournies par l'odorat sont loin d'être aussi parfaites pour l'homme que pour la plupart des animaux : chez celui-ci, elles sont trop souvent trompeuses ou au moins insuffisantes, en ne lui décelant pas dans l'air les gaz dont la respiration est dangereuse, ou bien en lui faisant trouver une odeur peu agréable à un bon aliment, et une odeur agréable à de certains poisons; pour les animaux, au contraire, nous avons déjà eu occasion de citer divers exemples qui prouvent avec quelle étonnante sûreté l'odorat les guide à la fois dans la recherche et le choix de leur nourriture. L'odeur d'un aliment qui plaît provoque la salivation et fait naître l'appétit; mais, quand celui-ci est satisfait, la même odeur n'excite plus guère qu'un sentiment de dégoût : cette dernière impression est une sentinelle vigilante que la nature semble avoir préposée à l'entrée des organes digestifs pour mettre un terme à la gloutonnerie, et il est parfois dangereux, et toujours imprudent, de désobéir à sa voix. (GERDY, *Physiol. philos. des sensations*, etc., p. 77.)

Comparé à la vue, au tact et à l'ouïe, ces trois sources abondantes de nos sensations et de nos idées, l'odorat apprend peu à l'intelligence. Il fournit néanmoins au botaniste, au minéralogiste, au chimiste, etc., des notions utiles pour leur faire reconnaître les différences des corps. Mais l'odorat procure un plus grand nombre de connaissances aux animaux qu'à l'homme, et, d'après Buffon (*Disc. sur les animaux*; édit. de Sonnini, t. XXI, p. 295; Paris, an VIII), « ce sens admirable seul pourrait leur tenir lieu de tous les autres sens. Chez eux, dit-il (et je reproduis volontiers ses paroles que j'ai déjà citées), l'odorat est un organe universel de sentiment; c'est un œil qui voit les objets, non-seulement où ils sont, mais partout où ils ont été... C'est le sens par lequel l'animal est le plus tôt, le plus souvent et le plus sûrement averti, par lequel il agit, il se détermine; par lequel il reconnaît ce qui est convenable ou contraire à sa nature; par lequel enfin il aperçoit, sent et choisit ce qui peut satisfaire son appétit. » Nul doute, en effet, que, par l'odorat seul, beaucoup d'animaux n'acquièrent des notions fort exactes sur diverses qualités des corps, sur leur distance et leur direction; aussi, quand on leur présente une substance qui leur est inconnue, les voit-on beaucoup plutôt l'explorer à l'aide de l'odorat que la toucher ou la regarder.

Si, sous le rapport de la finesse et de l'étendue de l'odorat, nous avons déjà signalé de grandes différences dans les diverses classes des animaux, il nous reste à faire savoir que des différences non moins remarquables peuvent se rencontrer dans les divers individus d'une même espèce. En effet, s'il existe dans la science des exemples d'hommes privés ou à peu près privés du sens olfactif, il en est aussi d'autres qui se rapportent à des individus chez lesquels ce sens ne semblait le céder en rien à celui de certains quadrupèdes. Woodwart parle d'un femme qui prédisait les orages plusieurs heures d'avance, par une odeur sulfureuse qu'elle reconnaissait alors dans l'air. Un religieux de Prague, non-seulement reconnaissait par l'odorat les différentes personnes, mais encore distinguait une fille ou une femme chaste d'avec celles qui ne l'étaient point (*Journal des savants*, 1684, et *OEuvres* de LECAT, t. II, p. 257; Paris, 1767). Au récit des voyageurs, les Indiens de l'Amérique du Nord poursuivent leurs ennemis ou leur proie à la piste. La race mongole et la race nègre paraissent, en raison de l'amplitude des cavités nasales, avoir l'odorat plus parfait et plus étendu que les peuples d'Europe : les Kalmoucks sont cités, entre tous les Asiatiques, pour la finesse extraordinaire de l'odorat. On rapporte aussi de remarquables exemples de la délicatesse de ce sens chez les nègres : quelques-uns distinguent les traces d'un blanc de celles d'un noir; d'autres, dit-on, suivent à la piste et découvrent les nègres marrons, c'est-à-dire ceux de leurs malheureux camarades qui, pour échapper à la tyrannie d'un maître cruel, s'enfuient dans les forêts. (LONGET, *Cours de Physiologie*.) — Voy. PERCEPTION EXTÉRIEURE.

ŒIL, est-il achromatique? *Voy.* VUE.

OLFACTION. *Voy.* ODORAT.

OPERATION par laquelle nous donnons des signes à nos idées. *Voy.* note VI, à la fin du volume.

OPINIONS des savants, des philosophes, des philologues, etc., sur le rôle du langage dans l'évolution de l'intelligence humaine. *Voy.* LANGAGE, § XII.

OPINIONS des savants sur l'origine du langage et sur l'organisme primitif des langues. *Voy.* LANGAGE, § XX.

ORGANE VOCAL HUMAIN, son admirable perfection. *Voy.* note II, à la fin du volume. — Correspondance entre l'organe vocal, l'appareil auditif et le cerveau. *Ibid.*

ORIGINE du langage, opinions des savants. *Voy.* LANGAGE, § XX. — Examen critique des théories sur l'origine du langage. *Voy.* LANGAGE, §§ XXII et XXIII.

ORIGINE des langues suivant M. Guill. de Humboldt. *Voy.* LANGAGE, § XXI.

ORIGINE des idées générales, examen critique de la théorie de Dugald-Stewart. *Voy.* GÉNÉRALES (Idées).

OUIE. — Avant d'aborder l'étude du sens de l'ouïe, il importe de rappeler les diverses

propriétés du son, et les causes physiques capables de le produire.

Quand, par une action mécanique, les molécules d'un corps sont écartées de leur position d'équilibre, on observe constamment qu'elles tendent à y revenir; mais le retour à leur état primitif s'opérant en vertu d'une force accélératrice, l'*élasticité*, elles arrivent à leur point de repos avec une certaine vitesse acquise qui les oblige à faire une excursion dans une direction opposée, d'où une série d'allers et de retours qui durent pendant un temps plus ou moins long. Ce mouvement vibratoire a été supposé comparable aux oscillations du pendule, et cette hypothèse s'est vérifiée par l'usage qu'on en a fait dans la recherche des lois auxquelles sont soumises les vibrations des substances pondérables.

Les ondulations, déterminées dans les molécules d'une substance, se communiquent aux corps environnants; de là une perte de force qui limite nécessairement leur durée.

Toutes les fois qu'il existe une série non interrompue de milieux matériels entre un corps élastique vibrant avec rapidité et l'appareil auditif, il en résulte sur ce dernier une impression spéciale, qui, transmise au *sensorium* par le nerf acoustique, donne lieu à la sensation du *son*. Il y a donc deux choses essentiellement distinctes à considérer dans le son : d'un côté, le mouvement vibratoire, qui en est l'origine; de l'autre, l'action produite par ce mouvement sur un appareil sensitif déterminé.

Tous les corps de la nature, pourvu que leur élasticité soit suffisante, sont susceptibles de vibrer, et de devenir ainsi des corps sonores. Quelques exemples suffiront pour mettre en évidence les oscillations moléculaires des corps sonores, et les mouvements généraux de leur masse, qui en sont la conséquence. On se rappelle les incurvations d'une corde tendue qu'on fait vibrer, incurvations qui se traduisent par une apparente amplification de son volume; on se souvient encore du frémissement ressenti en appliquant légèrement le doigt sur une cloche de verre pendant qu'elle engendre un son, etc.

Entre le corps vibrant et l'appareil auditif, il faut, avons-nous dit, une matière pondérable quelconque pour que le son soit perçu. Si nous entendons les divers sons produits autour de nous, c'est que nous sommes placés dans l'air, et que ce corps gazeux est pour notre oreille le véhicule des ondes sonores. Il en est de même de l'eau : quand nous sommes plongés dans ce liquide, c'est un phénomène analogue qui nous fait percevoir les divers sons qu'on peut produire à l'extrémité d'un corps solide en contact immédiat avec les portions extérieures de notre appareil auditif.

On peut prouver, par une expérience fort simple, qu'un milieu pondérable est nécessaire à la propagation du son. Sous la cloche d'une machine pneumatique, on place un timbre métallique, dont le marteau est mis en mouvement au moyen d'un ressort d'horlogerie. Ce timbre repose d'ailleurs sur des substances molles, et peu propres à transmettre le son aux solides environnants. Tant que le timbre est plongé dans l'air, les ondes sonores arrivent à l'oreille, et produisent une sensation auditive; mais, aussitôt que l'air est suffisamment raréfié et le vide presque complet, toute perception cesse, quoique les vibrations du timbre persistent encore, grâce aux ébranlements mécaniques qu'il reçoit.

Il existe dans le langage une confusion regrettable relativement au mot *son*. C'est ainsi qu'on dit d'un son qu'il est agréable ou désagréable, en faisant allusion à la sensation elle-même. On comprend aussi sous la même dénomination les ondulations des milieux qui transmettent le mouvement oscillatoire, quand on parle de la vitesse du son dans l'air, dans l'eau, dans un solide. Il est bon de signaler ces diverses acceptions d'un même mot, tout en se conformant au langage généralement adopté.

On reconnaît au son quatre propriétés fondamentales : la *durée*, l'*intensité*, la *hauteur* et le *timbre*. Nous allons essayer de définir chacune d'elles, et de faire comprendre leurs conditions matérielles.

La *durée* d'un son qui affecte l'organe auditif est déterminée par la durée totale du mouvement vibratoire dans le corps directement ébranlé. Evidemment, il doit en être ainsi, puisque la première ondulation sonore, ainsi que la dernière, arrive à l'appareil sensorial après un temps identique.

Les observations les plus simples prouvent que l'*intensité* du son, dans le lieu même de sa génération, augmente avec l'amplitude des mouvements vibratoires qui en sont l'origine.

On constate encore que la force de l'impression produite sur l'appareil auditif décroît à mesure qu'on s'éloigne du corps vibrant; mais ces résultats d'une expérience de tous les jours peuvent être présentés avec une grande rigueur, si l'on tient compte des conditions mécaniques qui accompagnent la sensation auditive. C'est ainsi qu'on démontre, en physique, que l'intensité d'un son est proportionnelle au carré de l'amplitude des vibrations des ondes élémentaires qui parviennent à l'organe de l'ouïe.

En traitant du mode de propagation des ondes sonores dans l'air, nous avons déjà dit que, dans un milieu homogène où les ondes se propagent sphériquement, l'intensité du mouvement ondulatoire décroît, sur une même ligne droite passant par le centre d'ébranlement, comme le carré de la distance au corps mis en vibration. On comprend que l'impression produite par les ondulations sur l'appareil auditif devra varier avec la distance, d'après une loi identique. Cette loi ne saurait être vérifiée par des moyens exacts. Nous manquons, en effet, des procédés organiques nécessaires à l'appréciation rigoureuse de l'intensité des perceptions auditives.

Si les ondes sonores se transmettent dans un espace cylindrique suivant la direction de son axe, la théorie indique que le son engendré par elles doit conserver indéfiniment

la même intensité. On voit que, dans ce cas, les tranches d'air successivement ébranlées ont la même étendue dans toutes les portions du cylindre. Ce résultat théorique peut être vérifié expérimentalement, en produisant des sons très-faibles à l'extrémité de tuyaux d'une grande longueur. Alors on constate, en effet, que l'intensité du son ne subit pas de diminution appréciable. Chacun connaît aujourd'hui les nombreuses applications qui ont été faites de cette propriété des tuyaux cylindriques. Toutefois, l'intensité du son ne se conserve pas intégralement dans les circonstances que nous indiquons, à cause des pertes de force vive dues à une sorte de frottement des couches gazeuses sur les parois du cylindre solide qui les limite.

Lorsqu'un corps sonore vibre avec une énergie constante, que sa distance à un observateur ne varie pas, il est plusieurs conditions physiques capables de modifier l'intensité des impressions perçues par ce dernier. Il importe de faire connaître ces conditions.

L'expérience a prouvé depuis longtemps que l'intensité du son croît avec la densité du gaz dans lequel a lieu sa génération. Un timbre dont les vibrations ne cessent pas d'être identiques, résonne sous la cloche d'une machine pneumatique, avec beaucoup moins de force, quand l'air dans lequel il est plongé a subi une raréfaction notable, que quand la densité de ce fluide est égale ou supérieure à celle de l'air ambiant.

Un autre fait important a été mis en évidence, c'est que, pour une même distance et un mouvement vibratoire primitif de même énergie, l'intensité du son perçu ne dépend que de la densité de la couche de fluide où se trouve le corps vibrant. Il suit de là que l'intensité du son, à la distance considérée, est la même que quand le milieu est homogène physiquement, et offre la même densité que la couche où se produisent les vibrations. Si donc un observateur, placé à une grande hauteur dans un air raréfié, entend un son engendré à la surface de la terre dans des couches plus denses, l'impression qui en résulte pour lui sera la même que celle éprouvée par un observateur situé dans la couche primitivement ébranlée, et qui serait à la même distance du centre des vibrations. La réciproque sera également vraie, si le son est produit initialement dans les couches de moindre densité.

La diminution d'intensité du son, dans un milieu gazeux homogène dont la densité est plus faible que la densité atmosphérique moyenne, a frappé tous les observateurs qui se sont élevés à de grandes hauteurs au-dessus du niveau des mers, soit en gravissant des montagnes, soit en faisant des ascensions aérostatiques.

Des effets inverses ont été notés par les personnes qui ont été placées dans un air plus dense que l'air normal, au moyen des appareils à compression de Tabarié.

On a observé que les mêmes vibrations produisent des sons plus intenses la nuit que le jour. A quelle cause attribuer cet accroissement nocturne de l'intensité du son? Pendant longtemps on a cru que les sons vagues et nombreux qui se produisent pendant le jour, près des lieux habités, causaient une apparente diminution d'intensité pour chacune des impressions isolées que l'on perçoit; mais, comme l'a fait remarquer Al. de Humboldt, le même phénomène a lieu également dans les vastes forêts de l'Amérique, où mille bruits, qui n'existent pas pendant le jour, surgissent de toutes parts durant la nuit. Il paraît plus rationnel de se ranger à l'opinion de ce savant, et d'admettre que le défaut d'homogénéité des couches atmosphériques, dû à l'échauffement diurne, est la cause de réflexions nombreuses pour les ondes sonores, et tend à diminuer l'intensité du son suivant une direction déterminée.

Les sons qui affectent l'organe de l'ouïe sont tantôt graves et tantôt aigus; on dit alors que leur *hauteur* ou leur *tonalité* varie. Il existe une foule d'expériences, les unes vulgaires, les autres instituées par les physiciens, qui prouvent que la hauteur d'un son dépend uniquement du nombre de vibrations exécutées dans l'unité de temps par le corps primitivement ébranlé. Plus le nombre de ces dernières est grand, plus le son est aigu; plus il est petit, plus le son devient grave.

Mais le nombre de vibrations susceptibles de produire la sensation auditive n'est pas indéfini : il est compris entre deux limites, l'une inférieure pour les sons graves, correspondant au plus petit nombre de vibrations capables de produire une impression continue; l'autre supérieure pour les sons aigus, dus à un nombre de vibrations assez grand pour qu'au delà il n'y ait pas de sensation produite.

La détermination exacte de ces limites des sons a été un sujet d'études pour divers observateurs. Nous ne pouvons indiquer ici tous les procédés auxquels ils ont eu recours dans ces recherches délicates; qu'il nous suffise de faire connaître les résultats auxquels ils sont parvenus.

Wollaston (*Annales de chimie et de physique*, t. XVI, p. 208) pense que les limites des sons perceptibles ne peuvent guère être déterminées avec précision. Il croit que les vibrations d'un corps solide sont encore susceptibles de produire une sensation auditive, lors même qu'elles peuvent être appréciées par le tact et presque comptées à l'aide de ce moyen.

Les sons les plus graves, perceptibles par l'oreille humaine, correspondent à 30 vibrations simples, suivant Chladni. (*Acoustique*, p. 6.)

Biot (*Physique expérimentale*, t. I, p. 342) admet, pour cette limite inférieure, 32 vibrations simples, ce qui correspond au son le plus bas de l'orgue.

Sauveur (*Mémoires de l'Académie des sciences*, 1700, p. 140) donne pour limite inférieure des sons celui qui correspond à 25 vibrations simples par seconde.

Savart (*Annales de chimie et de physique*, t. XLVII), dans un des mémoires les plus

importants qui aient été publiés sur ce sujet, considère, comme pouvant être classés dans l'échelle musicale, les sons compris entre 16 et 48,000 vibrations simples.

Ces résultats présentent, comme on le voit, peu de concordance; mais nous pensons que le travail récent de Despretz (*Comptes rendus de l'Académie des sciences*, t. XX, p. 1214) a jeté un nouveau jour sur la question.

C'est en faisant résonner des diapasons de dimensions tantôt énormes, tantôt excessivement petites, que cet observateur est parvenu à déterminer, d'une façon tout à fait rigoureuse, que les sons classifiables, c'est-à-dire qui peuvent être comparés à un terme quelconque de l'échelle musicale, sont compris entre les deux limites suivantes : 32 vibrations simples pour le son le plus bas, et 73,000 pour le son le plus élevé.

Il est propable, comme le fait observer Despretz (*Rec. cité*), que ces limites ne sont exactes que pour les personnes douées d'un excellent organe auditif. Ce qu'on doit tenir pour certain, c'est que les nombres des vibrations qui ne produisent plus d'impressions comparables sur aucune oreille humaine, se trouvent très-rapprochés de ceux que nous venons de citer d'après Despretz; nombres qui sont, comme on le voit, très-différents de ceux auxquels Wollaston, Sauveur, Chladni et Savart s'étaient arrêtés d'après leurs expériences.

L'intensité et la tonalité de deux sons étant parfaitement identiques, il arrive, dans la majorité des cas, que ces deux impressions sont très-dissemblables et ne peuvent, en aucune façon, être confondues par l'organe de l'ouïe. C'est ainsi que jamais des sons, de même hauteur et de même intensité, tirés d'une flûte, d'un violon, ou d'un hautbois, n'offriront les mêmes caractères et ne seront pris l'un pour l'autre même par un auditeur peu expérimenté.

Cette propriété essentielle aux sons constitue ce que l'on nomme leur *timbre*. Il est difficile d'assigner avec précision les conditions matérielles auxquelles le timbre doit son origine. Il est probable qu'elles sont multiples; les physiciens eux-mêmes n'ont que des conjectures à présenter sur ce point intéressant de l'acoustique.

On constate expérimentalement que le son d'un instrument à vent de même espèce varie beaucoup dans son timbre, suivant la nature de la substance qui sert à le former; comme ici la tonalité du son et le mouvement vibratoire sont dus à une colonne d'air qui reste identique, il est permis de supposer que le timbre est influencé par la nature des parois qui limitent la colonne d'air mise en vibration par elle.

On admet aussi que, dans la majorité des cas, les sons secondaires, qui se produisent constamment en même temps que le son principal donné par un instrument quelconque, contribuent à lui donner son caractère spécial, son timbre.

En même temps que les diverses causes qui viennent d'être citées jouent leur rôle dans la production du timbre spécial des sons, il en est d'autres dont on ne peut méconnaître le degré d'importance. Ainsi, on doit admettre que le timbre sera modifié suivant la manière dont les vitesses et les densités se succéderont dans les ondes offrant les mêmes longueurs et les mêmes amplitudes. Il en sera de même si, comme cela a lieu souvent, les portions condensées et raréfiées d'une même onde sont dissymétriques entre elles.

Du reste, comme nous en faisions la remarque plus haut, c'est plutôt à un ensemble de conjectures rationnelles sur la production de ce phénomène qu'à une démonstration rigoureuse qu'on est forcé de s'arrêter avec les auteurs qui se sont occupés de ce difficile problème.

Mécanisme de l'audition. Rôle de chacune des parties de l'appareil auditif.—Il a été démontré que les vibrations émanées d'un corps sonore se propagènt dans tous les sens, et se communiquent à tous les milieux ambiants, quels qu'ils soient; qu'en se transmettant successivement à des corps de densités différentes, en passant des solides aux liquides, ou aux fluides aériformes, le son conserve toutes ses qualités fondamentales, la force, le ton et le timbre, qualités qui peuvent néanmoins être transmises avec plus ou moins de facilité, selon la nature des corps conducteurs; qu'enfin, dans ces mêmes circonstances, les ondes sonores restent généralement dans les rapports de combinaison et de succession qu'elles avaient à leur point de départ.

Ces notions vont nous conduire à apprécier à sa juste valeur le mode d'action des diverses parties de l'appareil auditif. En effet, si tous les corps peuvent recevoir et conduire les ondes sonores, on comprend très-bien qu'il n'y ait d'absolument essentiel, dans cet appareil, que le nerf auditif lui-même, puisque toutes les parties qui l'environnent doivent nécessairement lui amener le son. Pour l'audition en elle-même, il n'est besoin ni d'oreille externe ni de membrane tympanique et d'osselets, ni même de limaçon, de canaux demi-circulaires et de vestibule : aussi ces parties peuvent-elles manquer chez divers animaux pourtant impressionnables aux sons.

Il n'est donc point nécessaire de chercher à prouver que ces différentes parties reçoivent les ondes sonores et les transmettent jusqu'à la pulpe nerveuse; cette propriété, elles la possèdent comme tous les corps inertes. Ce qu'il importe de démontrer, c'est que leur disposition est, plus qu'aucune autre, favorable à cette transmission, et toujours appropriée aux conditions particulières à chaque espèce animale; c'est que toutes ces annexes concourent à la perfection du sens de l'ouïe, soit en condensant les ondes sonores, en diminuant leur dispersion, soit en protégeant la partie essentielle de l'appareil.

Pavillon de l'oreille et conduit auditif externe. — Les ondes aériennes, qui parviennent à l'oreille externe, peuvent rencontrer

le pavillon ou s'introduire directement dans le conduit auditif. Chez les animaux dont l'oreille a la forme d'un cornet plus ou moins évasé, il est facile de concevoir comment cette partie, recevant un grand nombre de rayons sonores, peut les réfléchir et les diriger vers le tympan. Chez l'homme, la cavité de la conque et l'origine du conduit auriculaire peuvent, jusqu'à un certain point, remplir le même usage. Mais tout le reste de la surface anfractueuse et irrégulière du pavillon ne paraît nullement propre à atteindre ce but. Cependant Boerhaave a fait, sur ce point, des recherches et des calculs qui tendent à prouver que les rayons sonores tombant sur toutes les éminences de l'oreille externe sont réfléchis jusqu'au conduit auditif. D'après cet observateur, les différentes lignes saillantes que forment ces éminences présentent une courbure parabolique dont le foyer correspond à l'intérieur même du conduit. Or, on sait que la parabole a la propriété de réfléchir tous les rayons parallèles à son axe qui tombent sur la concavité de cette courbe, de manière à les diriger vers son foyer; il suit de là que les rayons sonores qui viennent frapper les différentes éminences de l'oreille externe doivent, par leur réflexion, se concentrer et se réunir dans le conduit auditif.

Le pavillon auriculaire, comme agent réflecteur des ondes sonores, n'a pas la même puissance chez tous les individus : cela dépend de sa conformation, qui est plus ou moins régulière, et surtout de son inclinaison par rapport à la tête. L'angle qu'il forme avec les parois latérales du crâne varie de 30 à 45 degrés environ ; mais il peut avoir moins de 10 degrés. Il résulte des expériences de Buchanan que la finesse de l'ouïe est presque toujours proportionnelle à l'ouverture de cet angle.

Le pavillon a un autre usage non moins important : c'est de servir lui-même de conducteur aux ondes sonores, qui, venant le frapper perpendiculairement à sa surface, déterminent des vibrations de sa propre substance. Ces vibrations se propagent de proche en proche au conduit auditif, à la membrane du tympan, et jusque dans l'intérieur de l'oreille, Savart (*Recherches sur les usages de la membrane du tympan et de l'oreille externe*, dans le *Journal de physiologie expérimentale*, t. IV, 1824) a démontré ce fait à l'aide d'expériences ingénieuses, et, de plus, il a fait observer que les inégalités nombreuses du pavillon doivent avoir pour effet de présenter toujours une partie de leur surface normalement à la direction des ondes sonores, quel que soit le point de départ de ces dernières.

En résumé, le pavillon renforce les sons, soit en rassemblant les ondes sonores qui arrivent à sa surface, soit en transmettant ses propres vibrations aux parois du conduit auditif. Il est à présumer, en outre qu'ayant une aptitude égale à renforcer tous les sons, cette lame cartilagineuse ne vibre jamais à l'unisson d'aucun d'eux, et qu'elle est conséquemment dépourvue d'un son propre, avantage qui résulte encore très-probablement des différentes inégalités de sa surface.

Le conduit auditif externe transmet à la membrane du tympan des vibrations de trois ordres différents : les ondes aériennes qui le pénètrent directement, celles qui ont été réfléchies par le pavillon, enfin les vibrations communiquées à ses parois, soit par le cartilage auriculaire, soit par les os du crâne.

Ce conduit présente une obliquité de laquelle on ne s'est point encore rendu un compte satisfaisant. Si, d'une part, cette obliquité peut concourir à la protection de l'oreille moyenne contre l'action trop directe des agents extérieurs, elle a, d'autre part, une influence défavorable sur les ondes sonores, dont elle ne peut qu'affaiblir l'intensité, en leur faisant subir des réflexions successives. Les ondes aériennes qui pénètrent dans le conduit auditif en suivant son axe, sont les moins nombreuses, mais certainement les plus fortes; peut-être concourent-elles à nous faire juger de la direction du son. Les ondes réfléchies par le pavillon peuvent tomber directement sur la membrane tympanique, ou n'y arriver qu'après avoir subi, à l'intérieur du conduit auditif, une ou plusieurs réflexions qui les écartent de plus en plus de leur direction primitive. Quant aux vibrations communiquées aux parois de ce conduit par les parties solides environnantes, elles se transmettent à l'oreille externe avec une plus grande vitesse que les ondes aériennes, et arrivent d'ailleurs par la voie la plus courte à la membrane du tympan, qu'elles font vibrer de la circonférence au centre. Ces caractères les différencient des précédentes, et leur donnent sans doute une valeur particulière dans la sensation auditive.

J. Müller (*Traité de physiologie*, traduit par Jourdan, t. II) admet encore un certain renforcement du son par la résonnance de la petite colonne d'air que circonscrit le conduit auditif.

Membrane du tympan. — Cette membrane se rencontre chez la plupart des animaux à audition aérienne : elle est toujours oblique à l'axe du conduit auditif, et semble, chez l'homme et quelques animaux, se continuer avec sa paroi supérieure. Cette obliquité, qui augmente son étendue, paraît, selon Cuvier (*Leçons d'anatomie comparée*, 2ᵉ édition, 1845, t. III, p. 528), être en rapport avec la finesse de l'ouïe.

La membrane tympanique reçoit les vibrations aériennes qui traversent directement le conduit auditif externe, et celles qui n'arrivent à sa surface qu'après avoir subi une ou plusieurs réflexions sur le pavillon ou contre la face interne du conduit. Elle reçoit, en outre, des vibrations communiquées au pavillon de l'oreille ou aux parois crâniennes, et qui lui sont transmises par continuité, de la circonférence au centre. Ces deux ordres de vibrations, en traversant la membrane, y déterminent à la fois des ondes d'inflexion et

des ondes de condensation : les premières sont produites principalement par les rayons sonores qui arrivent perpendiculairement à sa surface; les secondes sont transmises à son cadre par les vibrations des parties solides environnantes.

Itard a contesté les vibrations de la membrane du tympan ; comme s'il était admissible qu'un corps, contigu à un autre corps ébranlé par des vibrations élastiques, pût ne pas vibrer lui-même. Aussi, le mérite des travaux de Savart réside-t-il moins dans la démonstration directe des vibrations de cette membrane, que dans la véritable appréciation de ce phénomène.

1° les vibrations aériennes ne se transmettent aux corps solides qu'en perdant considérablement de leur intensité. Au contraire, elles se communiquent à eux, sans s'amoindrir, et d'autant plus facilement qu'on amincit davantage ces corps, et qu'on les réduit à une plus faible épaisseur. 2° Non-seulement les lames minces et les membranes tendues sont susceptibles de vibrer par influence, mais encore elles se trouvent toujours dans des conditions qui les rendent aptes à être influencées par un nombre quelconque de vibrations. 3° Enfin, la transmission des vibrations d'une membrane tendue à des corps solides limités, s'accomplit très-aisément et sans déperdition.

Si l'on applique à la membrane du tympan ces données, qui résultent des expériences de Savart (*Rec. cit.*), répétées et variées depuis par J. Müller, il sera aisé de reconnaître que le véritable rôle de cette membrane est de servir d'intermédiaire entre l'air et les osselets de l'ouïe, en transformant les vibrations aériennes en vibrations de solides. D'une part, elle entre en vibration sous l'influence de tous les sons possibles, en se divisant, comme le ferait tout disque mince et rigide, en lignes nodales dont le nombre et la position varient suivant la hauteur et la direction des sons primitifs; d'autre part, elle communique aussitôt au manche du marteau et à la chaîne des osselets toutes les ondulations qu'elle a reçues avec tous leurs modes et leurs qualités fondamentales.

Déjà nous avons démontré comment le pavillon de l'oreille et le conduit auditif externe, en dirigeant toutes les ondes sonores sur la membrane tympanique, pouvaient être considérés comme de véritables appareils de renforcement ; la membrane du tympan augmente encore ce renforcement des sons, en les faisant passer par la chaîne des osselets, et les concentrant sur la plaque de l'étrier.

Le marteau, dont le manche est inséré dans l'épaisseur de la membrane tympanique, et lui forme comme un rayon, reçoit l'insertion d'un petit muscle dont la contraction plus ou moins énergique peut déterminer dans cette membrane une tension plus ou moins forte. Quels peuvent être les effets de cette tension variable? Il est impossible d'admettre qu'elle soit destinée à amener la membrane tympanique à l'unisson des vibrations qu'elle doit transmettre, puisque cette membrane est susceptible de recevoir à la fois des vibrations de vitesses très-différentes, et qu'en outre, si sa tension était proportionnelle à l'acuité des sons, elle devrait toujours les précéder, ce qui supposerait qu'ils sont connus à l'avance.

Mais si, en général, le sens de l'ouïe n'est point directement lié à l'action du muscle tenseur tympanique, peut-être cette action a-t-elle pour but de favoriser ou de protéger l'audition, dans certaines circonstances données? Cette manière de voir est adoptée par Bichat et la plupart des physiologistes.

Bichat (*Anatomie descriptive*, t. I) s'exprime ainsi : « La tension de la membrane du tympan paraît surtout avoir lieu lorsque nous prêtons l'oreille avec attention, et que nous voulons tirer le plus de parti possible des sons dirigés dans le conduit auditif, ce qui arrive quand ces sons sont faibles et incapables de produire une vive sensation. Sous ce rapport, cette tension est à l'oreille ce que l'agrandissement de la pupille, par la dilatation active de l'iris, est à l'œil. Le relâchement de la membrane du tympan a lieu quand les sons ont une force suffisante, quand on n'a pas besoin d'en ramasser un grand nombre. Il est au plus haut degré, lorsqu'ils sont trop forts, qu'ils pourraient heurter péniblement l'oreille. » Richerand (*Nouveaux éléments de physiologie*, 10° édit., t. II, p. 260) émet la même opinion : par le relâchement ou la tension de la membrane du tympan, l'oreille affaiblit ou renforce les sons, dont la violence exciterait désagréablement la sensibilité, ou qui, trop faibles, ne produiraient pas sur elle une impression suffisante. Quant à Savart, qui a le premier soumis ce point à l'expérimentation, il considère, ainsi que Bichat, la tension variable de la membrane tympanique comme exclusivement relative à l'intensité ou à la faiblesse des ondes sonores : mais, ayant observé que du sable, étendu sur une membrane vibrante, sautait d'autant plus haut que celle-ci était moins tendue, il en conclut, contrairement à Bichat, que c'est la tension, et non le relâchement de la membrane tympanique, qui diminue sa faculté conductrice, et qui protége l'organe auditif contre les impressions trop fortes qu'il pourrait recevoir dans certaines circonstances.

Muncke et Fechner ont interprété différemment l'expérience de Savart : d'après eux, le sautillement du sable correspond à l'amplitude des vibrations plutôt qu'à leur intensité, en sorte que les sons doivent arriver avec la même force au nerf auditif, quel que soit le degré de tension de la membrane tympanique. J. Müller (*Traité de physiol.*, trad. de Jourdan, t. II, p. 442), ayant fait à ce sujet quelques observations sur lui-même, a constaté que toutes les fois qu'on détermine une forte tension de la membrane tympanique, soit par raréfaction, soit par condensation de l'air de la caisse, on éprouve en même temps un peu de dureté de l'ouïe, qu'en outre cette surdité passagère porte spécialement sur les sons graves. Ce fait, qui

avait déjà été signalé par Wollaston, peut s'expliquer, en observant que, bien que la membrane tympanique puisse vibrer sous l'influence de tous les tons, cette faculté est limitée, pour les tons graves, par le son fondamental que pourrait rendre la membrane elle-même : or, à mesure qu'elle est plus tendue, ce son fondamental s'élève, et elle ne peut plus vibrer ou résonner que sous l'influence de tons de plus en plus aigus. En définitive, J. Müller considère la tension de la membrane tympanique par le muscle interne du marteau, comme un mouvement protecteur pour l'organe de l'ouïe, qu'il peut soustraire à la perception de certains sons. Cette conclusion est conforme à celle de Savart.

L'action dn muscle interne du marteau paraît s'exercer en vertu d'un mouvement réflexe, analogue, ou du moins comparable à la contraction de l'iris, lors d'une impression très-vive de lumière. Néanmoins, plusieurs physiologistes admettent que ce muscle est soumis à l'influence de la volonté; et, en effet, quelques personnes prétendent pouvoir agir volontairement sur lui, au point de le faire contracter d'un seul côté.

Après les auteurs si recommandables qui se sont occupés de la question délicate de la tension de la membrane tympanique, qu'il nous soit permis de présenter quelques observations sur le même sujet. Nous croyons qu'on s'est, en général, trop peu préoccupé des conditions ordinaires de l'audition, quand on a avancé que le muscle interne du marteau sert à préserver l'organe auditif d'impressions trop intenses. En effet, est-ce que nous pouvons jamais nous soustraire à ces impressions? Pourquoi J. Müller, par exemple, qui dit pouvoir contracter volontairement le muscle dont il s'agit, a-t-il besoin de tendre artificiellement sa membrane tympanique en condensant ou raréfiant l'air de la caisse, pour se soustraire au bruit du canon, ou à tout autre son grave et violent? Il n'aurait eu qu'à contracter son muscle protecteur et modérateur de l'ouïe. D'ailleurs ce n'est pas toujours l'intensité des sons qui est pénible à notre oreille, c'est souvent leur extrême acuité : tel est par exemple le bruit du liége que l'on coupe, du frôlement de la soie, etc. A quoi sert alors le muscle du marteau, qui ne peut qu'accroître l'aptitude de la membrane du tympan à transmettre les sons aigus?

Si l'on réfléchit que des trois prétendus muscles du marteau l'interne est réellement le seul qui soit constant chez l'homme, le seul qu'on rencontre chez les animaux, il en résulte que, dans son action sur la membrane du tympan, il agit sans antagoniste. Mais, suivant nous, il existe un véritable antagonisme à ce muscle dans la membrane elle-même : n'est-il pas probable, en effet, que, sous l'influence de variations hygrométriques ou autres, cette membrane est susceptible de se détendre ou de se resserrer un peu? Or on sait, d'après les expériences même de Savart, que les membranes ne sont susceptibles de vibrer par influence, qu'à la condition d'être tendues. Le muscle du marteau agira, dans ce cas, de manière à maintenir la membrane du tympan toujours dans un état de tension suffisante pour qu'elle puisse vibrer.

Notre opinion est donc, pour ainsi dire, le contre-pied de celle de Savart et de J. Müller, généralement admise, c'est-à-dire que l'action du muscle précédent serait, non de changer la tension de la membrane tympanique, mais d'obvier aux variations de tension qu'elle peut présenter, d'empêcher surtout qu'elle ne se détende complétement.

Osselets du tympan. — Nous avons vu comment la membrane tympanique réunit en ondes d'inflexion ou de condensation toutes les vibrations qu'elle a reçues directement de l'air, du pavillon de l'oreille et des parties solides du crâne. La chaîne des osselets reçoit toutes ces vibrations, les condense de plus en plus, et les transmet à son tour au liquide labyrinthique par l'intermédiaire de la membrane de la fenêtre ovale. Par ce moyen, les ondes sonores primitivement aériennes, déjà transformées en vibrations de solides, changent encore de milieu sans perdre de leur intensité, et se communiquent définitivement au liquide labyrinthique.

On peut se demander d'abord de quelle utilité est cet intermédiaire osseux entre la membrane tympanique et celles qui ferment les fenêtres de l'oreille interne. L'air de la caisse n'aurait-il pas transmis très-bien ces vibrations d'une paroi à l'autre? Il est certain que ce mode de propagation a lieu pour la fenêtre ronde ; mais il faut dire aussi qu'il est accompagné d'une dispersion et d'un affaiblissement considérables des sons. Au contraire, comme les corps solides contigus se transmettent le son bien plus facilement qu'ils ne l'abandonnent à l'air ambiant, les vibrations de la membrane tympanique, une fois communiquées au manche du marteau, traversent toute la chaîne des osselets et arrivent à la plaque de l'étrier avec d'autant moins de déperdition que cette chaîne est comme suspendue dans la caisse, et n'est en contiguïté avec d'autres parties solides que par ses extrémités.

Mais pourquoi cette communication, au lieu d'être directe, est-elle brisée et sinueuse? L'*âme* du violon est une simple tige droite placée perpendiculairement à ses deux tables. On concevrait très-bien que la plaque de l'étrier, qui est à peu près parallèle à la membrane tympanique, fût réunie au manche du marteau par une tige perpendiculaire à cette plaque. Savart (*Op. cit.* p. 214) a démontré d'abord que, quelles que soient les courbures et les sinuosités relatives de parties solides annexées les unes aux autres, la transmission des vibrations s'y fait suivant leur direction primitive. Le manche du marteau, recevant les ondes de la membrane du tympan dans une direction qui lui est presque perpendiculaire, les transmet à l'enclume, dont elles parcourent la longue apophyse transversalement; les deux branches de l'étrier sont au contraire ébranlées longitudinalement ; enfin la plaque de cet osselet et la

membrane de la fenêtre ovale éprouvent des vibrations transversales.

La brisure et les articulations de la chaîne des osselets ne nuisent donc point à la transmission des ondes sonores; mais reste à savoir comment elles peuvent favoriser l'audition. La plupart des auteurs se taisent sur le but de cette disposition. Savart dit seulement à ce sujet : « Les diverses articulations qui existent entre les osselets ont sans doute pour usage d'empêcher que des mouvements trop brusques ne nuisent à l'organisation de parties si délicates. »

Voici quelle serait notre interprétation : La membrane tympanique étant susceptible de se rapprocher plus ou moins de la paroi interne de la caisse par l'action de son muscle tenseur, sans les articulations de la chaîne ces déplacements se seraient communiqués tels quels à la membrane de la fenêtre ovale qui n'aurait pu y résister que par une extrême laxité, tandis qu'il en résulte seulement une variation insignifiante dans l'ouverture des angles que les osselets forment entre eux. La transmission des ondes sonores jusqu'au vestibule se trouve donc assurée, quels que soient la position de la membrane du tympan, et son degré de concavité. Nous voyons également dans l'existence du muscle de l'étrier l'intention de limiter l'action du muscle du marteau à la seule membrane du tympan. Effectivement, ce dernier muscle, en se contractant, tend non-seulement à attirer cette membrane en dedans, mais aussi à agir sur le reste de la chaîne des osselets, de manière à entraîner l'étrier un peu en avant. C'est alors qu'il rencontre l'antagonisme du muscle de l'étrier, qui nous paraît destiné moins à enfoncer la plaque de cet osselet dans la fenêtre ovale, qu'à l'empêcher d'être entraînée en sens inverse par le muscle tenseur tympanique.

Trompe d'Eustache.—L'existence constante de la trompe d'Eustache chez tous les animaux qui sont pourvus d'une cavité tympanique, fait entrevoir que ce conduit a une part importante dans les fonctions de l'oreille moyenne. Il est démontré, en effet, par un grand nombre de faits pathologiques, que, lorsque la caisse du tympan est complétement close, elle transmet les sons imparfaitement, et qu'il survient dans l'audition des troubles qui peuvent se transformer en une surdité complète, si l'oblitération de la trompe persiste.

On a émis sur les usages de la trompe d'Eustache un grand nombre d'opinions dont plusieurs sont plus ou moins hypothétiques ou opposées aux lois physiques. Esser (*Mémoire sur les fonctions de diverses parties de l'organe auditif*, traduit par Breschet, dans les *Annales des sciences naturelles*, t. XXVI, p. 30, 1832) affirme que, si la trompe gutturale était fermée hermétiquement, l'air de la caisse, qui doit entrer en vibration, ne trouvant pas d'issue, ne pourrait se dilater, et serait par conséquent immobile ainsi que la membrane du tympan. Saunders émet une opinion semblable. Or il est inexact de croire qu'une masse d'air renfermé soit inapte à recevoir et à transmettre des vibrations : ne sait-on pas qu'un timbre placé sous le récipient de la machine pneumatique, peut être entendu très-distinctement, bien qu'on n'ait laissé à l'air renfermé dans la cloche aucune communication avec l'air extérieur?

Esser pense aussi que la trompe est dans un état d'ouverture permanente, que des bourdonnements d'oreille et la surdité surviennent dès qu'elle se ferme. Cette assertion est empreinte d'exagération et infirmée par les faits. Les parois, moitié cartilagineuses, moitié membraneuses de ce conduit, sont appliquées l'une contre l'autre; il n'est donc pas béant, mais seulement perméable, et cette disposition suffit ordinairement aux fonctions qu'il doit remplir. On a, dans plusieurs circonstances, la preuve que la communication entre l'air extérieur et la caisse du tympan par l'introduction de la trompe, n'est pas aussi immédiate et aussi libre que le pensait Esser. Lorsqu'on se place sous la cloche à plongeur (*Relation d'une descente en mer dans la cloche dite des plongeurs.* —Colladon ; Paris, 1826), ou lorsqu'on gravit une montagne élevée (Carus), on éprouve dans l'oreille une tension qui persiste assez longtemps, et qui indique que l'équilibre est loin de se rétablir instantanément.

Bressa (*Reil's Archiv*, t. VIII, cah. 1) a émis l'opinion que la trompe d'Eustache sert à entendre sa propre voix. S'il en était ainsi, ce canal devrait exister chez tous les animaux pourvus de la voix, et manquer chez ceux qui ne profèrent aucun cri. Or ce rapport n'a pas lieu. Il y a parmi les batraciens plusieurs genres, tel que les *bombinateurs*, qui, sans être privés de la voix, sont néanmoins dépourvus de trompe d'Eustache et de caisse du tympan. D'ailleurs, Autenrieth (*Reil's Archiv*, t. IV, p. 321) et Lincke (*Handbuch der Ohrenheilkunde*, t. I, p. 502) rapportent des faits desquels il résulte que chez l'homme l'oblitération maladive de la trompe rend l'ouïe dure sans nuire à l'audition de sa propre voix. On peut aisément se rendre compte de la propagation des vibrations de la glotte, jusqu'au nerf auditif, sans l'intervention de la trompe d'Eustache. Ces vibrations se propagent directement des cordes vocales aux parties solides du cou, de la tête et de l'oreille interne. Transmises à l'air du pharynx et des fosses nasales, elles se communiquent aux parois de ces cavités, et parviennent encore à l'organe auditif, par la base du crâne. Enfin, les ondes sonores, en se répandant dans l'atmosphère, s'y propagent dans tous les sens et vont rencontrer le pavillon de l'oreille, qui les réfléchit comme tous les sons extérieurs, les concentre et les dirige vers la membrane du tympan.

Ainsi que nous l'avons déjà fait observer, la liaison qui existe constamment entre la trompe d'Eustache et la caisse du tympan, doit conduire à chercher à ce conduit des usages relatifs à l'oreille moyenne, plutôt qu'à l'audition directement. La trompe paraît, en effet, avoir pour but essentiel d'assurer les fonctions de la membrane tympa-

nique. On sait que, par l'action du muscle du marteau, cette membrane est susceptible de varier son degré de tension, proportionnellement à l'intensité ou à la tonalité des sons qui viennent la frapper. Il était donc nécessaire, pour assurer l'intégrité de cette fonction, de soustraire la membrane tympanique à toute autre influence capable de modifier sa tension. Or, cette membrane supporte la pression atmosphérique par sa face externe, et la trompe d'Eustache, en amenant l'air extérieur contre sa face interne, équilibre cette pression, en annule les effets par une pression égale et contraire.

Tel est le véritable rôle de ce conduit; il n'a besoin pour le remplir que d'être constamment perméable. Quelle que soit l'étroitesse de son ouverture, elle est toujours suffisante, car elle est comparable au pertuis qui fait communiquer la cuvette du baromètre avec l'air atmosphérique.

Accessoirement la trompe d'Eustache sert à évacuer les liquides sécrétés par la muqueuse de la caisse, et à les conduire dans les fosses nasales; c'est peut-être pour favoriser cet usage qu'elle a son origine près de la paroi inférieure de la cavité tympanique, et qu'elle est dirigée obliquement en bas.

Oreille interne. — La transmission des ondes sonores aux cavités de l'oreille interne a lieu par deux voies différentes, la fenêtre ovale et la fenêtre ronde, toutes deux fermées par une membrane qui, en même temps qu'elle circonscrit le liquide du labyrinthe, facilite le passage des vibrations d'un milieu dans un autre.

La fenêtre ovale reçoit les ondulations de la membrane du tympan par la chaîne des osselets; l'air de la caisse est au contraire seul chargé de conduire des ondes sonores de la membrane tympanique à celle de la fenêtre ronde. On peut se demander laquelle de ces deux transmissions est la plus intense. L'anatomie comparée répond déjà en partie à cette question, car elle prouve que, lorsqu'une seule des deux fenêtres persiste, c'est la fenêtre ovale, et avec elle la chaîne des osselets, plus ou moins complète. Cependant les physiologistes sont divisés à cet égard: les uns nient complétement la transmission par l'air de la caisse, à cause de la surdité absolue qui suit ordinairement la perte des osselets; les autres contestent l'action conductrice de ces petits os. Muncke (*Arch. für die gesammte Naturlehre.* Kastner, t. VII) et J. Müller ont ramené cette question sur son véritable terrain en faisant voir qu'il n'y avait point lieu d'exclure l'un de ces deux modes de transmission, et qu'il s'agissait seulement d'établir entre eux une différence en plus ou en moins.

J. Müller a de plus démontré, par une série d'expériences, que les mêmes ondes aériennes agissent avec beaucoup plus d'intensité sur l'eau du labyrinthe après avoir traversé la chaîne des osselets et la fenêtre ovale, qu'après avoir traversé l'air de la cavité tympanique et la membrane de la fenêtre ronde. Ce physiologiste va même jusqu'à croire que les ondes transmises à l'une et l'autre fenêtre diffèrent non-seulement eu égard à leur intensité, mais encore sous le rapport de leur timbre. Les ondes, reçues par la fenêtre ovale, se répandent dans le vestibule et les canaux demi-circulaires; celles qui sont transmises à la fenêtre ronde se propagent dans le limaçon : mais comme ces différentes cavités communiquent les unes avec les autres, il arrive que toutes ces vibrations finissent par se rencontrer, qu'elles s'entre-croisent de manière à produire en plusieurs points des condensations desquelles résulte un véritable renforcement de la sensation auditive.

Le vestibule et les canaux demi-circulaires sont, de toutes les parties dont se compose l'appareil auditif, chez les vertébrés, les plus générales et les plus constantes. La cavité vestibulaire est divisée en plusieurs sacs membraneux qui renferment, dans leur intérieur, des concrétions tantôt amylacées, tantôt pierreuses, dont l'existence est également constante, non-seulement chez les poissons et les reptiles, mais même chez les mammifères, ainsi que l'ont établi les belles recherches de Breschet. (*Etude anatomique et physiol. de l'organe de l'ouïe et de l'audition dans l'homme et les animaux vertébrés. Annales des sciences naturelles*, t. XXIX.)

Dugès (*Traité de physiologie comparée de l'homme et des animaux*, t. I, p. 188) considère le vestibule comme propre à recueillir le *bruit* en général, à en mesurer l'intensité, et par conséquent à faire juger de la distance. Quant aux canaux demi-circulaires, la constance de leur nombre et de leur direction respective, qui paraît correspondre aux trois dimensions des corps, longueur, largeur et hauteur, ont conduit Autenrieth et Kœrner à émettre l'opinion que leur usage est de donner la notion de la direction des ondes sonores, et conséquemment de la situation du corps d'où elles sont parties. Dugès se range entièrement à cette manière de voir. J. Müller la rejette, et n'accorde aux canaux demi-circulaires d'autre action que d'accroître un peu l'intensité et la résonnance des sons.

Breschet (*Rec. cit.*) croyait que les otolithes et les otoconies arrêtent les vibrations sonores et atténuent la sensation auditive. Cagniard-Latour et J. Müller les regardent plutôt comme propres à rendre ces vibrations plus efficaces dans leur action sur les ramifications nerveuses.

Limaçon. — On sait que la cavité spirale du limaçon est partagée en deux rampes qui communiquent ensemble au sommet de l'hélice par une absence de la cloison, et qui aboutissent l'une à la membrane de la fenêtre ronde ou tympan secondaire de Scarpa (*De structura fenestræ rotundæ auris, et de tympano secundario Anat. observ.*; Modène, 1772, in-4), l'autre au vestibule. Un même liquide remplit toutes ces cavités. Il en résulte que non-seulement les vibrations du tympan secondaire peuvent être propagées au vestibule, aux canaux demi-circulaires, et se con-

fondre avec celles que ces parties reçoivent par la chaîne des osselets et par la fenêtre ovale, mais encore qu'il doit y avoir réciprocité pour ces vibrations; en sorte qu'un même son est simultanément perçu dans toute l'étendue du labyrinthe.

De Blainville pense que le limaçon a pour principale fonction d'apprécier les sons très-aigus, d'après cette observation, que les chauves-souris ont cet organe très-développé, et qu'elles vivent d'insectes dont le bruit les guide pendant la nuit à leur poursuite.

Selon Dugès (*Ouvr. cité*, p. 197), le limaçon serait le principal appréciateur des *tons*, et surtout l'organe propre à recevoir les sons formés dans l'air, ayant un timbre aérien et des modifications que l'air seul comporte bien; en un mot, les *voix* et les *articulations*. Breschet (*Recherches anat. et physiol. sur l'organe de l'ouïe et sur l'audition dans l'homme et les animaux vertébrés*, etc.; Paris, 1833, in-4°) a insisté également sur la liaison entre l'existence de l'appareil de la voix et celle du limaçon. Quelques physiologistes ont même cru que la lame spirale, qui va en se rétrécissant graduellement, était susceptible de se diviser en parties variables, de manière à vibrer à l'unisson de tous les sons possibles: mais l'anatomie comparée et l'anatomie pathologique renversent cette hypothèse, et démontrent que, chez les animaux les plus doués de la faculté musicale, le limaçon est loin d'offrir un développement proportionnel; que, chez l'homme, l'absence ou la destruction du limaçon n'empêche pas de juger très-nettement les tons.

Nous adoptons volontiers l'opinion de J. Müller, qui suppose que la destination finale du limaçon est d'étaler les fibres nerveuses sur une lame solide qui, par sa continuité avec les parois solides du labyrinthe et de la tête, et par son contact avec le liquide labyrinthique, soit capable de transmettre à ces fibres nerveuses les vibrations communiquées soit aux solides, soit aux liquides de l'appareil auditif. Il est évident, en outre, que les tours de spire que forme le limaçon ont l'avantage de réaliser, sous le plus petit espace possible, la surface considérable qui était nécessaire pour l'expansion des fibres nerveuses.

De la sensation auditive. — En exposant le rôle des diverses parties qui composent l'organe auditif, nous avons reconnu l'embarras des auteurs pour déterminer s'il en est parmi elles qui servent spécialement à l'appréciation de l'intensité, de la distance ou de la direction du son. Il nous semble néanmoins que plusieurs de ces questions peuvent être ramenées à des termes assez simples, et recevoir une interprétation satisfaisante, sans le secours d'hypothèses plus ou moins inadmissibles. Relativement à l'appréciation de la direction du son, par exemple, appréciation qui est due, suivant les uns, au mode d'impression du pavillon de l'oreille, ou à certaines modifications de la membrane du tympan, et, suivant d'autres, à la position relative des canaux demi-circulaires, elle résulte, selon nous, d'une réaction intellectuelle, et non d'une aptitude spéciale de l'organe de l'ouïe.

Du moment que cet organe présente une sensibilité et un développement suffisants pour discerner facilement l'intensité relative de deux sons consécutifs, il n'en faut pas davantage pour acquérir la notion, soit de la distance, soit de la direction des corps d'où émanent les ondes sonores. En effet, si le son que nous entendons nous est déjà connu, comme celui d'un instrument, de la voix humaine, etc., nous jugerons de son éloignement par la faiblesse de l'impression qu'il produit sur le nerf auditif; s'il s'agit d'un son dont l'intensité soit inconnue à une distance donnée, comme le bruit du tonnerre, etc., nous jugeons qu'il est rapproché s'il est très-fort, éloigné s'il est faible.

Quant à la direction des ondes sonores, on peut dire encore que c'est la sensation auditive raisonnée qui en donne la connaissance. Ainsi, nous entendons distinctement un son émanant d'un point donné, quelle que soit la position de notre tête; mais l'organe auditif étant apte à juger de différences légères dans l'intensité des vibrations, nous remarquons que, dans certaines positions de la tête, le son paraît plus fort. Nous sommes donc amenés à placer notre tête dans une position déterminée, par rapport au corps sonore. L'expérience nous apprend journellement, quand nous voyons le lieu d'où part le son, quelle est la direction, relative à notre oreille, où il est le mieux perçu. Il ne reste plus qu'à appliquer ces données dans les cas où le corps vibrant est inaccessible à la vue.

Il résulte de ce qui précède que les prétendues illusions du sens de l'ouïe, que l'on produit par la ventriloquie ou par certaines réflexions des sons, ne sont en réalité que des erreurs de notre jugement.

Ce sens, s'il est intact, ne nous trompe guère, et il y a bien plutôt lieu d'admirer sa subtilité et sa perfection que de redouter ses écarts.

La finesse de l'ouïe se manifeste de plusieurs manières : elle nous permet, tantôt de percevoir des ébranlements extrêmement faibles, ou des bruits que leur éloignement rend presque imperceptibles; tantôt de distinguer isolément un son, parmi d'autres sons beaucoup plus forts, comme celui d'un seul instrument au milieu d'un nombreux orchestre.

L'ouïe n'est pas égale chez les différents individus : les uns n'ont d'aptitude à percevoir que des sons d'une certaine acuité; d'autres ne jugent pas exactement leurs rapports musicaux, et ne peuvent en sentir l'harmonie ou la dissonance. Enfin, les deux oreilles peuvent, chez le même individu, être impressionnées différemment par un même son, phénomène fort rare, et dont on ne cite que quelques exemples.

La durée normale de la sensation auditive, bien que très-courte, peut être appréciée très-approximativement : elle correspond à la limite inférieure des sons perceptibles.

En effet, dès que des chocs se succèdent avec assez de rapidité pour n'être plus perçus isolément, mais pour produire la sensation continue qu'on nomme son, c'est que l'impression produite par chacun de ces chocs dure plus que l'intervalle de temps qui les sépare. Or, Savart a démontré, à l'aide d'un appareil composé d'une forte barre de fer qu'on fait tourner dans la rainure d'une table, que, lorsque chacun des chocs élémentaires a une intensité un peu forte, la sensation devient continue à partir de dix ou douze vibrations par seconde. On peut en déduire que la durée de la sensation auditive est de plus d'un dixième de seconde. Rappelons d'ailleurs que cette expérience correspond à celle du charbon incandescent, pour l'organe visuel. (LONGET, *Cours de physiologie.*) — *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.

P

PERCEPTION EXTÉRIEURE.

I. — *Le fait de la perception extérieure, considéré en général, présente :*

1° L'impression des organes, des nerfs, du cerveau : première condition;

2° L'attention instinctive ou volontaire : deuxième condition ;

3° La perception de l'impression de l'organe et la perception d'une certaine qualité des corps, avec plaisir ou douleur : c'est la part de l'expérience;

4° Les idées nécessaires de *cause*, de *substance*, de *temps*, d'*espace*, suggérées par la perception et la complétant : c'est la part de la *raison*. Telle est la loi constante de la perception extérieure.

Nous allons passer en revue les cinq sens, soit pour y remarquer l'application de cette loi générale, soit pour tenir compte des particularités que chacun d'eux peut offrir. (*Voy.* REID, *Essai sur l'entendement humain.*)

II. — *Du sens de l'odorat et du sens du goût.*

1. Le cerveau une fois impressionné à la suite de l'émission des molécules odorantes et de l'impression organique, je perçois ou sens l'impression du nez, et je perçois aussi la qualité de l'objet odorant, qualité qui n'a rien de commun ni avec l'impression du nez, ni avec la sensation agréable ou désagréable dont la perception peut être accompagnée.

2. Ce n'est pas tout. Non-seulement je perçois l'odeur hors de moi, mais j'affirme un être en qui cette qualité réside; l'odeur est différente de l'objet odorant. De même la sensation agréable ou désagréable suppose un être sentant, et la perception suppose un être qui perçoit. Cet être qui sent et qui perçoit, c'est moi. Je distingue cet être de la sensation et de la perception, comme je distingue le corps de son odeur ; il y a de part et d'autre distinction de la substance et du phénomène. Ces deux substances sont en même temps distinguées nettement entre elles : l'une est moi, et l'autre n'est pas moi. De plus, si, plusieurs fois successivement, je perçois la même impression et la même odeur, et j'éprouve la même sensation, je crois l'impression, l'odeur et la sensation tantôt au présent tantôt au passé, ce qui ne se peut sans l'idée de *temps*. Si enfin je ne perçois plus, je ne sens plus, je conçois que je pourrais encore percevoir et encore sentir. Je passe du réel au *possible*. Enfin je conçois une *cause* ou *force inconnue* qui dans le corps produit l'odeur, et c'est cette dernière idée qui détermine les recherches et les théories des physiciens sur l'odeur.

3. Dans l'exercice du seul sens de l'odorat, je trouve donc tous les éléments suivants:

1° L'émission extérieure ;

2° L'impression du nez, du nerf olfactif et du cerveau;

3° La perception de l'impression du nez;

4° La perception de l'odeur;

5° La sensation, c'est-à-dire le plaisir ou la peine;

6° L'idée de l'*objet* odorant, distinct de l'odeur,

7° L'idée de l'être ou *sujet* qui sent et perçoit, distinct de la perception et de la sensation ;

8° La distinction de la substance et du phénomène;

9° La distinction de ce qui est moi et de ce qui n'est pas moi ;

10° L'idée du présent, du passé, du temps;

11° L'idée du possible;

12° Enfin l'idée de la cause inconnue qui produit l'odeur.

4. La même analyse est exactement applicable au sens du goût.

Les saveurs et les odeurs sont susceptibles d'une infinité de modifications. On distingue au moins seize saveurs simples, qui, en se combinant deux à deux, trois à trois, quatre à quatre, produisent une variété infinie de saveurs composées.

III. — *Du sens de l'ouïe.*

1. Le sens de l'ouïe diffère des deux précédents en ce que nous ne percevons point, nous ne sentons point l'impression faite sur l'oreille, à moins que le son ne soit très-fort ou très-aigu et ne blesse l'oreille. Dans les cas ordinaires il y a donc seulement perception du son,

2. Ici comme précédemment, il n'y a aucune ressemblance entre l'impression faite sur les nerfs et le son que nous percevons, et aucune raison physique pour que l'impression fasse percevoir le son. Les conditions extérieures n'ont pas plus de rapport avec le son que l'impression des nerfs. Pour que le son ait lieu, il faut que le corps éprouve des vibrations rapides; le son le plus grave que nous puissions percevoir en exige trente-deux dans une seconde, l'octave du même

son en suppose soixante-quatre, et les sons harmoniques supposent des vibrations en nombre proportionnel. Voilà donc une liaison essentielle entre des vibrations et des sons, c'est-à-dire entre des choses complétement indifférentes. Plusieurs psychologues ont cru, d'après cela, que le son est une sensation, c'est-à-dire un phénomène de conscience auquel, par le principe général de la causalité, nous concevons une cause extérieure. C'est une erreur : évidemment, quand nous parlons des sons, nous n'entendons pas parler d'une modification de l'âme causée par les corps, mais bien d'une modification des corps eux-mêmes.

3. Dans les sons il faut distinguer, 1° le *ton*, ou le plus ou moins de *gravité* ou d'*acuité* ; le *la* diffère du *ré*, etc. ; 2° l'*intensité*, ou le plus ou moins de *force ;* le *la* faible diffère du *la* fort, etc. ; 3° le *timbre* ou différence d'*accentuation* ; le *la* du violon diffère du *la* de la flûte, etc. ; 4° l'*articulation*.

4. Sous ces quatre rapports, la variété des sons est prodigieuse. Dans les *tons* musicaux ou *déterminés*, l'oreille perçoit nettement 8 octaves et demie, chacune de douze demi-tons ou de trente *comma* (cinquième de ton). Les tons faibles et forts se trouvent placés sur une échelle aussi vaste, depuis le bruit d'une feuille que le vent remue jusqu'à celui d'un canon. Le *timbre* est varié d'une manière plus extraordinaire encore. Non-seulement il y a beaucoup d'espèces différentes d'instruments, mais les instruments de même espèce diffèrent entre eux ; il n'y a pas deux violons qui se ressemblent, pas deux voix, etc. etc. Enfin, les variétés d'articulation sont la source des langues et des mots innombrables qui les composent, etc.

IV. — *Du sens du toucher.*

1. L'odorat, le goût et l'ouïe nous révèlent chacun une seule qualité des corps ; le toucher nous en révèle plusieurs qu'on peut réduire aux suivantes : le chaud et le froid, le dur et le mou, le raboteux et le poli, la figure, la solidité, le mouvement et l'étendue.

2. De ces diverses qualités, le chaud et le froid sont les seules que nous percevions quelquefois sans toucher le corps ; toutes les autres sont connues par le contact immédiat. Nous percevons donc alors l'impression de l'organe et la qualité du corps comme ayant lieu dans le même endroit. Quelques philosophes ont cru d'après cela que nous ne percevions que l'impression, et comme ils appelaient cela sentir, que d'ailleurs ils appelaient aussi sentir le fait d'éprouver du plaisir et de la douleur, et que le plaisir et la douleur sont des états de l'âme, des sensations, ils en sont venus à dire que par le toucher nous ne connaissions que nos propres sensations ; enfermés dans ce cercle, ils n'ont plus pu arriver aux corps, et il leur a fallu avancer cette proposition étrange : *La dureté et l'étendue sont des sensations de l'âme.*

3. Reid, qui a combattu au nom du bon sens tous les paradoxes des philosophes antérieurs, n'a démêlé encore qu'imparfaitement la vérité sur ce point. Les autres n'avaient vu qu'un fait, la sensation ; il en a aperçu deux, la sensation et la perception de la qualité du corps ; mais il a encore laissé la perception de l'impression confondue avec la sensation. De là le demi-mécontentement que ses longues explications laissent encore.

4. Or, dans l'usage du toucher et du contact immédiat, nous percevons toujours deux choses, et dans le même point de l'étendue, savoir : 1° l'impression de l'organe (qu'on dit aussi que nous sentons, et de là l'équivoque) ; 2° les qualités du corps. Jamais la seconde de ces perceptions ne va sans la première, qui en est la condition ; mais les deux choses perçues n'en sont pas moins radicalement différentes (284).

5. En général, pour ce qui concerne le sens du toucher, on peut dire : 1° qu'il est indispensable de sentir l'impression de l'organe pour percevoir les qualités des corps, et qu'ainsi cette impression est comme le *signe* de ces qualités ; mais ce signe n'a aucun rapport avec la chose signifiée, et si, de prime abord, nous n'en savions faire l'inter-

(284) On s'est épuisé à établir la distinction des qualités premières et des qualités secondes. On appelait qualités premières celles qui se réduisent à l'étendue et à la résistance ; toutes les autres, qualités secondes. On prétendait, 1° que nous avons l'idée très-claire des premières, tandis que nous ne concevons les secondes que comme les causes inconnues de nos sensations ; 2° que les premières sont inhérentes à la matière, et non les secondes. Nous remarquerons sur la dernière de ces propositions qu'il est difficile ou plutôt impossible de dire quelles sont les qualités inhérentes à la matière. En considérant la matière comme un ensemble de forces, on peut arriver à concevoir que ces forces fussent dépouillées même de toute étendue, et que l'étendue fût moins dans l'ordre actuel de choses une qualité qu'une limitation. En considérant, au contraire, l'ordre des choses comme l'ordre absolu, on ne voit pas que les qualités secondes soient moins inhérentes à la matière que les qualités premières ; et même il est tout aussi impossible d'imaginer des corps sans couleur et sans température, que des corps sans étendue.

Quant à la première proposition, nous remarquerons, 1° que l'étendue et la résistance se supposent l'une l'autre, et sont supposées implicitement par toutes les autres qualités des corps ; 2° qu'on a cru bien faire, en conséquence, par amour pour l'unité, en cherchant à expliquer toutes les autres par celles-là ; 3° que n'en venant pas à bout, on en a conclu que les autres étaient inintelligibles, tandis qu'on aurait dû dire seulement qu'elles sont différentes de l'étendue et de la résistance ; 4° qu'en fait nous percevons aussi clairement les unes que les autres : car je distingue, par exemple, aussi bien les notes de la gamme que je distingue les divisions d'un mètre ; 3° qu'enfin les diverses qualités des corps considérées comme des effets nous laissent dans l'ignorance et l'obscurité relativement à leurs causes, mais que cela est tout aussi vrai de l'étendue et de la résistance que de toutes les autres.

Toute cette question de qualités premières et de qualités secondes n'est donc qu'un lieu de subtilités et de paradoxes qui a exercé en pure perte les philosophes.

prétation, nous ne la ferions jamais ; 2° que c'est par conséquent une science merveilleuse que celle par laquelle nous concluons si sûrement et si clairement du signe à la chose ; 3° qu'une seule impression sentie peut nous faire connaître plusieurs qualités à la fois ; lorsque, par exemple, je passe la main sur un corps qui se meut, je perçois tout à la fois : 1° la résistance du corps, 2° celle de ma main, 3° la forme du corps, 4° celle de ma main, 5° le poli du corps, 6° celui de ma main, 7° le mouvement du corps, 8° le mouvement de ma main, 9° la température du corps, 10° à quoi l'idée d'espace et celle de temps se joignent comme compléments nécessaires.

V. — *Du sens de la vue.*

1. La vue, après un certain temps d'exercice, nous conduit à déterminer : 1° les mêmes qualités que le sens du toucher, mais avec plus de précision et sans la condition du contact immédiat ; 2° et en outre les couleurs.

2. Chacun sait combien les données de la vue fournissent de résultats précieux ; soit 1° immédiatement, dans l'appréciation des formes, des distances, des positions relatives, du nombre, des mesures, etc. ; soit 2° dans les conséquences que nous tirons de ces données pour nos rapports journaliers avec les corps, pour la navigation, pour l'astronomie, etc. ; soit 3° dans nos rapports intellectuels avec nos semblables, et surtout l'écriture, la lecture, etc.

3. Mais il s'en faut de beaucoup que le sens de la vue nous fournisse dès le principe les notions que nous recevons aujourd'hui de lui avec tant de facilité. On peut se convaincre, au contraire, que l'exercice de ce sens est une *interprétation* continuelle de certains *signes* qui ne ressemblent point du tout aux choses que nous en déduisons, et que cette interprétation constitue une sorte de science très-compliquée.

Nous allons mettre sur la voie des réflexions à faire sur ce sujet ; elles sont très-propres à remplir l'esprit d'étonnement et d'admiration.

4. Un aveugle-né, qui tout d'un coup acquerrait le sens de la vue, *verrait-il ce que nous voyons ?* Il s'en faut, pour ainsi dire, *du tout au tout*. Il apercevrait 1° certaines couleurs, 2° certaines figures *planes*, voilà tout ; ces couleurs et ces figures planes ne seraient pour lui dans aucun lieu déterminé, et son premier mouvement, comme on le sait par les expériences qui ont été faites, serait de les reporter au globe même de l'œil où il les chercherait avec la main.

5. Le travail de la *localisation* convenable des couleurs et des formes est considérable dans l'origine ; il ne se fait qu'avec de longs tâtonnements et par le secours du toucher. Plus tard, le toucher n'est plus nécessaire, et la vue finit même par donner des évaluations beaucoup plus précises que celles de l'autre sens son instituteur.

6. Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est que les couleurs *apparentes* et les figures *apparentes* ne sont point les couleurs *réelles*, les figures *réelles* que nous en concluons, et qu'elles ne leur ressemblent jamais entièrement. En effet, placez un corps à diverses distances, ses nuances changent de place en place, cependant nous affirmons qu'il a toujours la même couleur ; sa figure *apparente* varie également de place en place, mais nous lui attribuons sans cesse la même.

Dans l'état de choses actuel, on a de la peine à concevoir l'énorme différence des figures réelles avec les figures apparentes. Pour voir un carré absolument carré, il faudrait le voir *d'un œil* et que l'axe de cet œil passât par le centre du carré et perpendiculairement à son plan : c'est la une condition mathématique qu'on peut regarder comme n'étant jamais réalisée. Dans tout autre état de choses, nous ne voyons pas un carré, mais un quadrilatère plus ou moins irrégulier. Sur des figures plus compliquées, la différence est plus grande encore.

7. De plus, avec les distances, la figure apparente diminue. Un objet à *un* mètre, le même objet à *dix* mètres, donne deux figures apparentes dont la seconde est *cent fois* plus petite que la première.

8. Après ces explications, il reste encore plusieurs questions très-curieuses à faire.

Comment, étant données les figures planes apparentes, concluons-nous la troisième dimension de l'étendue, la profondeur ? comment la dureté ? etc.

Pourquoi, les images faites sur la rétine étant renversées, voyons-nous les objets droits ?

Pourquoi voyons-nous les objets simples avec les deux yeux ?

Comment évaluons-nous les distances au coup d'œil ?

9. Nous ne pouvons nous y arrêter. Indiquons cependant, pour la dernière de ces questions, les cinq éléments qui servent à l'appréciation des distances.

Ce sont : 1° l'effort musculaire de l'œil ; 2° l'angle formé par les axes des yeux ; 3° la confusion graduelle des couleurs ; 4° les objets intermédiaires ; 5° enfin la diminution de la figure apparente.

10. La couleur et les apparences visibles ne sont pas plus des sensations, des phénomènes de conscience que les *sons*, comme il est arrivé souvent aux psychologues de le croire. Les couleurs sont des qualités des corps, et les apparences visibles sont le rapport de la figure réelle avec la position du témoin. Le rapport nous est donné, et la réalité se conclut aussitôt.

VI. — *Remarques générales.*

1. Des différents éléments qui concourent à la connaissance du monde extérieur, l'impression organique est la seule qui soit elle-même du domaine des sens, la perception de l'impression, celle des qualités de la matière, la sensation agréable ou désagréable, sont des faits de conscience, et il en est de même des idées nécessaires qui les accompagnent. Ceux donc qui ne veulent croire qu'aux choses qui tombent sous les sens,

sont en contradiction complète avec eux-mêmes.

2. Les nerfs qui desservent les différents organes des sens sont composés de matière absolument semblable. Le nerf optique ressemble chimiquement au nerf acoustique, etc. D'où cette remarque fort singulière, que le nerf optique n'est pas plus apte à la vision que le nerf acoustique, etc., que le nerf acoustique n'est pas plus apte à l'audition que les nerfs olfactifs, etc.; en sorte qu'un intervertissement général dans les fonctions générales des organes des sens ne serait nullement une anomalie *physique*.

En y réfléchissant même, on trouve que les fonctions remplies par les nerfs des organes sont très-peu *essentielles* à la matière dont ils sont composés. Otez-les de leur *place*, ils perdent leurs aptitudes.

Ne pourrions-nous voir sans le nerf optique? entendre sans le nerf acoustique? etc. Du point de vue du réel, évidemment *non*; mais du point de vue du possible, evidemment *si*.

3. Si deux choses aussi étrangères l'une à l'autre que les impressions des nerfs le sont aux perceptions de l'âme se trouvent cependant étroitement unies, il serait absurde d'en chercher la raison dans quelque loi physique dont cette union serait la conséquence. Arrivés à ce point, nous tenons un de ces faits primitifs qui ne s'expliquent plus que par une volonté expresse de Dieu motivée par le plan et les fins de la création.

4. Enfin, de la connaissance des objets matériels retranchez les idées nécessaires de *cause*, de *substance*, de *temps* et d'*espace*, que devient cette connaissance? Elle se réduit à une perception inintelligente, connaissance incomplète, purement instinctive et telle que nous la pouvons concevoir dans les animaux. Pour l'intelligence de l'homme, le fini reçoit sa lumière de l'infini. (CL. GOURJU, *Cours de philosophie*.)

Examen des différents systèmes imaginés pour expliquer la perception extérieure.

Comment un ébranlement dans l'organe est-il suivi d'une idée dans l'âme? Comment une série d'impressions nerveuses et cérébrales occasionnent-elles dans l'esprit la connaissance de ce qui se passe dans le monde matériel? Un grand nombre d'hypothèses ont été imaginées pour résoudre ce problème. Ce sont ces diverses hypothèses que nous allons successivement examiner.

I. — Hypothèse des images ou espèces intermédiaires.

« On doit s'attendre naturellement, dit Dugald-Stewart, qu'en considérant les phénomènes de la perception, les philosophes s'attacheront d'abord au sens de la vue. Les instructions et les jouissances variées que nous recevons par ce sens, la rapidité avec laquelle nous les recevons, surtout le commerce que ce sens établit entre notre âme et les régions les plus éloignées de l'univers, ne peuvent manquer de lui donner, aux yeux mêmes de l'observateur le moins attentif, une prééminence marquée par-dessus les autres facultés qui nous procurent la perception des objets extérieurs; de là vient que les diverses théories inventées pour expliquer l'opération des sens se rapportent plus immédiatement à la vue. De là vient encore que le langage métaphysique, en ce qui concerne la perception en général, indique évidemment, par l'étymologie, que c'est des phénomènes de la vision qu'il a été emprunté. » C'est ce que démontre en effet l'emploi si fréquent dans ce sujet de plusieurs expressions métaphoriques, telles que, *idées*, *espèces*, *formes*, *ombres*, *fantômes*, *images*, toutes tirées des perceptions d'étendue, de lumière et de couleur.

Leur explication était d'ailleurs, à ce qu'il leur semblait, le seul moyen de concilier la croyance presque universelle que tout changement hors de nous a lieu par choc et impulsion, et que la communication du mouvement par le choc est le seul fait qui porte sa démonstration en lui-même, avec la conviction qu'ils avaient acquise, quoique confusément, de l'immatérialité de l'esprit, et la nécessité de ne rien dire qui fût trop ouvertement contraire à l'opinion commune. Or, du moment que la tendance à juger de ce qui se passe en nous, par quelque analogie tirée de ce qui se passe hors de nous, les eut conduits à transporter les lois du monde des corps dans le monde des esprits, ils durent être promptement amenés à croire qu'il en était de toutes les autres perceptions comme de celles de la vue, aussitôt que celles-ci eurent été regardées comme présentant le double caractère d'avoir lieu par impulsion, et par une impulsion en quelque sorte immatérielle. Ils ne firent donc point de distinction entre l'étendue solide et l'étendue de couleur. Et comme en effet elles sont presque toujours associées dans l'esprit, ils firent de deux phénomènes inséparables un seul et même objet, simple et indécomposable. En identifiant ainsi les données si différentes du tact et de la vue, ils éludaient la difficulté d'expliquer les conditions si diverses de la connaissance que nous acquérons du même objet par l'œil et la main, et il ne leur restait plus qu'à résoudre la question de savoir comment l'esprit va trouver les corps pour les connaître, ou comment les corps viennent trouver l'esprit pour se faire connaître à lui. En un mot, comment la matière a-t-elle action sur l'âme, et comment celle-ci a-t-elle la révélation du monde extérieur, tel était le problème dont ils cherchaient la solution.

Or Aristote pensait que, comme nos sens ne peuvent pas recevoir les objets extérieurs eux-mêmes, ils en reçoivent les *espèces*, c'est-à-dire les images ou les formes, sans la matière; de même que la cire reçoit la forme ou l'empreinte du sceau, sans aucune partie de sa matière. Ces images ou formes émanées des objets eux-mêmes, dont elles sont la représentation fidèle, après avoir heurté

les organes de sensation, glissent, à l'intérieur du corps, le long des nerfs, et arrivent au cerveau. Là, elles touchent ou impressionnent l'âme sensitive, et cette impulsion détermine la perception extérieure ; « mais au moyen de diverses facultés internes, dit le docteur Reid, ces *espèces sensibles* sont conservées, épurées, spiritualisées, au point de devenir les objets de la mémoire et de l'imagination, et enfin ceux de l'entendement pur. Quand elles sont devenues l'objet de la mémoire et de l'imagination, elles prennent le nom d'images (*phantasmata*). Quand, en les épurant davantage, et en les dépouillant de ce qu'elles ont de particulier, on les a fait devenir les sujets de la science, on les nomme *espèces intelligibles*. Ainsi l'objet immédiat des sens, de la mémoire, de l'imagination, du raisonnement, doit être quelque image (*phantasma*) ou quelque espèce existant dans l'âme elle-même. »

Cette explication, qui, jusqu'à Descartes, a été généralement admise et enseignée, ne peut soutenir un examen sérieux ; car elle repose sur une foule d'hypothèses qui ne sont rien moins que démontrées, telles que l'existence des *images* ou *espèces sensibles*, la résidence de ces images dans le cerveau, dont on fait aussi le siége de l'âme, etc...... Indépendamment de cette première objection, toute la théorie porte évidemment sur la supposition, empruntée des phénomènes de la physique, qu'il doit absolument y avoir quelque intermédiaire destiné à opérer la communication entre les objets de la perception et l'esprit qui doit les percevoir. Mais d'abord à laquelle des deux substances, ou du corps ou de l'âme, cet intermédiaire, au moyen de communication, appartient-il ? Si ces *images* ou *espèces* sont matérielles, la difficulté de savoir comment la matière a prise sur l'âme subsiste tout entière, et l'explication est tout aussi incompréhensible que le problème qu'il s'agit de résoudre. On aura beau épurer, tant qu'on voudra, cette espèce de milieu, dépouiller ces images de ce que la matière a de plus grossier, les réduire aux apparences les plus légères et les plus fantastiques, à moins de les spiritualiser entièrement, on ne fera pas comprendre comment elles peuvent imprimer le mouvement à l'âme sensitive. Si, au contraire, elles sont tout à fait immatérielles, elles ne peuvent partir des objets, car rien de spirituel ne peut émaner des corps ; qu'on fasse d'ailleurs résider ces espèces dans le cerveau ou dans l'esprit, l'une ou l'autre hypothèse est tout aussi irrationnelle : car matérielles, elles ne peuvent résider dans l'âme, et si elles résident dans le cerveau, elles doivent y laisser quelques traces ; immatérielles, leur résidence, soit dans l'esprit, soit dans le cerveau, est tout aussi problématique que celle de l'âme dans le *sensorium*.

En second lieu, si nous ne percevons pas les corps eux-mêmes, mais seulement leurs images, comment d'abord serions-nous certains qu'elles correspondent à des objets extérieurs ? comment nous assurerions-nous qu'elles en sont la représentation fidèle, puisque nous ne pourrions les comparer avec leur modèle qui nous serait inconnu ? Comment enfin aurions-nous même l'idée d'image et de modèle, puisque c'est là une idée de rapport qui suppose deux termes, et que nous n'en aurions qu'un ?

Le système des espèces sensibles est évidemment emprunté à Démocrite. Les sensations, selon lui, sont des espèces d'images qui, se détachant des corps, entrent dans l'organisation de l'homme. Dans cet essai de psychologie sensualiste, la spiritualité de l'âme disparaît ; le sujet pensant n'est plus un principe essentiellement un, c'est un effet multiple, c'est le résultat d'un agrégat d'images, comme le corps résulte d'un agrégat d'atomes. L'âme étant matérielle, dans cette hypothèse on explique aisément comment le *semblable* pouvait avoir action sur le *semblable*. En rejetant le matérialisme de Démocrite, on aurait dû rejeter également ses *images voltigeantes* ; on n'a pas vu que vouloir conserver ces *images*, c'était tomber dans une absurdité en cherchant à en éviter une autre.

Le système des *espèces intermédiaires* conduit directement au scepticisme sur l'existence du monde des corps, qui disparaît complétement pour nous, caché sous les images qui s'interposent entre l'âme et lui. Indépendantes des objets extérieurs, et pouvant par conséquent exister sans eux, elles seraient comme un voile jeté entre l'esprit et la nature sensible, pour lui en dérober éternellement la connaissance. Et il en sera ainsi de toute hypothèse qui partira des perceptions de la vue, pour expliquer la perception externe, et démontrer la réalité de la matière. Car, comme on ne comprend pas ce que peut être l'image de l'*impénétrabilité*, de la *température*, de la *saveur*, de l'*odeur*, du *son*, il ne nous restera alors de tout le monde sensible qu'une forme impalpable, qu'une apparence, un fantôme, une ombre, c'est-à-dire quelque chose qui différera bien peu du néant.

On comprend difficilement comment cette théorie de la perception extérieure a pu être, pendant tant de siècles, comme le dernier mot de la philosophie. Quoique Platon rejetât le principe des péripatéticiens, *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, il paraît cependant avoir été d'accord avec eux en ce qui concerne la manière dont les objets extérieurs sont aperçus : c'est du moins ce qu'on peut inférer d'un passage du septième livre de la *République*, dans lequel il compare le procédé de l'esprit dans l'acte de la perception, à celui d'une personne placée dans une caverne, où elle ne voit pas les objets extérieurs eux-mêmes, mais seulement leur ombre.

Après deux mille ans, Locke représente notre manière de percevoir les corps, par une similitude fort analogue à la caverne de Platon. « A mon avis, dit-il, l'entendement ne ressemble pas mal à un cabinet fermé de manière à en exclure entièrement la lumière, mais où l'on aurait ménagé quelques petites ouvertures pour y donner entrée aux images

ou idées visibles de choses qui sont au dehors. Si les images, en pénétrant dans ce cabinet obscur, pouvaient s'y fixer, et s'y placer avec tant d'ordre qu'on pût les y retrouver au besoin, il y aurait une grande ressemblance entre ce cabinet et l'entendement humain, par rapport à tous les objets de la vue et aux idées qu'ils excitent dans l'esprit. » Si Locke eût vécu de nos jours, la ressemblance lui eût paru bien plus parfaite, depuis l'admirable découverte de M. Daguerre, d'après laquelle la possibilité de fixer les images des objets qui viennent se peindre dans la chambre obscure est désormais un problème résolu.

Il est prouvé que Newton a partagé ce préjugé, dans le passage suivant, qui est cité par Dugald-Stewart : « Le sensorium des animaux, dit-il, n'est-il pas le lieu où est présente la substance sentante, et où les espèces sensibles des choses sont portées, afin qu'elles puissent y être perçues par l'esprit qui est présent en ce lieu-là? » La même pensée est exprimée par Clarke, en ces termes : « Si l'âme n'était pas présente aux images dont elle a la perception, il ne serait pas possible qu'elle les perçût. Une substance douée de vie ne peut percevoir que là où elle est présente. » — « Ce n'est pas le soleil et la lune du ciel extérieur, dit encore Portersfield, qui sont perçus par l'esprit, mais leur image ou leur représentation imprimée sur le sensorium. Comment l'âme d'un homme qui voit, voit-elle ses images? Je l'ignore. Mais ce que je sais, c'est qu'elle ne peut jamais percevoir les corps extérieurs eux-mêmes, n'y étant pas présente. » Ils se figuraient apparemment la présence de l'âme comme celle du corps, qui en effet n'est présent que là où il occupe un lieu dans l'espace.

II. — Hypothèse du médiateur plastique.

C'est sans doute sous l'influence du même préjugé que l'Anglais Cudwort a imaginé son médiateur plastique. De même qu'Aristote et tous les philosophes de son école pensaient que l'âme ne pouvait communiquer directement avec le monde extérieur, et qu'il fallait nécessairement supposer entre elle et lui quelque chose d'intermédiaire qui lui en apportât la connaissance par représentation ou par image, il parut également à Cudwort que les deux substances spirituelle et matérielle étaient d'une nature trop différente pour concevoir que l'un pût avoir immédiatement action sur l'autre. Mais cependant on ne peut nier qu'il n'y ait entre elles correspondance. L'âme reçoit l'action des corps, et connaît ce qui se passe en eux ; elle réagit à son tour sur les corps, et leur imprime des mouvements. Pour rendre raison de ce commerce entre l'esprit et la matière, Cudwort imagina donc un agent intermédiaire entre l'âme et le corps. Cet agent, interposé entre les deux substances, sert de lien de communication entre elles. Comme il participe des deux natures, par sa partie spirituelle il agit sur l'âme, et par sa partie matérielle il agit sur le corps. Dans ce système, la perception extérieure s'explique aisément. Le côté matériel du médiateur reçoit l'impression de l'objet, et cette impression est transmise à l'âme par le côté spirituel de ce même agent. La communication, jugée auparavant impossible, se trouve ainsi établie, et l'abîme qui sépare la matière de l'esprit est comblé.

Mais la difficulté est loin d'être résolue. « Un pareil médiateur, dit M. Laromiguière, n'est bon à rien. C'est une espèce d'amphibie, qui, pour vouloir réunir en une seule nature deux natures opposées, s'anéantit lui-même. Entre une substance étendue et une substance inétendue, il n'y a pas de milieu; si le médiateur n'est ni esprit ni corps, c'est une chimère : s'il est tout à la fois esprit et corps, c'est une contradiction : ou si, pour sauver la contradiction, vous voulez qu'il soit, comme nous, la réunion de l'esprit et de la matière, il a lui-même besoin d'un médiateur. »

III. — Système de l'influx physique.

Plusieurs philosophes, entre autres Guillaume d'Occam, avaient rejeté l'hypothèse des idées ou espèces *intermédiaires*. Mais du moment que rien ne s'interposait plus entre l'esprit et la matière, il fallait bien, pour expliquer comment le corps et l'âme se modifient réciproquement, imaginer un moyen de rendre raison du fait. Or, le fait est incontestable : toutes les fois que le corps reçoit quelque *impression*, à ce phénomène extérieur correspond aussitôt dans l'âme un phénomène intérieur, la *sensation*, qui est elle-même accompagnée de la *perception* ou connaissance de ce qui la cause. Comment donc des impressions sur les sens occasionnent-elles des idées dans l'âme? Comme dans le système des *images*, on suppose que le cerveau est le siége de l'âme, qui est comparée à une araignée au milieu de sa toile ; de même que l'insecte est averti des moindres mouvements qui ont lieu aux extrémités de sa toile, et en ressent le contre-coup : de même l'âme, placée à un point du cerveau auquel aboutissent tous les nerfs, connaît tout ce qui se passe dans les différentes parties du corps, et en est affectée en bien ou en mal. Si elle souffre, elle cherche à se délivrer de la douleur ; elle agit à son tour sur le cerveau qu'elle remue, et ce mouvement se communique par les nerfs à l'organe, qui écarte l'objet cause de la sensation. Ce système a reçu le nom d'*influx physique*, parce qu'on y suppose que le corps et l'âme agissent réellement, c'est-à-dire physiquement, l'un sur l'autre, par impulsion, et par une impulsion matérielle.

Mais une objection se présente aussitôt à l'esprit. « Le corps, dit M. Laromiguière, étant une substance étendue, et l'âme une substance inétendue, conçoit-on l'action physique de l'une sur l'autre? *Tangere enim aut tangi nisi corpus nulla potest res*, a dit Lucrèce. L'âme ne saurait donc recevoir le contact du corps, et l'*influx physique* est impossible.

Euler a modifié ce système, en supposant,

non plus que l'âme reçoit l'impulsion physique du corps, mais qu'elle a la perception du mouvement des fibres du cerveau, et que cette perception lui donne des sensations agréables ou désagréables. Mais d'abord, il est faux que le cerveau et le mouvement de ses fibres soient visibles à l'âme. Nous ne savons qu'il existe un cerveau, que parce qu'on nous l'a appris. Il est également faux que la sensation dérive de la perception; c'est le contraire qui est vrai.

IV. — Système des idées innées et de la véracité divine.

Descartes, en conservant l'hypothèse d'une *entité* intermédiaire entre l'esprit et l'objet, substitua aux *espèces sensibles* les idées, qu'il supposa naturelles à notre esprit, ou *innées*. Se plaçant à l'extrémité opposée au sensualisme, qui considérait l'âme humaine comme une table rase, il nia que nos idées fussent acquises, et qu'elles pussent partir des objets eux-mêmes; car en leur donnant à toutes les sens pour origine, on ne saurait expliquer les notions spirituelles, intellectuelles et morales. Les idées naissent donc avec nous, et sont naturellement empreintes en nos âmes; elles en sont inséparables; non, disait-il toutefois, qu'elles soient perpétuellement présentes à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune: seulement nous avons toujours en nous-mêmes la faculté de les produire.

Mais comment croyons-nous qu'en dehors de ces idées sont des objets matériels? Descartes, après avoir établi que l'essence de l'esprit est la pensée, et l'essence de la matière l'étendue, et séparé par cette distinction fondamentale les deux substances, est par cela même conduit à établir une grande différence entre la manière de prouver l'existence de l'esprit, et la manière de prouver l'existence des corps. On conclut l'existence des esprits en développant ce qui est renfermé dans la notion de la pensée. La pensée suppose nécessairement l'existence; je pense, donc j'existe. La réalité du sujet pensant résulte de la pensée même. Mais la notion de l'étendue implique-t-elle aussi nécessairement la réalité d'un objet étendu? ne peut-elle pas être une simple modification de l'esprit? Qui nous certifiera donc que l'idée intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur correspond à un objet réel? Ici la même difficulté que dans le système des *images*. Donc nécessité de faire intervenir un élément distinct des idées, pour démontrer l'existence des corps. Or, cet élément, c'est un penchant invincible qui nous porte à croire à leur réalité. Mais qui nous garantira que cette croyance a le vrai pour terme? C'est Dieu lui-même, c'est l'auteur même de notre nature, qui, ayant mis en nous ce penchant, n'a pu vouloir nous tromper. Ainsi, la véracité divine témoigne avec certitude de la véracité de nos instincts, qui témoigne elle-même de la véracité de nos idées. L'existence des corps se conclut alors de l'existence de Dieu. Mais si, pour prouver la réalité du monde extérieur, il faut avoir démontré d'abord l'existence de Dieu, si l'une n'est que la conséquence de l'autre, que deviennent toutes ces preuves *a posteriori*, tirées des merveilles de la nature, sans lesquelles saint Thomas soutenait qu'il nous était impossible d'arriver à la démonstration de Dieu? Nous ne pouvons plus partir de la création pour nous élever à la notion du principe universel, puisque nous avons besoin de ce principe universel pour nous assurer que le monde existe. Nous ne pouvons plus prouver la cause par les effets, mais les effets par la cause; ce qui est évidemment contraire aux procédés logiques de l'esprit humain, car il est bien certain que nous connaissons les effets avant de connaître la cause, et que c'est par la notion de ceux-là que nous sommes conduits à la notion de celle-ci.

On peut encore objecter contre ce système, que, si les idées étaient innées, elles devraient être en nous simultanées et non successives. Comme elles seraient toutes naturelles à l'esprit humain, comme elles lui seraient inhérentes, elles existeraient dans l'âme indépendamment des objets, et seraient par conséquent antérieures à leur présence ou à leur action, ce qui est démenti par l'expérience commune. Nous ne connaissons pas naturellement les choses; nous n'en acquérons la notion qu'à mesure que nous les percevons nous-mêmes directement, ou qu'autant qu'on nous les fait connaître. Toute science est une acquisition de l'esprit qui n'a lieu que par l'exercice et le développement de nos diverses facultés, développement qui a lui-même pour condition certains faits qu'il faut bien supposer, pour que nos perceptions aient un objet, et par conséquent une cause occasionnelle.

V. — Théorie des idées en Dieu, et des causes occasionnelles.

Malebranche établit, comme Descartes, que l'idée de corps ou de matière se résout dans celle de l'étendue actuelle. Mais l'étendue est-elle une substance, ou un mode? Selon lui, c'est une substance, dont la quadrature, la rondeur, etc., sont des modalités. C'est déjà faire quelque chose de bien vague de la matière, que de la réduire à l'étendue, en écartant l'idée de solidité, d'impénétrabilité, qui seule nous la fait connaître dans sa propriété essentielle. Mais enfin, comment en avons-nous l'idée? Cette idée nous vient-elle par les sens, comme le soutenait Aristote, ou par l'esprit, comme le pensait Descartes? Nos idées, suivant lui, ne sont ni acquises, ni innées. Elles ne sont pas dans l'âme; elles sont en Dieu; c'est en Dieu que nous voyons tout, même le monde des corps. Ainsi nos idées sont celles de Dieu même, et c'est le Créateur qui nous les communique, à mesure que les objets matériels se trouvent en notre présence. Il est bien vrai que des sensations se produisent dans notre âme, comme si elles étaient le résultat de l'action des corps qui nous environnent. Il est bien vrai aussi qu'à

la suite d'un acte de volition formé par notre âme, un mouvement a lieu dans notre bras, et par notre bras dans d'autres corps, qu'il déplace; mais ce que nous regardons comme l'action réciproque des deux substances n'est qu'une illusion. La matière et l'esprit sont si essentiellement indépendants l'un de l'autre, qu'il est impossible d'admettre qu'un effet spirituel, comme l'est une modification de l'âme, soit produit par la substance étendue, et qu'un effet matériel, tel que le mouvement, puisse l'être par la substance pensante. Dieu lui-même est donc le lien de communication qui les fait correspondre ; c'est lui qui, leur servant d'intermédiaire, produit certaines sensations et perceptions dans l'âme à l'occasion de la présence des corps, et certains mouvements dans les corps à l'occasion des volitions de l'âme. Dieu seul est la cause réelle et immédiate de ces effets. Les déterminations de l'âme et les mouvements du corps sont de simples *conditions*, et non des causes nécessaires et efficientes. Ils sont *occasions*, ou causes occasionnelles.

Il suit de là que la notion de l'existence des corps ne repose ni sur une croyance naturelle, ni sur une démonstration philosophique, mais sur une révélation intérieure et perpétuelle. « Si Dieu, dit M. Laromiguière, avant de réaliser le monde, avait créé un pur esprit, il est certain que cet esprit n'aurait pu avoir une idée du monde qu'autant que Dieu la lui aurait révélée, ou, si l'on veut, qu'autant que l'essence divine se serait manifestée à cet esprit; car, le monde n'existant pas encore, d'où cette intelligence aurait-elle pu en prendre l'idée? Mais Dieu a réalisé le monde ; le monde existe, nous pouvons le contempler, l'admirer et nous en faire une idée, idée toujours imparfaite sans doute, mais plus ou moins conforme à son modèle : qu'est-il besoin que Dieu se manifeste immédiatement lui-même, pour nous faire connaître ses ouvrages, quand il nous manifeste ses ouvrages?

Leibnitz objectait encore contre ce système qu'expliquer l'ordre naturel par une cause surnaturelle, c'était faire de l'univers un miracle perpétuel, et anéantir toute philosophie ; qu'on dégradait la Divinité en la faisant agir comme un horloger qui, ayant fait une belle pendule, serait continuellement obligé de tourner lui-même l'aiguille pour lui faire marquer les heures; que lorsque Dieu a créé l'homme, il en a sans doute disposé tous les organes et toutes les facultés de telle sorte que l'âme et le corps pussent remplir leur destination, et exécuter leurs fonctions, selon les lois de leur nature, sans qu'il fût sans cesse dans la nécessité de retoucher son ouvrage.

Enfin, d'après la théorie de la vision en Dieu, ce n'est pas le monde des corps que nous voyons, c'est l'idée de ce monde. Or, la question de savoir si cette idée correspond à une réalité reste toujours à résoudre. Il n'y a point, dit-on, de rapport nécessaire entre les impressions qu'on appelle sensations et les objets extérieurs. Nous concevons, au contraire, que Dieu, par sa puissance infinie, pourrait produire en nous ces mêmes sensations, et les idées qui les accompagnent, quand même le monde corporel n'existerait pas. Si l'idée des corps ne prouve pas par elle-même leur existence, il faut donc encore, ainsi que l'a fait Descartes, recourir à la véracité divine, comme garantie infaillible du témoignage de nos sens, en nous appuyant sur le penchant naturel qui nous porte à rattacher nos sensations à des réalités extérieures. Mais cette preuve n'en serait une qu'autant que le penchant qui nous porte à croire au témoignage des sens serait invincible. Or, il ne l'est pas, dit Malebranche, puisque nous concevons la possibilité de sensations aussi constantes et aussi uniformes sans l'intervention des corps, qu'avec leur intervention. D'où il conclut que la seule preuve certaine que nous ayons de l'existence des corps est la révélation.

Dans quel chaos inextricable de difficultés ne s'engage-t-on pas quand on veut sortir de l'ordre naturel! D'abord est-il vrai que le penchant qui nous fait rapporter, par exemple, nos sensations du toucher à des étendues solides, soit résistible? Est-il vrai qu'il y ait pour nous possibilité de douter de la résistance qu'un corps nous oppose, quand nous sommes en contact avec lui? Est-il vrai que nous puissions concevoir que, dans l'ordre actuel des choses, la douleur que nous ressentons quand un corps nous a frappés avec violence, n'ait pas pour cause la présence et l'action de ce même corps? Que chacun s'examine et consulte sa conscience, et qu'il dise si quelque chose peut ébranler en lui cette croyance. Il ne s'agit pas de savoir ce qui pourrait être, mais ce qui est ; il ne s'agit pas de décider si Dieu aurait pu faire un monde où les choses se seraient passées autrement que dans celui-ci. Pour attaquer le témoignage des sens, il ne faut pas s'appuyer sur des suppositions arbitraires, mais raisonner sur des faits positifs, actuels, et accessibles à toutes les intelligences.

Démontrer l'existence des corps par la révélation, c'est dire que ceux qui n'ont point connu ou qui ne connaissent point la révélation sont dans l'impossibilité de s'assurer de la réalité du monde extérieur. C'est d'ailleurs rouler dans un cercle vicieux ; car nous devons croire au témoignage des sens, pour constater, pour admettre la réalité des faits que l'idée de révélation implique. C'est par mes sens que je perçois le témoignage de ceux par qui cette révélation m'est transmise ; c'est par mes sens que j'ai la connaissance du livre qui la contient, des caractères qui y sont tracés, du sens qu'on m'a appris que je devais y attacher ; et si je dois douter du témoignage de mes sens, je dois douter par cela même de la révélation.

En vain, les partisans de la philosophie de Malebranche cherchent-ils à échapper au paralogisme qui leur fait conclure l'existence des corps de la révélation, et la révélation du témoignage des sens, en disant qu'ils ne

concluent l'existence de la révélation que des apparences sensibles liées ou non à des corps, et que, s'appuyant ensuite sur la parole révélée, ils reconnaissent, d'après l'autorité expresse et infaillible de son enseignement, que nos sensations correspondent réellement à un terme extérieur appelé corps. Car admettons que les impressions sensibles relatives à la révélation sont produites en nous par la puissance divine; s'il répugne à la sagesse de Dieu de produire un tel système d'apparences, pour nous faire croire à une révélation divine qui ne serait pas effectivement renfermée sous ces apparences, pourquoi répugnerait-il moins à sa sagesse d'avoir déployé devant nos yeux le magnifique spectacle de l'univers, si tout ce monde extérieur ne portait pas avec lui et en lui le témoignage de la réalité de son existence? Vous voulez que je croie aux apparences sensibles qui m'attestent le fait de la révélation, parce que Dieu, dites-vous, ne peut vouloir nous tromper; et vous ne voulez pas que je croie tout aussi fermement à ces mêmes impressions, à ces mêmes sensations, quand elles m'attestent l'existence du monde des corps. Est-ce que, dans les deux cas, la véracité divine n'est pas également intéressée? Il n'y a donc pas plus de raison pour affirmer la réalité des objets extérieurs, sur le témoignage de la révélation, que pour affirmer l'existence de la révélation sur le témoignage des sens.

VI. — Système de l'harmonie préétablie.

Dans le système de Leibnitz, la distinction des deux substances disparaît. Descartes et Malebranche avaient marqué leur différence, en établissant que la matière a l'étendue pour essence, et l'esprit pour essence la pensée. Leibnitz ne reconnaît qu'une seule substance, la monade, une, simple, indivisible. *L'âme*, selon lui, est donc une monade, et ce qu'on désigne sous le nom de matière ne peut être qu'une agrégation de monades. L'étendue n'est que le phénomène sous lequel se manifeste cette agrégation; ou plutôt, l'étendue n'est plus même concevable, puisqu'elle n'est dans la matière qu'une suite de solidités contiguës les unes aux autres, et qu'un nombre quelconque de monades, c'est-à-dire de principes parfaitement simples et indivisibles, ne constituera jamais un corps, c'est-à-dire une étendue tangible, solide, divisible, impénétrable, ayant les trois dimensions, longueur, largeur et profondeur. En effet, la monade de Leibnitz n'est autre chose qu'un pur esprit; or, la collection de tous les esprits créés ne pourrait former un corps qu'en changeant de nature, ce qui est absurde : toute partie d'un corps, quelque petite qu'elle soit, est matière, comme le corps lui-même. Dans l'hypothèse de Leibnitz, les parties composantes de la matière seraient esprit; lui-même admettait cette conséquence, puisqu'il ne reconnaissait qu'une seule substance réelle.

Mais quelle est l'essence de la monade? L'univers, dit Leibnitz, est soumis à une loi de variation. Mais les corps étant des agrégations de monades, tout changement dans ces agrégations suppose un changement préexistant dans les monades elles-mêmes. Toute monade a donc en elle-même son principe de variation; et ce principe est interne, parce qu'étant sans parties, elle ne peut être modifiée par l'action d'une autre monade. C'est donc à la force interne de chaque substance simple qu'il rapporte tous les phénomènes sans exception.

Mais il fallait en outre que chaque monade pût être distinguée de toutes les autres par quelque chose de spécial, d'intime, d'individuel, qu'elle eût son existence propre, ses qualités particulières; autrement toutes les monades se confondraient en une seule, puisqu'il serait impossible de ne pas identifier deux choses qui seraient absolument *indiscernables*. En admettant dans les monades un principe de variation, Leibnitz devait donc reconnaître dans leur essence un second principe, qui produit leur variété, un *schema*, qui constitue leur caractère propre et différentiel.

Enfin toute substance simple, par cela même qu'elle est sujette à une loi de changement, doit renfermer en elle-même une pluralité de modifications. La monade implique donc la multiplicité dans l'unité. Il faut qu'il y ait en elle quelque chose qui change, et quelque chose qui demeure. Ce qui demeure, c'est la substance; ce qui change, ce sont les modes, les relations. Mais cette variabilité de modes est indéfinie. La monade étant simple, son activité n'a aucune limite nécessaire. Elle renferme donc en soi la capacité de toutes les manières d'être possibles : elle est par conséquent représentative de tout l'univers.

La monade ayant en elle-même son principe de variation, ses modes sont indépendants de l'action des objets extérieurs, qui n'ont aucune influence sur les manières d'être. La perception n'est alors dans ce système que la conscience des changements qui s'opèrent dans le sein de la monade; c'est en elle-même qu'elle voit tout l'univers, puisqu'elle le représente. Elle est pour elle-même le monde tout entier, et le spectacle de ses propres variations lui donne réellement celui des variations innombrables dont l'univers est susceptible.

Il ne s'agit donc plus de chercher à expliquer la correspondance de l'âme et du corps; il n'y a aucun commerce, aucune communication, aucune influence de l'un à l'autre. L'âme passe d'un état à un autre, d'une perception à une autre, par sa seule nature. Le corps exécute la suite de ses mouvements, sans que l'âme intervienne en aucune manière. Tout le secret du Créateur a été d'assortir dans chaque individu une âme et un corps qui devaient être dans un rapport parfait; non que cette exacte concordance soit le résultat d'une action directe de l'un sur l'autre, ni que l'action immédiate de Dieu en soit le principe, mais parce qu'elle est produite par la simultanéité des lois de

leur création. Le corps et l'âme peuvent donc être comparés à deux montres qui, placées à distance et réglées par la même main, marqueraient exactement la même heure, et sembleraient ainsi, par le même jeu harmonique de leurs ressorts, exercer l'une sur l'autre une mutuelle influence, quoique chacune se mût et marchât indépendamment de l'autre. Ainsi l'harmonie qui paraît unir l'âme et le corps est indépendante de leur action réciproque. Cette harmonie a été établie avant la création de l'homme; de là le nom d'*harmonie préétablie* donné au système.

M. Laromiguière réfute cette hypothèse d'une manière ingénieuse. « Si l'âme de César âgé de vingt ans eût été anéantie, le corps de César n'en aurait pas moins, d'après Leibnitz, assisté aux délibérations du sénat : il aurait commandé les armées, harangué les soldats; il aurait passé dix ans dans les Gaules, pour en faire la conquête; il serait revenu à Rome, pour usurper la dictature. Et si, au contraire, à ce même âge, le corps de César avait cessé d'exister, son âme n'en aurait pas moins résolu tout ce que César a fait jusqu'à sa mort. » Leibnitz, ne pouvant expliquer l'influence du corps sur l'esprit, crut pouvoir trancher la difficulté, en niant cette influence. Il ne vit pas que son système sapait les bases de la science et de la morale, en effaçant la distinction fondamentale des deux substances, et en portant atteinte à la liberté de l'homme. Car, comment peut-il répondre des mouvements qui s'opèrent dans ses organes, si ces mouvements sont indépendants des volitions de son âme, et s'ils étaient déterminés d'avance et de toute éternité?

VII. — Système des physiologistes matérialistes.

La tendance de la physiologie moderne est d'envahir le domaine de la psychologie, et d'expliquer par des expérimentations physiques tous les faits intérieurs, toutes les opérations de l'intelligence. Comme elle ne croit qu'aux réalités qui sont saisies par les sens, et qui peuvent tomber sous le scalpel, elle n'admet la pensée que comme mouvement du cerveau, que comme propriété de la matière, et elle nie l'esprit, parce qu'elle ne peut ni le voir de l'œil, ni le toucher du doigt, ni le soumettre à l'analyse chimique. Sa prétention est de rendre raison de tout par l'observation sensible, et désormais la métaphysique sera enseignée non plus à la Sorbonne, mais dans les amphithéâtres et les salles de dissection, où bientôt il faudra aller chercher la solution des plus hautes questions de la philosophie. Là on vous apprendra, en présence d'un cadavre et des débris d'un cerveau humain, qu'il n'y a pas d'âme, qu'il n'y a pas de Dieu, qu'il n'y a pas de vie future; ce qui ne laisse pas d'être très-édifiant pour la jeunesse qui assiste à ces leçons, et de faire beaucoup d'honneur à certains représentants de la médecine, dont l'omniscience s'est élevée jusqu'à savoir que l'homme n'est qu'une agrégation de molécules matérielles, qu'une machine qui se meut d'après certaines lois, jusqu'à ce que ses rouages se décomposent; et dont il ne reste plus rien que quelques principes élémentaires qui rentrent dans le sein de la nature.

Il est tout simple que, dans l'opinion des physiologistes dont nous exposons le système, la question de savoir comment l'âme et le corps agissent l'un sur l'autre, soit une question vaine et puérile. L'esprit n'étant qu'une chimère, suivant eux, la difficulté est tranchée, et tout se borne à expliquer la perception extérieure, comme fonction cérébrale. M. Broussais, qui, dans ses ouvrages, a fait ouvertement profession de matérialisme, affecte de regarder en pitié ceux qui admettent la distinction des deux substances. Il répond à ceux qui lui objectent que les représentations des corps, les impressions extérieures, les sensations n'expliqueront jamais les sentiments élevés, supérieurs, qui sont la base de la moralité, qui établissent les rapports de l'homme avec ses semblables, avec son Créateur, comme avec toute la nature, et qui sont des attributs ou des qualités de l'âme (*Leçons de Phrénologie*, p. 76) : « Croyez-vous avoir expliqué l'homme en plaçant, et par supposition encore, au lieu d'un centre dans la matière cérébrale, un *moi* immatériel, sans siége déterminé, chargé de sentir, de se passionner, de vouloir et de commander l'action? Vous ne voyez donc pas que ce *factotum* du logis est construit sur le modèle de la vieille âme dont vous vous moquez, et que de plus il est sujet à des absences que l'âme ne faisait pas, car on la laissait se reposer ou attendre chez l'embryon, chez l'endormi, chez le malade, etc., tandis que votre *moi*, revêtu d'un signe sensible, ne peut être supposé quand ce signe manque. Vous n'avez rien expliqué de cette manière. Dites-moi pourquoi votre être intérieur, esprit, âme, personne ou *moi*, a des facultés différentes? Vous ne pouvez satisfaire à cette demande; vous vous contentez de suppositions, ou bien vous répondez : Ma conscience m'atteste qu'il est bien l'opérateur de ces phénomènes. Eh bien, moi, je vous dis : Votre conscience vous trompe; interrogez vos sens appliqués à l'observation des autres hommes, et ils vous instruiront comme ils m'ont instruit : car moi, parlant au nom des physiologistes, je vous les montre, les pourquoi de ces facultés, et je vous les explique autant qu'il est possible à notre intelligence d'expliquer. Mon explication consiste à vous faire voir les organes qui sont en rapport avec ces différentes facultés : je ne vous les montre pas seulement dans l'homme, je fais plus; je vous les désigne dans toute la nature animale. Telles que je les fais passer sous vos yeux, ces facultés ne sont pas des êtres imaginaires; ce sont des actions d'organes matériels dont vous pouvez constater l'activité et le repos, la prédominance et la faiblesse relatives, le concours et l'opposition dans les animaux tout aussi bien que chez l'homme. »

Ainsi le *moi*, l'esprit, l'âme, sont de *pures suppositions*, de *pures fictions* que les psychologistes ont étalées devant le public. L'a-

natomie et la physiologie du cerveau peuvent seules fournir des notions rationnelles sur l'entendement humain. S'il en est ainsi, le problème de l'union de l'âme et du corps, qui pendant plus de trois mille ans a tant préoccupé la raison humaine, est résolu; et la philosophie, grâce à M. Broussais, n'aurait plus à s'en occuper.

Il est évident que tout ce système repose sur la confusion de l'*impression*, de la *sensation* et de la *perception* extérieure, ou de l'identification de ces trois faits en un seul. Et cette confusion a elle-même sa cause, 1° dans la simultanéité ordinaire de ces phénomènes, qui se succèdent avec une telle rapidité, qu'il est presque toujours impossible de distinguer le moment où le corps reçoit l'impression, de celui où l'âme éprouve la sensation et en connaît la cause; 2° dans la manière même dont nous sommes constitués, c'est-à-dire dans la condition même de l'union des deux substances, union si intime, qu'il nous semble que nous résidons et que nous souffrons dans la partie même qui est impressionnée, ou que la sensation de douleur existe au même temps et au même lieu que l'impression; 3° dans l'influence du langage, qui, même dans les écrits des philosophes, se sert souvent d'un même nom pour exprimer les trois faits dont nous parlons; 4° enfin dans le caractère de certaines sensations, qui, n'étant point remarquées, s'effacent du souvenir, et ne laissent subsister que celui de l'impression, et dans le caractère de certaines perceptions restées obscures, et perdues, pour ainsi dire, dans la sensation.

A ces causes générales s'en joint une autre particulière aux physiologistes, chez lesquels la tendance à ne reconnaître jamais que des *impressions* dans chacun de ces trois faits, est encore favorisée par l'habitude qu'ils contractent, dans leurs recherches scientifiques, de n'observer que des faits extérieurs ou sensibles, et de n'asseoir leurs principes et leurs déductions que sur des expériences matérielles.

Quant aux conséquences qui découlent naturellement de cette confusion, il est facile de les prévoir. Et d'abord, s'il est vrai que l'impression et la sensation ne soient qu'un seul et même fait, il s'ensuit immédiatement qu'elles doivent être étudiées dans le même sujet, et considérées comme modifications d'une seule et même substance. En second lieu, comme le sujet qui sent est évidemment le même que celui qui connaît, veut, réfléchit, il s'ensuit qu'il n'y a plus deux ordres de faits, les faits intérieurs ou spirituels, et les faits externes ou sensibles, mais un seul; qu'il n'y a plus deux sortes d'observations, l'observation par la conscience, et l'observation par les sens, mais une seule; qu'il n'y a plus deux ordres de sciences, les sciences physiques et les sciences métaphysiques, mais un seul; qu'il n'y a plus enfin à distinguer deux sortes d'êtres dans la nature, les êtres matériels ou les corps, et les êtres spirituels ou les âmes. Tout, dans le monde, est matière, ou attribut de la matière, intelligence, pensée, raison, croyances morales, sentiments héroïques, génie, vertu, courage, etc. Toutes ces choses sont des formes du cerveau, des mouvements organiques, des faits corporels, qui sont exclusivement du ressort de la physiologie et qu'elle a le privilége de nous expliquer. Qu'elle nous explique donc comment l'idée de l'âme, comment la croyance universelle à l'existence des esprits a pu germer, et se conserver depuis plus de six mille ans dans le cerveau de l'homme, sans que la physiologie ait pu parvenir à la déraciner. S'il n'y a qu'une seule substance, et si cette substance est matérielle, il faut avouer que la matière a été bien sotte, de se détrôner ainsi, et de se donner un démenti à elle-même, en produisant, en laissant s'accréditer dans l'opinion de tous les peuples et de tous les siècles cette bizarre croyance à l'existence réelle d'une âme, sujet de la pensée, siége de l'intelligence, principe de la volonté, dont le corps ne serait que l'instrument, et pour qui la mort ne serait que l'affranchissement des liens de la matière et le commencement d'une vie nouvelle. Est-il possible qu'une pareille idée, une idée aussi indestructible, ait pu sortir des évolutions du cerveau? Voilà sans doute un étrange mystère, et que nous proposons aux méditations de la physiologie.

Comme ce système rentre dans le matérialisme, ce n'est pas ici le lieu d'en présenter la réfutation. Nous nous bornerons à rappeler la distinction que nous avons établie entre les trois faits que nous venons de voir identifiés par les physiologistes. L'*impression*, de l'aveu même de ces derniers, n'est, et ne peut être autre chose qu'un mouvement, qu'un déplacement de parties, soit dans l'organe, soit dans les nerfs, soit dans le cerveau. C'est donc évidemment un fait physique. Mais la *sensation* n'est pas un mouvement; la *perception* n'est pas un mouvement. Comme toute espèce de mouvement, l'*impression* est un fait divisible, qui se mesure comme l'étendue tangible qu'elle affecte, et qui se constate par les sens. Mais la sensation est un fait simple, indécomposable, parfaitement identique à lui-même, et qui, par conséquent, ne peut se rattacher qu'à un être également simple et indivisible. Il en est de même de la perception. Ces principes recevront plus tard tous les développements convenables, quand nous examinerons la question de la nature du sujet pensant.

VIII. — Idéalisme de Berkeley et de Hume.

L'idéalisme de Hume fut une théorie sceptique, celui de Berkeley fut une réaction contre le matérialisme. Celui-là niait l'existence de l'âme; Berkeley nia la réalité de la matière. A ceux qui attaquaient le monde spirituel, il répondit en attaquant l'existence du monde corporel, et il faut reconnaître que la philosophie cartésienne, en démontrant que la preuve de l'existence de l'âme par la pensée est bien autrement inattaquable que la preuve de l'existence des corps par le témoignage des sens, lui facilitait singulièrement la tâche qu'il avait entreprise.

Chose étrange et digne de remarque : la raison humaine, placée entre deux excès également condamnables, malgré l'évidence si frappante du mode sensible, a cependant toujours penché vers le spiritualisme. A cette doctrine se rattachent en effet les plus grands noms que proclame l'histoire de la philosophie : ceux de Pythagore, de Xénophanes, de Platon, chez les anciens ; ceux de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, chez les modernes. Toute la philosophie de l'Orient, à bien peu d'exceptions près, vient aboutir à l'idéalisme. Toute l'école d'Alexandrie prend pour base de ses conceptions le platonisme combiné avec les doctrines orientales. Partout domine la grande idée de l'unité spirituelle, conçue comme principe de la pensée, comme sujet de la connaissance, de la volonté, de l'amour. Le panthéisme des hindous, des pythagoriciens, des gnostiques, des alexandrins, n'est que le développement poussé à l'extrême de cette idée de l'unité substantielle. Dans ces divers systèmes, l'esprit est la seule existence réelle. La matière n'est qu'un faux être, qu'une illusion, qu'une apparence. Tout ce qui est variable, mobile, passager, comme tous les phénomènes sensibles, n'a qu'un semblant d'existence ; l'unité indivisible, immuable, éternelle, infinie, possède seule la réalité de l'être. Que les physiologistes modernes ne s'étonnent pas si Berkeley a mis en doute l'existence des corps, eux qui n'hésitent pas à mettre celle de l'âme en problème. Ils invoquent nos instincts et nos sentiments en faveur de la croyance à la réalité du monde sensible ; et ils ont raison. Mais pourquoi récusent-ils la conscience, quand on invoque son témoignage en faveur du *moi* ou de l'âme? Qu'ils y prennent garde ; les matérialistes seraient loin d'être en majorité, si l'on comptait les voix. Que serait-ce si l'on pesait les suffrages?

Berkeley part de ce principe, que nous ne pouvons connaître les substances que par les qualités qui leur sont inhérentes. Or, il n'existe, selon lui, aucune qualité que nous puissions concevoir comme inhérente à une substance corporelle. Nos sens nous font bien percevoir des qualités sensibles, mais nullement l'existence ou la substantialité d'aucun objet sensible. S'appuyant sur la philosophie cartésienne, qui a cherché a démontrer que les qualités secondes des corps, telles que la couleur, la température, la saveur, l'odeur, etc., sont, non les propriétés d'un objet extérieur, mais les modifications du principe externe de l'âme, ou l'ensemble de nos sensations, rattachées à quelque chose d'extérieur, comme à leur cause, il soutient qu'on doit porter le même jugement des qualités premières, que Descartes et Malebranche réduisent, comme on sait, à l'étendue, et qu'on doit leur appliquer tous les arguments par lesquels on prouve que l'odeur, la couleur ne résident pas dans les corps. La notion d'étendue renferme d'ailleurs, suivant lui, des contradictions qu'on ne peut lever qu'en la considérant, non comme un être, mais comme une simple conception ; et comme nous ne connaissons la matière que par l'étendue, il en conclut qu'admettre un monde corporel indépendant et distinct de nos sensations, c'est se créer une pure chimère. En conséquence, le monde matériel n'est qu'un phénomène, il n'existe que des esprits, et l'homme ne perçoit que ses idées. Mais il ne les produit point lui-même : leur multitude et leur variété, l'ordre et la proportion qui existent entre elles, et qui repoussent toute idée d'arbitraire, attestent qu'elles sont communiquées à l'âme humaine par un esprit doué de perfections infinies. Néanmoins, en vertu de la liberté absolue qui lui est aussi donnée, l'homme est par lui-même l'auteur de ses erreurs et de ses mauvaises actions.

Remarquons que cette doctrine n'était que la conclusion du principe de Locke, qui affirmait que l'esprit n'est en communication qu'avec les idées, et que nous ne percevons pas les objets matériels eux-mêmes. C'est ainsi qu'il empruntait au sensualisme des armes pour le combattre. Animé d'un vrai zèle pour la dignité de l'espèce humaine, et digne lui-même de respect par la moralité de son caractère, dit Tennemann, Berkeley fut vivement frappé des inconvénients que présentait la doctine dominante de l'empirisme dans ses conséquences, et il lui parut que le meilleur moyen de mettre un terme à toutes ces aberrations, était de combattre comme chimérique la croyance à la réalité d'un monde corporel.

De même que le matérialisme a sa cause dans la confusion de la sensation avec l'impression, de même l'idéalisme résulte évidemment de la confusion de la *perception extérieure* avec la *sensation*. Car si ces deux faits n'en font qu'un, comme la sensation n'a pas d'objet distinct d'elle-même, et ne suppose qu'un sujet sentant, il s'ensuit que nous ne connaissons que nous-mêmes et nos manières d'être, et que nous ne pouvons affirmer l'existence d'aucun objet extérieur. Le sens intime ne nous accuse le son, l'odeur, la saveur, etc., que comme modifications du *moi*, et non plus comme qualités des corps, et le monde matériel est annihilé. Il est d'ailleurs évident que si la *perception extérieure* est confondue avec la *sensation*, l'*impression* elle-même ne peut être affirmée, puisque la *perception* qui nous la fait connaître n'existe plus.

Berkeley était arrivé à la négation des corps, en partant de l'hypothèse des idées intermédiaires ; Hume, s'appuyant sur le même principe, nia à la fois et les corps et les esprits. Si de l'idée matière, nous ne sommes pas fondés à conclure l'existence du monde matériel ; de l'idée esprit et de l'idée Dieu, nous ne devons pas conclure l'existence de Dieu et de l'esprit. Il n'y a donc au monde que l'idée. Conséquence absurde, mais fort habilement déduite de la théorie de la connaissance, selon Locke et Condillac. Car l'idée n'est pas un être, et en suppose nécessairement un. Du moment que Hume admet encore l'*idée*, la *conception*, il faut qu'il

admette aussi le *sujet* de cette conception, le *moi* substantiel, qui conçoit. Mais toute *conception*, *toute idée* a un objet. On peut nier la *réalité extérieure* de cet objet, on peut dire que ce n'est qu'un phénomène, une apparence. Mais ce qu'on ne peut nier, sous peine de contradiction, c'est la *réalité intérieure* de la conception actuelle, c'est sa certitude immédiate et subjective ; c'est par conséquent l'être qui conçoit, et qui sait nécessairement qu'il conçoit et ce qu'il conçoit. Le scepticisme de Hume est donc incomplet. En laissant subsister l'*idée*, il offrait un moyen facile de reconstruire le monde des corps et celui des esprits, qu'il prétendait anéantir d'un seul coup. L'idée ramène invinciblement au sujet de l'idée, à l'esprit; et l'esprit, par ses idées, et surtout par l'idée des causes auxquelles il rattache ses propres sensations et sa propre existence, est bientôt revenu à la notion certaine du monde extérieur et de Dieu.

Concluons donc avec Reid que, puisque l'idée intermédiaire ne peut se concilier avec l'existence du monde matériel, il faut rejeter, non le monde matériel, mais l'idée intermédiaire, et rétablir la distinction de l'étendue tangible, de l'étendue de couleur, de la sensation et de la perception externe, dont la confusion avait donné lieu à tous les systèmes que nous combattons. C'est une conviction immédiate, invincible, universelle, qui nous fait admettre avec la pluralité de nos modes, la réalité, l'unité, la simplicité, l'identité du *moi* ou de l'âme; c'est une conviction de la même nature qui nous fait croire à l'existence du monde physique. La vérité n'est donc exclusivement ni dans le spiritualisme, ni dans le sensualisme. La vérité consiste à admettre en même temps et les données de la raison intuitive, et les données des sens extérieurs, à croire à l'existence des corps comme à celle des esprits. Nous ne chercherons point à rendre raison de l'action réciproque des deux substances, mais nous les reconnaîtrons toutes deux, en confessant notre ignorance sur le mystère de leur union. Nous dirons avec Pascal : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature : car il ne peut concevoir ce que c'est qu'un corps, et moins encore ce que c'est qu'un esprit, et, moins encore qu'aucune chose, comment un corps peut être uni à un esprit; et cependant, c'est son propre être. »

PHENOMENES INTELLECTUELS, leur analyse. *Voy.* LANGAGE, § III.

PHYSIOLOGIE de l'enfant. *Voy.* LANGAGE, §§ I et II.

PHYSIOLOGISTES MATERIALISTES. *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.

PRESBYTIE. *Voy.* VUE.

PSYCHOLOGIE de l'enfant. *Voy.* LANGAGE, §§ I et II.

PSYCHOLOGIQUE (ROLE) du langage. *Voy.* LANGAGE, § III.

S

SAUVAGE (LE).

> Pas de tribus si humbles qui ne portent, sur les choses dont elles sont entourées, des jugements quelconques, vrais ou faux, justes ou erronés, qui, par le fait seul qu'ils existent, prouvent suffisamment la persistance d'un rayon intellectuel dans toutes les branches de l'humanité. C'est par là que les sauvages les plus dégradés sont accessibles aux enseignements de la religion et qu'ils se distinguent, d'une manière toute particulière et toujours reconnaissable, des brutes les plus intelligentes.
> (GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, t. I, p. 160.)

« On ne saurait fixer un instant ses regards sur le sauvage, dit un écrivain qui a porté sur tous les objets un œil qui a devancé les découvertes, sans lire l'anathème, écrit, je ne dis pas seulement dans son âme, mais jusque sur la forme extérieure de son corps. C'est un enfant difforme, robuste et féroce en qui la flamme de l'intelligence ne jette plus qu'une lueur pâle et intermittente. Une main redoutable, appesantie sur ces races dévouées, efface en elles les deux caractères distinctifs de notre grandeur, la prévoyance et la perfectibilité. Le sauvage coupe l'arbre pour recueillir le fruit; il dételle le bœuf que les missionnaires viennent de lui confier, et le fait cuire avec le bois de la charrue. Depuis plus de trois siècles, il nous contemple, sans avoir rien voulu recevoir de nous, excepté la poudre pour tuer ses semblables, et l'eau-de-vie pour se tuer lui-même; encore n'a-t-il jamais imaginé de fabriquer ces choses, il s'en repose sur notre avarice qui ne lui manquera jamais. Comme les substances les plus abjectes et les plus révoltantes sont cependant susceptibles d'une certaine dégénération, de même les vices naturels de l'humanité sont encore viciés par le sauvage. Il est voleur, il est cruel, il est dissolu ; mais il l'est autrement que nous. Pour être criminels, nous surmontons notre nature, le sauvage la suit : il a l'appétit du crime, il n'en a point le remords. Pendant que le fils tue son père pour le soustraire aux ennuis de la vieillesse, sa femme détruit dans son sein le fruit de ses brutales amours pour échapper aux fatigues de l'allaitement. Il arrache la chevelure sanglante de son ennemi vivant; il le déchire, il le rôtit et le dévore, en chantant. S'il tombe sur nos liqueurs fortes, il boit jusqu'à l'ivresse, jusqu'à la fièvre, jusqu'à la mort : également dépourvu et de la raison qui commande à l'homme par la crainte, et de l'instinct qui écarte l'animal par le dégoût, il fait trembler l'observateur qui sait voir... Le barbare a pu et peut encore être civilisé par une religion quelconque, mais le sauvage proprement dit ne l'a jamais été que par le christianisme. C'est un prodige du premier ordre, une espèce de rédemption exclusivement

réservée au véritable sacerdoce. Comme un criminel frappé de mort civile, il ne peut rentrer dans ses droits que par des lettres de grâce du souverain, et si Dieu ne lui dit ; *Vous êtes mon peuple*, jamais il ne pourra répondre : *Vous êtes mon Dieu.* » (Le comte DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg*.)

Nous avons longuement établi ailleurs (*Dictionnaire apologétique*, t. II, art. PSYCHOLOGIE) que l'homme n'a pu se développer spontanément, qu'il n'a pu inventer ni la pensée ni la parole, que par conséquent il a commencé par la science, ce qui renverse l'absurde hypothèse de l'état sauvage comme l'état originaire de l'humanité. D'ailleurs, si l'homme eût commencé par cet état, pourquoi et comment en serait-il sorti ? Lorsque les philosophes veulent expliquer le passage de l'état sauvage à une civilisation commencée, ils prêtent au sauvage des idées et des besoins empruntés à un état plus avancé ; des idées et des besoins qu'il ne pouvait avoir. Cette remarque se trouve confirmée par l'expérience : jamais on n'a vu les sauvages s'élever par eux-mêmes à la civilisation ; ils y ont toujours été initiés par un peuple déjà civilisé ; ceci ne souffre aucune exception.

Pour corroborer de plus en plus cette thèse, nous allons résumer les études et les recherches qu'a faites sur le sauvage, tel qu'on l'a découvert dans toutes les contrées du monde, un auteur dont le témoignage sera d'autant moins suspect qu'il admet l'*état de nature* comme point de départ des sociétés civilisées.

« L'enfant et le sauvage, dit M. Renan, seront les deux grands objets d'étude de celui qui voudra construire scientifiquement la théorie des premiers âges de l'humanité. » (*De l'origine du langage*, p. 68.) Voyons donc ce que peut nous apprendre le sauvage sur ce point important.

Noirci par les rayons du soleil ; errant au milieu des bois, armé d'une pesante massue ; le plus terrible des êtres vivants par son audace, son industrie ; se croyant seul dans la nature, et ne songeant qu'à sa propre conservation, qu'à celle de sa compagne et de ses enfants, lorsque par hasard il est époux et père ; d'après les circonstances tour à tour doux ou cruel, calme ou furieux ; n'ayant pour asile que les feuillages verdoyants et pour lit que les feuilles desséchées ; enclin à la paresse, mais infatigable lorsque la faim le presse ; sans crainte pour l'avenir ; ne sachant ni contempler la nature, ni réfléchir ; tel doit être l'homme de la nature, sous le ciel brûlant de la zone torride et dans tous les lieux où il peut vivre isolé, et trouver sans peine, repos, subsistance et sûreté.

Il a plus de force et d'adresse, plus de férocité, peut-être plus d'industrie, car il a plus de besoins et moins de ressources, l'homme de la nature dans les régions du nord, où les frimas, les neiges, la nuit et les tempêtes ont fixé leur séjour ; il connaît le droit de propriété, puisqu'il possède une cabane enfumée, quelquefois des provisions et des outils grossiers ; mais il a moins de facilité pour se livrer aux idées abstraites ou contemplatives que les sauvages du midi pour qui la nature dévoile tous ses charmes et dont les besoins sont modérés.

Vous ne pouvez trouver, en parcourant les plages habitées par ces deux espèces de sauvages dans les quatre parties du monde, nulle idée *du bon et du beau*. Tout ce qui tient à la vertu dépend des circonstances et de la position dans laquelle se trouve l'être affecté par telle ou telle passion ; chez lui l'amour est un besoin ; le hasard produit l'amitié, l'intérêt seul lui donne une durée ; le sauvage tient au sol qui l'a vu naître, comme la plante qui végète, le quadrupède qui se multiplie, l'ovipare qui peuple les forêts ; l'instinct l'enchaîne au sol où il trouve sa nourriture, le même instinct le repousse loin du pays natal, lorsque ses moyens d'exister sont épuisés.

Exister, satisfaire ses besoins physiques et ses désirs, voilà ce qui fait le bonheur du sauvage ; est-il réellement heureux ? L'homme de la société ne peut juger par expérience du bonheur dont jouit ou croit jouir l'homme de la nature, ce dernier est heureux si ses désirs sont satisfaits ; comme ses désirs sont très-bornés, il est toujours plus près du bonheur que l'homme en société dont les besoins sont infinis. Mais si on réfléchit que tout dans la nature semble se liguer contre lui pour diminuer le nombre de ses jouissances ; que les animaux féroces, les insectes, la température du climat et même les êtres de toute espèce sont autant d'ennemis qui mettent des entraves à son bonheur ; que les fatigues qu'il essuie, soit pour chercher parmi les déserts ou pour enlever de vive force une proie nécessaire, lui font payer bien cher une pareille conquête ; on doit en conclure qu'il n'est pas de sort plus cruel que le sien. Pour juger du bonheur réel de l'homme errant parmi les bois, il faudrait avoir vécu avec les sauvages de la nature, mais peu de voyageurs ont eu cet avantage, et l'on peut bien s'imaginer qu'il est très-difficile de pouvoir observer un être tantôt timide comme le faon qui fuit au moindre bruit, ou terrible comme le lion de Nubie qui dispute sa proie.

Si les voyageurs ou les philosophes nous ont présenté des tableaux séduisants relatifs à l'homme sauvage seul et solitaire, sur des plages inhabitées, quelle foi peut-on ajouter à ces écrits, semblables à ces romans qui nous enchantent par des détails puisés dans une imagination brûlante et qui ne nous offrent réellement que des scènes imaginaires ou des héros fabuleux ?.....

On doit la connaissance de l'homme considéré dans l'état de nature, aux progrès merveilleux de la navigation, qui a été encouragée dans ses périlleuses entreprises, par l'ambition des souverains, les intérêts du commerce, et quelquefois dans les vues plus nobles de reculer les bornes de l'esprit humain, en lui présentant de nouveaux objets de spéculation dans l'ordre moral.

On a vu des peuplades dispersées dans différentes parties du globe, sans civilisation,

sans industrie, sans union dans les familles, exister peut-être depuis une longue suite de siècles sous le joug de la nature la plus brute, tels que doivent avoir été les premiers hommes, dispersés au hasard sur la surface de la terre; obligés sans cesse de défendre leur propre existence contre l'intempérie des zones glaciales ou brûlantes; incapables d'autres soins que de celui de tirer leur subsistance des productions spontanées que la nature leur mettait sous la main dans chaque climat, mais sans rien imaginer qui pût leur en rendre la jouissance plus utile ou plus commode. Si, dans cette position, ils ont senti qu'ils ne pouvaient rien en restant isolés; que pour assurer leur propre conservation ils devaient se réunir et s'associer à leurs semblables, ils n'ont pas porté bien loin leurs spéculations sur les avantages de la société, puisqu'ils sont restés dans l'ignorance la plus épaisse, et dans une sorte d'indigence que l'habitude a pu seule leur rendre supportable.

Telles sont encore les peuplades de la Nouvelle-Hollande. Cette grande île, située dans une région du globe dont la température doit être très-heureuse, puisqu'elle s'étend depuis le dixième jusqu'au quarantième degré de latitude australe, dans une surface carrée plus vaste que toute l'Europe, n'offre dans ses habitants aucune idée de civilisation, même commencée, aucune trace d'une industrie tant soit peu utile, nul autre sentiment humain que de la défiance et une aversion marquée pour les étrangers, qui cependant se présentaient à eux sous des apparences, avec des procédés qui auraient dû capter leur bienveillance, s'ils en eussent été susceptibles.

A quelque distance les uns des autres qu'on les ait examinés, ils n'ont paru former qu'une seule race d'hommes, moins civilisés, plus sauvages que les peuples les plus grossiers de l'Amérique. On n'y a remarqué aucune trace des arts les plus communs et les plus nécessaires aux aisances de la vie : on n'aperçoit pas la plus légère apparence de culture dans toute cette immense étendue de terres; il est vrai que les habitants y sont en si petit nombre, que le pays paraît désert. Les tribus ou familles rassemblées sont peu considérables, toujours errantes pour chercher leur nourriture qu'elles tirent principalement du poisson et des coquillages que la mer jette sur ses bords, et peut-être quelques racines qu'un sol naturellement fertile produit de lui-même. Enfin, c'est de tous les pays connus celui où l'on ait trouvé l'homme dans l'état de l'ignorance la plus barbare; partout il offre le plus triste spectacle de sa condition et de ses moyens dans cet état de nature brute. Rien ne dénote en lui ces sentiments de bonté qui devraient rapprocher des hommes qui n'ont aucun de ces grands intérêts qui mettent la division dans les sociétes civilisées.

Ces naturels ne marchent et ne se présentent qu'armés, ce qui porte à croire que les différentes tribus sont ennemies les unes des autres. Il ne faut donc pas être surpris s'ils ont montré tant de méfiance et de méchanceté à l'égard des étrangers, qu'ils regardaient comme infiniment plus formidables qu'eux, mais qu'ils ne craignaient pas d'attaquer, toutes les fois qu'ils croyaient pouvoir le faire avec quelque avantage. C'est sous ces traits que nous les représentent tous les navigateurs qui ont abordé dans ces parages depuis plus d'un siècle et demi.

Rien n'est plus difficile que d'assujettir les nations qui se sont séparées des autres depuis un temps immémorial, et parmi lesquelles aucune police n'a pu adoucir cette barbarie d'origine qui les entretient dans une sorte de férocité indomptable.

Les plus anciens habitants du Mexique, nommés Chichimecas, ne cultivaient point la terre; ils vivaient du produit de leurs chasses, regardant comme leurs ennemis les bêtes fortes et féroces, qui leur disputaient souvent avec avantage leur séjour et leur subsistance qu'ils tiraient encore des insectes de toute espèce, ainsi que des herbes et des racines, dont la faim ou l'exemple des animaux qu'ils poursuivaient sans cesse leur apprenaient l'usage. Ils habitaient les cavernes des rochers, ou les forêts les plus épaisses, sans roi, sans chef, sans aucun sentiment religieux. Toutes leurs précautions se bornaient à suspendre leurs enfants dans des paniers de jonc, qu'ils accrochaient aux arbres, pendant qu'ils allaient à la chasse. Il existe encore dans le Nouveau-Mexique des descendants des premiers Chichimecas qui en ont conservé toute la barbarie. On ne peut les amener ni par la force ni par la douceur à se soumettre à quelque gouvernement que ce soit; à la moindre violence que l'on tente contre eux, ils se retirent dans des montagnes inaccessibles, ou ils se dispersent de manière que l'on ne peut suivre leurs traces. (Acosta, lib. vii, c. 2.)

C'est ainsi que cette nation sauvage s'est maintenue dans cette féroce simplicité, qui permet à peine de la mettre dans la classe des créatures douées de raison : c'est ce qui est arrivé à toutes celles que quelques grandes révolutions ont séparées des autres depuis une longue suite de siècles. Un souvenir confus de leurs anciens malheurs, la difficulté de se procurer des subsistances, n'ont fait que donner une nouvelle activité à leur défiance pour le reste des hommes, dont la nature tend à les rapprocher, mais que les préjugés en éloignent; ils sont incapables de comparer les avantages de la civilisation avec la misère de leur état; ils restent par habitude sauvages et barbares, et s'en glorifient, regardant toute espèce de dépendance, quelque avantageuse qu'elle soit, comme la dégradation de l'homme qui lui sacrifie sa liberté. Tels se sont montrés, sous des aspects très-variés, la plupart des insulaires découverts dans ce siècle. Ce spectacle a été d'autant plus frappant pour les navigateurs modernes, qui, tous nés et élevés dans le sein des sociétés policées, où les hommes sont réunis et soumis à des lois fixes qui règlent le

rangs, les propriétés, les sentiments; où ils jouissent de toutes les aisances qu'une longue suite de siècles et d'usages ont rassemblées, n'ont pu s'imaginer que le bonheur pût être connu dans une autre manière d'exister.

Les Ecossais septentrionaux, ou Pictes, ainsi nommés de la couleur bleue dont ils se peignaient le corps, vivant sous un climat rigoureux, dans un pays hérissé de rocs escarpés, sur un sol ingrat et dur, étaient belliqueux et avides de carnage; ils bravaient l'injure des saisons avec une constance singulière: presque nus, armés d'un écu ou bouclier fort étroit, d'une épée et d'un poignard; ayant toujours dédaigné l'usage du casque et de la cuirasse, ils supportaient la faim, le froid et les fatigues avec assez de courage, pour passer plusieurs jours enfoncés dans les marais jusqu'au cou, lorsqu'ils voulaient surprendre un ennemi dont ils avaient à se venger. Après qu'ils avaient consommé les subsistances qu'ils pouvaient tirer de l'Ecosse, ou qu'ils enlevaient furtivement à leurs ennemis ou même à leurs voisins, ils se nourrissaient dans les bois de l'écorce et de la racine des arbres. On dit qu'ils savaient préparer une sorte de restaurant (285), dont il leur suffisait de prendre gros comme une fève pour être en état de soutenir la plus longue diète. (*Hist. ancienne des comtes de Vise et de Hivotz*, par Robert Sibbad. Edimbourg, 1710.)

Cette manière de vivre est-elle plus douce, plus fortunée que celle des sauvages de l'Amérique et de plusieurs îles de la mer du Sud? Si l'on connaissait mieux le Groënland, les peuplades les plus voisines du pôle arctique, n'y retrouverait-on pas la même grossièreté, la même ignorance des arts, aussi peu de principes de société, enfin tout ce que présente de rude et de barbare l'état de la nature brute?

N'en observe-t-on pas encore les traits les plus caractéristiques dans les habitants des îles Orcades, des Hébrides, des Westernes, quoique sous la domination d'un royaume très-civilisé, avec lequel ils ont des relations habituelles? ne sont-ils pas encore à demi sauvages? Séparés de l'Ecosse par une mer presque toujours impétueuse et redoutable par ses naufrages: la plupart grands, bien faits et vigoureux, ils ont l'air de la férocité; leur regard est furieux et menaçant. Sous le climat le plus rigoureux, ils sont tellement endurcis au froid, qu'ils n'ont pour tout vêtement qu'une écharpe de peau qui les couvre jusqu'aux genoux: cependant ils vivent longtemps et la plupart meurent de vieillesse sans avoir jamais été malades....

A quel degré les peuples sauvages sont-ils capables de porter leurs opérations intellectuelles? Ce que l'on a pu connaître jusqu'à présent de la plupart d'entre eux, prouve que leur faculté de raisonner est extrêmement bornée. Quoique l'on ne puisse pas douter qu'ils ne fassent quelques réflexions sur leurs idées, leurs sentiments, leurs penchants; qu'ils ne les comparent ensemble; qu'ils ne connaissent jusqu'à un certain point le rapport qu'ont entre eux les objets présents à leur esprit; cependant cette sphère de raisonnements ne s'étend pas beaucoup; il est rare que l'on trouve un sauvage qui s'occupe de la relation des objets entre eux, pour en découvrir de nouveaux: ainsi leur raison ou plutôt leur intelligence étant si peu exercée, il est tout simple qu'ils ne portent pas leurs vues au delà de leurs usages habituels; qu'ils y restent attachés constamment, sans imaginer qu'il leur soit utile d'aller plus loin. Leur manière d'être y contribue; les besoins de la nature une fois satisfaits, ils tombent dans une inaction, une stupeur qui annoncent que l'âme n'est pas plus active que le corps.

Leurs désirs n'étant ni vifs, ni variés, ils n'éprouvent pas l'action de ces ressorts puissants qui donnent de la vigueur aux mouvements, et excitent la main patiente de l'industrie à persévérer dans ses efforts. On remarque en eux des traits de ressemblance assez frappants pour persuader que les mêmes idées les déterminent aux travaux légers auxquels ils se livrent. Presque tous commencent un ouvrage sans ardeur, le continuent sans activité, et, comme des enfants, le quittent à la plus légère distraction. Leurs ouvrages avancent sous leurs mains avec tant de lenteur, qu'un témoin oculaire les compare aux progrès imperceptibles de la végétation. L'opération manuelle la plus facile emporte un grand espace de temps; c'est ce qui les met en état de donner à quelques tissus de plumes d'oiseaux, de poils, ou de fils tirés de diverses plantes, une sorte de perfection, auxquels la curiosité met plus de prix qu'ils n'en méritent.

Cette lenteur dans l'exécution des travaux de toute espèce peut être attribuée à différentes causes. Des sauvages qui ne doivent pas leur subsistance aux travaux d'une industrie régulière, ne mettent aucune importance, aucun prix à l'emploi du temps, et pourvu qu'ils viennent à bout de ce qu'ils ont entrepris, ils ne s'embarrassent jamais du temps qui leur en a coûté; les outils dont ils se servent sont si imparfaits, si peu commodes, que leurs ouvrages ne peuvent s'exécuter que difficilement et avec une sorte d'ennui. Quels outils qu'une hache de pierre, une coquille tranchante, l'os de quelque animal! Il n'y a que le temps et la patience qui puissent suppléer à ce défaut de moyens.

Les puissances actives de l'âme ne s'exercent donc que rarement et faiblement; elles ne se portent point à ces efforts pénibles de vigueur et d'industrie qui sont excités par la nécessité ou des besoins de fantaisie, qui tiennent l'âme dans une agitation perpétuelle et l'esprit sans cesse occupé. Les sauvages désirent peu, sont presque inaccessibles à la crainte, aussi leurs réflexions sont nulles ou très-bornées. Leurs passions, excepté celle de la vengeance, ont aussi peu d'énergie que

(285) Un peu fabuleux.

leurs craintes et leurs besoins; leurs désirs, dit J.-J. Rousseau, ne passent pas leurs besoins physiques; les seuls biens qu'ils connaissent dans l'univers sont la nourriture, une femme et le repos.

Quant au premier objet, quoique l'expérience leur ait appris à prévoir le retour des différentes saisons, et à faire quelques provisions pour leurs besoins respectifs de ces temps divers, ils n'ont pas la sagacité de proportionner leurs provisions à leur consommation; ou il sont tellement incapables de régler leur appétit, qu'ils éprouvent souvent les calamités de la famine, même dans les climats où les fruits abondent, et où la plus légère prévoyance les déterminerait à faire des magasins suffisants pour ne pas manquer de subsistances dans les mois où la nature cesse de produire. Ce qu'ils ont souffert une année ne leur inspire pas plus de prévoyance pour ne plus retomber dans l'état de détresse où ils se sont trouvés, et qu'ils ont à redouter peut-être pour l'année suivante.

Dans les îles de la Société, dont la civilisation paraît ancienne et où la culture du fruit et des racines est assez généralement établie et deviendrait d'une richesse inépuisable si elle répondait à la fertilité du sol, les spéculations des naturels ne se sont pas encore élevées jusqu'à varier cette culture relativement aux positions et aux aspects inégaux de leurs terrains, qui leur donneraient des récoltes dans toutes les saisons de l'année, même des meilleurs fruits qu'ils ont en abondance pendant huit ou neuf mois, qu'ils prodiguent alors, sans penser qu'ils sont au moment d'éprouver les peines d'une disette générale. Cette indifférence si peu réfléchie sur les besoins de l'avenir, produite par l'ignorance, et qui est la cause de la paresse et de l'insouciance de l'homme de la nature, le caractérise dans tous les degrés de la vie sauvage.....

Les habitants des îles où l'on ne trouve point de bêtes fauves, ne pouvant être chasseurs, sont forcés de chercher dans la pêche leur principal moyen de subsistance; les racines de quelques plantes, les fruits de quelques arbres leur ont fourni dans le besoin une nourriture agréable et qui, étant une fois connue, les a déterminés à multiplier ces plantes et à conserver ces arbres : mais, vivant au jour la journée, sans se précautionner pour l'avenir, leur industrie n'est pas pour eux une ressource certaine. N'éprouvent-ils pas, dans le dérangement des saisons et les injures de l'air, des accidents qui anéantissent ces espèces de récolte? La plupart de ces insulaires, dont la subsistance principale se tire des productions spontanées de la nature la plus féconde, ne connaissent ni les inquiétudes du besoin, ni les soins pour les prévenir; s'ils y sont exposés, ils y succombent; car si l'on était instruit des révolutions qu'ils ont éprouvées, de la cause de la dépopulation de la plupart de ces îles, on serait convaincu que le défaut d'aliments y a occasionné des mortalités qui ont anéanti des races entières et réduit les autres à un très-petit nombre.

Il est très-vraisemblable que ces disettes imprévues ont pu les déterminer à se nourrir de la chair de leurs semblables. Pourquoi la plupart d'entre eux seraient-ils anthropophages d'habitude, surtout dans les climats les plus heureux de la terre et les plus fertiles en apparence? Nous traiterons plus en détail le point de l'histoire morale des sauvages, lorsque nous parlerons des guerres opiniâtres qu'ils se font les uns aux autres. Il nous suffira de remarquer dans ce moment qu'à la première visite que fit le capitaine Cook à la Nouvelle-Zélande, en 1769, les Anglais y rencontrèrent quelques habitants chargés de paniers remplis de chair humaine qu'ils avaient fait cuire et dont ils avaient déjà mangé une partie; ils en offrirent même aux gens de l'équipage, auxquels ils firent entendre que ces horribles provisions alimentaires venaient de quelques malheureux étrangers qui montaient une pirogue que la tempête avait jetée sur leur bord; ils les avaient surpris dans la détresse et les avaient cruellement massacrés, sans autre raison que leur qualité d'étrangers qu'ils regardaient comme ennemis. Une femme seule croyant échapper au massacre de ses compagnons d'infortune, se jeta à la nage et se noya sous leurs yeux. . . . . Nation horrible, à laquelle il ne reste aucun des sentiments humains, pas même la pitié!

Presque tous les insulaires des différentes mers que l'on a nouvellement parcourues, manquent de ces animaux domestiques, de ces volailles apprivoisées qui se multiplieraient aisément, s'ils étaient capables de quelque prévoyance et des petits soins qu'exigent l'éducation et la conservation de ces subsistances, aussi saines qu'agréables dans les îles où la civilisation a fait le plus de progrès. Les cochons, qui y sont assez communs, paraissent réservés à la bouche des chefs de la nation, ainsi que les volailles; l'abondance ou la rareté de ces denrées paraît moins dépendre d'un excès de consommation que de la saison plus ou moins favorable à leur production. Les navigateurs européens en ont échangé la plus grande quantité en certains temps, et dans d'autres à peine pouvaient-ils s'en procurer quelques-unes. Ils s'informaient de la cause de cette disette, et les insulaires n'en assignaient aucune, sinon qu'elles manquaient. Il en était de même des cochons, quelquefois on les trouvait par centaines; on en offrait plus que les vaisseaux n'en pouvaient charger; en d'autres temps, à peine pouvaient-ils en échanger un petit nombre.

On n'ose pas même prévoir que les moutons, les chèvres et les chiens que les navigateurs de l'Europe leur ont laissés, leur deviennent fort utiles, à moins que quelques-uns d'entre eux n'exécutent le projet qu'ils ont conçu d'aller former un établissement dans ces climats fortunés, et ne s'y conduisent avec assez de prudence pour se soustraire aux effets funestes de la jalousie des insulaires, qui, comme Cook lui-même l'a éprouvé,

se mettent au-dessus de la crainte des armes à feu, et se vengent, au péril de leur vie, de ceux qui osent attenter à leur liberté, en les immolant à leur fureur et dévorant ensuite leurs membres encore palpitants.

La culture des plantes dont ils sont habitués à tirer une grande partie de leur subsistance, peut devenir plus facile avec le secours des instruments de fer que les Européens leur ont laissés. Les naturels de ces îles dépourvues de tous métaux, ont connu d'abord l'utilité du fer, et en font le plus grand cas : ils ont fait voir aux navigateurs modernes un char qu'ils conservaient depuis plus d'un siècle, comme un objet très-précieux et dont ils craignaient de se servir, crainte de l'user. Jusqu'à ce dernier temps, le fer leur manquant, les moyens de culture ne pouvaient être que très-faibles et leur industrie très-restreinte dans ses entreprises.

Il n'y a même rien de bien fixe sur le droit de possession des terrains cultivés ; ce n'est que la jouissance actuelle qui les conserve au plus fort ; s'il les quitte ou paraît les abandonner, un autre en prend possession : c'est un usage assez général ; il n'y a que la jouissance qui assure la propriété du moment. Une cabane, un champ cultivé deviennent le partage de celui qui s'en empare ; mais on ne peut préjudicier aux droits de celui qui dispose un terrain pour y bâtir, ou une pièce de terre pour la mettre en culture ; il est assuré qu'il jouira du fruit de ses travaux, tant qu'il aura soin de les conserver ; les sauvages les plus brutes se respectent les uns les autres dans ces sortes de circonstances. S'il se commet quelque injustice dans ce genre et contre les premières notions du droit de propriété, c'est parmi les insulaires où la civilisation semble avoir fait plus de progrès, et où il arrive souvent que les chefs et ceux qui sont établis pour décider sur les contestations élevées entre les naturels, paraissent trop souvent disposés à favoriser le plus puissant ou le plus en crédit.

On voit déjà que les opérations intellectuelles connues des nations policées, sous le nom de raisonnement, de projets, de spéculations, pour acquérir des connaissances ou augmenter les jouissances, sont tout à fait au-dessus de la portée des sauvages, et que, si quelques-uns d'entre eux s'en occupent, ce sont quelques individus privilégiés qui ont acquis parmi les autres assez de considération ou de moyens pour être assurés d'une subsistance certaine, jouir en conséquence des douceurs du repos, du loisir ; élever leurs conceptions au-dessus de l'intelligence commune à la nation dont ils font partie, et en être regardés comme des personnages favorisés de talents particuliers qui les font respecter et les placent au premier rang parmi leurs semblables. . . . .

En général, les pensées et l'attention d'un sauvage dans l'état de nature sont renfermées dans un petit cercle d'objets, qui intéressent immédiatement sa conservation ou une jouissance actuelle. C'est sous cet aspect qu'ils se sont présentés partout où il a été possible d'examiner leur conduite ou leurs actions ; on ne peut s'en former une autre idée, d'après les relations les plus authentiques. Tout ce qui est au delà du désir ou de la jouissance du moment échappe aux vues du sauvage, ou lui est tout à fait indifférent : le seul instinct animal le guide ; ce qui est sous ses yeux l'intéresse et l'affecte ; ce qui est hors de sa portée ne lui fait aucune impression ; mais il suit les premiers mouvements du désir et du sentiment qu'il éprouve avec une ardeur qui ne lui permet pas de s'inquiéter des conséquences fâcheuses qui peuvent en résulter, quand même le souvenir du passé les lui rappellerait ; ou il espère se soustraire, ou l'impétuosité du désir les lui fait oublier : il met le plus grand prix à tout ce qui lui présente quelque utilité ou quelque jouissance nouvelle : toutes voies lui sont bonnes pour se la procurer. Ce qu'il désire doit lui appartenir, et, s'il ne peut s'en emparer de force, il tâche de l'avoir par adresse ; rarement les sauvages éprouvent les désirs ou l'aiguillon du besoin, tant qu'un objet étranger ou nouveau ne leur présente rien qui les tire de cette apathie habituelle dans laquelle ils vivent : mais une fois animés par l'ardeur du désir, on les a trouvés presque partout les voleurs les plus déterminés et les plus adroits. L'effet des armes à feu si terrible et si effrayant n'a pas été capable de retenir les insulaires de la mer du Sud, qui cependant se présentent presque tous sous les dehors de la bonté, du désintéressement, de l'hospitalité la plus généreuse ; ils semblent masquer sous l'apparence de ces vertus leur inclination pour le vol, à laquelle ils se livrent avec tant d'opiniâtreté, que les navigateurs européens ont peine à s'en garantir, malgré les plus grandes précautions.

Ces peuples à demi sauvages, si bons tant qu'ils restent dans la simplicité primitive de la nature, une fois excités par la passion, se portent aux mêmes excès que le barbare dont la grossièreté est insensible aux lois de la nature. . . . .

L'orgueil de l'indépendance ne produirait-il pas chez les nations sauvages les mêmes effets que la personnalité ou l'égoïsme dans les sociétés policées? Guidé par l'un ou l'autre de ces sentiments, l'individu rapporte tout à lui-même ; uniquement occupé de remplir ses désirs, il fait de ce seul objet la règle de sa conduite.

Les sauvages, peu susceptibles d'affections douces, tendres, délicates, ne peuvent être remués que par des impressions fortes. Leur union sociale est si incomplète, que chaque individu se conduit comme s'il n'avait aucun rapport avec ses semblables : si on lui rend un service, il le reçoit avec satisfaction parce qu'il en résulte un plaisir ou un avantage pour lui ; mais ce sentiment ne va pas plus loin, et n'excite en lui aucune idée de reconnaissance ; il ne songe point à rien rendre pour ce qu'il a reçu.

Leurs idées exaltées d'indépendance les portent à des procédés singuliers ; ils éton-

nent les Européens qui n'ont pas assez réfléchi sur le caractère d'un sauvage et sur les qualités qu'il tient immédiatement d'une nature brute et déjà altérée. Car, où trouver un sauvage qui ait sérieusement réfléchi sur le grand principe : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas que l'on te fasse?*

Dans toutes les situations, même les plus défavorables où des êtres humains puissent être placés, il y a des vertus qui appartiennent plus particulièrement à chaque état, des affections qu'il développe, et un genre de bonheur qu'il procure; l'état de nature brute, presque toujours barbare, en est-il susceptible? Une réserve sombre et silencieuse sépare les sauvages les uns des autres, à moins que la nécessité ne les force à ces grandes chasses ou à ces pêches générales qui intéressent toute la peuplade; une insouciance habituelle est leur état; ils végètent accroupis à côté de leurs habitations, laissant à leurs femmes le soin des enfants et la peine des travaux domestiques.

C'est ainsi que l'habitude devient une seconde nature, fait plier l'esprit de l'homme à la manière de vivre qu'il a adoptée, et dont il a trouvé le modèle dans son père ou dans ses voisins; ses idées, ses désirs, ne s'étendent pas au delà; les objets de contemplation ou de jouissance que sa situation lui présente, remplissent et satisfont son âme; il ne conçoit pas qu'un autre genre de vie puisse être heureux ou même supportable. Ainsi les sauvages dans l'état de nature, attachés aux objets qui les intéressent, et satisfaits de leur sort, ne peuvent comprendre ni l'intention, ni l'utilité des différentes aisances qui, dans les sociétés policées, sont devenues essentielles aux douceurs de la vie. Ce qu'ils ne peuvent concevoir n'est qu'un objet de curiosité pour eux; cependant presque tous ont saisi avec empressement l'utilité qu'ils pouvaient tirer des instruments fabriqués avec le fer.

Ceux qui prétendent les avoir mieux observés, disent qu'ils les regardent comme les modèles de la perfection, comme les êtres qui ont le plus de droits et de moyens pour jouir du véritable bonheur. Accoutumés à ne jamais contraindre leurs volontés ni leurs actions, ils voient avec étonnement l'inégalité des rangs et la subordination établies dans les sociétés policées; ils considèrent la sujétion volontaire d'un homme à un autre comme une renonciation aussi avilissante qu'inexplicable de la première prérogative de l'humanité.

C'est donc dans cette espèce d'orgueil que le sauvage fait consister tout son bonheur, car sa rudesse et sa férocité nous paraissent incompatibles avec les inclinations bienfaisantes qui sont le lien de la société des hommes; la pitié même n'a point d'accès sur le barbare; il ne lui reste rien d'humain que la figure; sans cesse préoccupé de rancunes sourdes, d'animosités héréditaires, de la soif ardente de se venger, il n'a aucune idée de la clémence, de la bonté, de la reconnaissance. Ou ses emportements le jettent hors de lui-même, ou il végète tristement, ayant à peine le sentiment de sa propre existence; une sombre mélancolie paraît être son état habituel, d'où il n'est tiré que par l'impétuosité de ses désirs.

Ces sauvages sont habitués pour la plupart à une vie très-dure. Les circonstances où ils se livrent à leurs penchants pour la férocité, semblent seules propres à développer l'énergie de leur caractère : si on les regarde comme les hommes de la nature tels qu'ils existent avant d'être civilisés, il semble qu'elle les ait pénétrés de sentiments tout à fait contraires à l'humanité. Presque partout ils sont persuadés que tout est fait pour eux; ils se regardent comme indépendants de tout, excepté de leurs désirs; c'est ce qui les rend voleurs, assassins, traîtres, voluptueux et même fourbes; quand ils ne sont pas les plus forts, leur intérêt propre les engage à dissimuler, en attendant que l'occasion de se satisfaire se présente. C'est ainsi qu'on a cru les reconnaître à la Nouvelle-Zélande, dans toute la terre de Feu, dans quantité de régions de l'Amérique septentrionale, à la Nouvelle-Hollande, en différentes parties de l'Afrique, et principalement dans les climats dont la rigueur semble ajouter à la dureté de leur caractère.

C'est à ce point de perfection où J.-J. Rousseau a tenté de s'élever ou de se réduire; mais cette prétention paradoxale n'a été adoptée nulle part. S'il a trouvé un coin de terre où l'on ait pourvu à ses besoins en se prêtant à ses fantaisies, il n'a pu attribuer cette complaisance qu'à l'humanité française, à l'estime que l'on devait à ses talents, et peut-être à la pitié qu'inspirait sa folie. N'est-ce pas l'idée qu'il donne de lui, lorsqu'il grave, avec les traits profonds de son éloquence brûlante, le portrait de l'homme heureux et tranquille, et qu'il va le chercher dans l'état sauvage le plus brute, dans la profondeur des bois qui l'ont vu naître, où il trouve un abri dans le creux d'un arbre antique qui lui sert de logement; ou dans les cavernes sombres des rochers où il se retire et s'enfonce dans des tas de feuilles sèches qui lui tiennent lieu de lit, de couverture et de vêtement pendant la nuit? S'il en sort pendant le jour avec sa femelle et ses petits, c'est pour parcourir nus les bois et les campagnes, et y chercher leur subsistance dans les productions spontanées de la terre, dans la chair des animaux moins forts que lui, qu'ils dévorent crus... Quelle philosophie! Et n'était-ce pas celle de l'homme célèbre dont les singularités soutenues l'ont rapproché autant qu'il était possible, dans les sociétés civilisées où il était né, et où il a vécu, de l'état de l'homme sauvage, dont il semblait avoir adopté tous les sentiments moraux? Les détails dans lesquels nous allons entrer semblent en être la preuve......

L'indifférence que les sauvages contractent les uns pour les autres leur donne une dureté de caractère que l'on a pris pour grandeur d'âme, et qui n'est peut-être qu'insensibilité morale qui, dans certaines circonstances,

agit sur le physique et semble lui communiquer une sorte d'apathie qui les met au-dessus de tous les événements, des supplices même, capables de pénétrer les hommes civilisés d'une grande horreur.

Les idées qui règlent la conduite d'un sauvage, les passions qui échauffent son cœur étant en petit nombre, elles agissent avec plus d'efficacité que lorsque l'âme est occupée de beaucoup d'objets ou distraite par la diversité des affections. De là cette patience étonnante dans les épreuves par où l'on fait passer les jeunes guerriers : les flagellations les plus douloureuses, l'action de la fumée la plus incommode, la piqûre des insectes dévorants auxquels ils sont exposés pendant des jours entiers, ne sont pas capables de leur faire proférer la moindre plainte, ou témoigner la plus légère sensibilité à la douleur : c'est ce qui les accoutume à regarder cette constance inébranlable comme la principale qualité de l'homme et la plus haute perfection d'un guerrier. Les jeunes gens qui ne sont pas encore arrivés à l'âge de ces épreuves, témoins de la manière courageuse et constante avec laquelle ils supportent celles qui deviennent pour plusieurs la voie des distinctions, brûlent du désir d'y passer eux-mêmes, et se pénètrent d'avance de cet enthousiasme qui doit les élever au-dessus de tous les effets de la douleur, et même des supplices les plus recherchés.

Quelques écrivains passionnés pour ce qui est singulier et nouveau, ont imaginé que cette fermeté avait sa source dans un principe d'honneur inculqué dès l'enfance et cultivé avec soin, pour inspirer à l'homme, même dans cet état sauvage, une magnanimité héroïque à laquelle la philosophie a vainement tenté d'élever l'homme dans l'état de civilisation et de lumières. Mais il semble que la manière dont ces sauvages sont élevés, l'indépendance où ils vivent, le peu de sensibilité et d'intérêt qu'ils ont les uns pour les autres, l'exemple et le désir d'être distingués sont les sources de cette fermeté singulière, plus brutale peut-être qu'admirable. On peut dire que les barbares ne s'attachent qu'à une qualité, à une vertu principale, embrassent étroitement un objet et négligent tous les autres; voilà pourquoi ils produisent de ces effets extraordinaires qui ravissent l'admiration à la première vue. La plupart des chefs sauvages, insensibles aux charmes des beaux-arts qui leur sont inconnus, réfléchissent peu : ils ont cependant, lorsqu'ils s'expriment, quelque chose d'énergique, un ton décidé, un sens naturel, des termes exacts qui plaisent généralement, qui surprennent, parce que les habitudes et l'éducation d'un sauvage ne permettent pas d'en espérer rien de semblable.

D. Antonio de Vecoa prétend que la contexture de la peau et la constitution physique des Américains, les rendent moins sensibles à la douleur que le reste des hommes; il en donne pour preuve la tranquillité avec laquelle ils souffrent les plus cruelles opérations de la chirurgie : un Indien, disent les chirurgiens, ne se plaint jamais de la douleur, et souffre l'amputation d'un bras ou d'une jambe sans pousser le moindre soupir. Ce qui est d'autant plus croyable que ces sauvages, habitués à une vie très-dure, à être continuellement exposés à toutes les injures de l'air, désirant d'ailleurs d'être délivrés d'une douleur incommode, d'un membre qui leur étant devenu inutile ne peut que les embarrasser, souffrent avec constance qu'on le leur retranche. Combien peu citerait-on d'exemples de cette fermeté parmi les Européens les plus civilisés, et habitués à toutes les douceurs de la vie !

Les gens qui ont le plus vécu avec les sauvages s'accordent tous à dire que, lorsque les motifs qui peuvent agir avec force sur l'âme d'un d'entre eux se réunissent pour le porter à souffrir le malheur avec dignité, on le verra supporter avec une fierté, une constance inaltérable des tourments qui paraissent au-dessus de toutes les forces humaines. Nous l'avons déjà observé, leur âme s'exalte à un point que tout ce qui ne fait qu'affecter le corps leur devient en quelque sorte indifférent. Mais dans les occasions où le courage n'est point soutenu par l'idée qu'ils se sont faite de l'honneur, ils se montrent aussi sensibles à la douleur que les autres hommes.

L'éducation des enfants, suite de l'espèce de mariage ou d'union établie entre l'homme et la femme sauvages, est toute à la charge de la femme, l'homme n'y donne ni attention ni soin ; dès que l'enfant est né, sa mère ne le quitte plus, elle le porte continuellement, et il est d'ordinaire de voir la mère chargée de son enfant arrangé sur ses épaules de manière qu'elle puisse en même temps vaquer à ses travaux habituels. Ce surcroît de peine dure pendant toute sa première enfance, c'est-à-dire à peu près un an ; car les sauvages ne connaissent pas l'usage des langes dont les peuples civilisés enveloppent leurs enfants. Ils ne les couvrent que d'une peau de bête, ou d'une natte qui ne les contraint pas, ils ont tous les mouvements libres ; il n'est pas rare de les voir, dès l'âge de trois mois, se traîner à terre et changer de place sans qu'on les aide. Peu après ils se lèvent et se tiennent sur leurs jambes. La mère ne perd pas de vue son enfant, elle ne le nourrit que de son lait, et même assez longtemps pour que l'enfant puisse venir de lui-même prendre le sein de sa mère et en tirer la nourriture à laquelle il est accoutumé. Dès qu'il est assez fort pour marcher et courir à une certaine distance, qu'il peut distinguer la nourriture qui lui convient et la saisir, ses parents le laissent dans une entière liberté, il agit comme il lui plaît. On ne voit jamais un sauvage quereller son enfant ou le châtier ; il ne lui donne ni conseils ni instructions ; il le laisse le maître absolu de toutes ses actions ; l'enfant fait librement tout ce qu'il voit faire à ses parents, et il ne leur est soumis que pendant l'âge de la faiblesse.

Le père, la mère et les enfants vivent ensemble dans leur *case*, comme des personnes que le hasard aurait rassemblées. Le souvenir

des bienfaits que l'on a reçus dans la première enfance est trop faible pour exciter ou nourrir la tendresse filiale : c'est en vain que la mère voudrait faire valoir des droits sacrés; le petit sauvage, plein du sentiment de sa liberté dont il a joui dès qu'il a pu se remuer, impatient de toute gêne, s'accoutume à agir comme s'il était tout à fait indépendant. C'est un faon de biche, qui n'entend le cri de sa mère que tant qu'il a besoin de son lait : il n'a pas plus d'attachement et de reconnaissance pour ses parents que pour toutes les autres personnes de son voisinage ou de sa tribu ; quelquefois même le petit sauvage traite sa mère avec tant de mépris, d'insolence et de cruauté, que ceux qui en sont témoins sont pénétrés d'horreur, et d'ordinaire les pères les approuvent et regardent cette férocité naissante comme l'heureux présage du courage qu'ils montreront contre leurs ennemis.

Chaque famille des peuplades de l'Amérique établies dans les bois compose comme une petite nation à part, dont tous les individus sont indépendants dès qu'ils n'ont plus besoin les uns des autres : du moment que l'enfant est fort et qu'il peut agir pour sa conservation et sa défense, il n'a plus aucun respect pour son père ; et ce qui étonne, c'est que ce sentiment cesse beaucoup plus tôt vis-à-vis de la mère. Les pères n'aiment leurs enfants que lorsqu'ils sont en bas âge : dès qu'ils ont atteint quinze ou dix-huit ans, ils ne les regardent plus ; ils vivent ensemble comme des étrangers, quoiqu'ils habitent la même cabane. Il en est de même à la Nouvelle-Zélande, et partout où les lois primitives de la nature ont été altérées par une certaine barbarie que l'intérêt personnel a fait naître. Les femmes dans ces sociétés informes sont sans considération, regardées comme des créatures d'un ordre inférieur à l'homme, dont la plus noble fonction est de servir à la propagation de l'espèce humaine. Les filles, destinées au triste sort de leurs mères, sont plus douces que les garçons ; elles ne les quittent point et les aident dans leurs travaux domestiques, où elles s'accoutument insensiblement aux peines de leur état.

Telles sont en général les mœurs de l'homme sauvage et barbare ; et dès lors on ne doit pas être surpris de leur effet destructif sous les deux rapports les plus intéressants de la société domestique ; de l'inégalité qu'elles introduisent entre l'homme et la femme, et de ce qu'elles réduisent presque à rien l'union qui partout ailleurs règne entre le père et les enfants, ou devrait y régner. Car ne pourrait-on pas reprocher aux nations les plus civilisées, que, dans l'état actuel des mœurs, cette union des familles, cet amour mutuel des pères et des enfants qui fait le bonheur de la société et le soutien des Etats, ont perdu presque toute leur ancienne énergie ? On prodigue, il est vrai, les plus tendres soins à l'enfant au berceau ; ses grâces, sa beauté, son langage enfantin séduisent dans l'âge de la faiblesse, et semblent être la récompense des baisers de sa mère et des travaux du père. On daigne s'occuper de ses enfants tant qu'ils amusent ou paraissent intéresser ; des qualités plus développées les rendent quelquefois plus intéressants lorsqu'ils sont adultes ; mais combien de pères et mères les négligent alors, parce que des passions étrangères, et que la plupart n'osent s'avouer à eux-mêmes, leur font craindre de trouver des censeurs dans leurs propres enfants ! On les laisse libres ; on voudrait leur donner des conseils, mais on aurait trop à rougir. Comment leur reprocher des excès dont on est soi-même coupable ! Ainsi les raffinements d'une civilisation que l'on croit parfaite, tendent à ramener la société à un état de barbarie......

Les arts des peuples ignorants et grossiers qui n'ont pas l'usage des métaux méritent d'être observés, parce qu'ils servent à faire connaître les mœurs et les génies des élèves de la nature. La sensation la plus marquée qu'un sauvage peut éprouver doit être produite par la manière dont son corps est affecté par la chaleur, le froid ou l'humidité du climat sous lequel il vit, et son premier soin est de se garantir des inconvénients qui en résultent. Tous les peuples sauvages n'ont pas l'usage des vêtements : les habits des peuples situés entre les tropiques sont plutôt des ornements que des moyens de se soustraire à l'intempérie des saisons : la plus grande partie est nue. Ces sauvages se peignent le corps avec des extraits de plantes onctueuses de différentes couleurs, avec des gommes visqueuses, des graisses d'animaux, des huiles dans lesquelles ils détrempent des terres colorées : ils arrêtent par ce moyen une transpiration surabondante qui, sous la zone torride, épuise les forces et abrége la durée de la vie. Ils se couvrent tout le corps d'un épais vernis qui défend leur peau de la chaleur pénétrante du soleil, les garantit de l'excessive humidité qui règne pendant la saison des pluies, ainsi que des piqûres de ces essaims innombrables d'insectes qui abondent dans les bois, les marécages chauds, et dont la persécution serait intolérable pour des hommes tout à fait nus. Cette peinture, à raison de son odeur et de son épaisseur, devient pour eux un vêtement aussi commode qu'utile. La plupart des sauvages ne sortent jamais de leurs cabanes, s'ils ne sont oints depuis les pieds jusqu'à la tête, et ils s'excusent en disant qu'ils ne peuvent paraître parce qu'ils sont nus. Une grande partie des nations sauvages qui habitent les forêts et les plaines des bords de l'Amérique, regardent les vêtements comme inutiles, et ont refusé de se servir de ceux que leur présentaient les navigateurs. Le seul instant où le sauvage rougit de se montrer est celui où il a oublié de se frotter le corps de graisses de différentes couleurs ; il se regarde alors comme véritablement nu.

Dans les jours de cérémonies ou d'assemblées publiques, les habitants entre les deux tropiques s'efforcent à l'envi les uns des autres, d'y paraître avec distinction. Leurs

ornements consistent en plumes, dont il se font des bracelets, des ceintures, des couronnes ou bonnets. Ils se percent les narines, les oreilles, les lèvres, les joues ; ils y passent des os de poissons ou d'animaux, des plumes de couleurs brillantes, des pierres taillées exprès, de petits morceaux de bois arrondis : les plus considérables se croient supérieurs aux autres, quand ils portent à leurs oreilles ou à leurs narines de petites plaques ou lingots d'or ou d'argent ; tel est l'usage de toutes les nations sauvages, sous quelque climat qu'elles habitent en terre ferme ou dans les îles. (*Orenoco illustrado*, par Joseph Gansilla ; Madrid, 1745.)

Ainsi on a observé que dans les régions de l'Amérique dont la température est constamment chaude, comme dans la plupart des îles de la mer du Sud, aucune des peuplades qui les habitent ne sont assujetties à l'usage des vêtements ; la nature ne leur a jamais inspiré qu'il y eût de l'indécence à se montrer nus, et s'ils se couvrent quelques parties du corps, c'est plutôt pour les garantir des piqûres, des épines, du choc des branches des arbres, que par aucune idée de décence. Mais quelque simples et grossiers que soient la plupart de ces peuples sauvages, ils ne sont pas sans quelque luxe, sans un goût décidé pour la parure, par laquelle ils cherchent à se distinguer. Les figures bizarres qu'ils se plaisent à tracer sur leurs peaux, de manière à les rendre ineffaçables ; les couleurs qu'ils y emploient ; le soin avec lequel ils arrangent leurs cheveux ; les fleurs et les plumes dont ils les ornent ; les coquilles, les pierres brillantes, les os qui pendent à leurs oreilles, qu'ils portent à leurs narines, aux joues, aux lèvres même, percées exprès pour recevoir ces ornements, leur assurent cette distinction. Ils ne peuvent en jouir sans braver la douleur, qui est inséparable des opérations auxquelles ils se soumettent à cet effet, et qui semble être une preuve du peu de sensibilité physique de toutes ces nations ; elles annoncent en même temps que le goût de la parure et l'espèce de mérite que la frivolité y attache, est de tous les pays, dès l'instant où les hommes forment entre eux la moindre société.

Presque toutes ces nations sauvages, isolées les unes des autres, et forcées par les positions de se contenter de ce que le sol qu'ils habitent leur fournit, ne peuvent pas avoir acquis beaucoup d'industrie ; ceux qui montrent le plus d'ouverture d'esprit n'ont pas poussé l'invention plus loin qu'à imaginer quelques ustensiles, tels que des paniers de différentes espèces, des nattes plus ou moins fines, dont ils se parent plutôt qu'ils ne s'en habillent, surtout quand ils y ajoutent des plumes d'oiseaux de différentes couleurs. La beauté, la variété, la propreté de ces plumes leur a inspiré le désir d'ajouter cette parure à leurs vêtements, de la disposer par compartiments, entremêlés de tissus formés de coquilles éclatantes, et de fragments d'écailles de tortues, auxquelles ils donnent différentes formes : ils ont tenté d'ajouter aux beautés de la nature, en rapprochant ce qu'elle leur présentait de plus agréable, et en le faisant servir à leurs usages. Les Européens, habitués à s'aider dans leurs travaux d'une multitude d'outils, admirent comment avec des os de poissons, des coquilles tranchantes, des pierres affilées en forme de couteaux, ils ont réussi à faire des ouvrages qui ont une sorte d'élégance. Mais que l'on réfléchisse que c'est le travail d'un peuple qui vit dans l'aisance, qui y met une patience et un temps considérables, et que ces tissus sont destinés à l'usage des chefs de la nation, dans les îles où il y a un certain luxe, comme à Otahiti, où les états sont distingués, où le climat n'exige presque aucun soin pour se garantir des effets du chaud ou du froid, où il est si aisé de se procurer des subsistances.

Cependant, jusqu'à l'arrivée des Européens dans ces derniers temps, leur industrie n'avait fait aucun progrès : ils s'en tenaient à leurs anciens usages, et ils en étaient contents. Quoique quelques ustensiles de terre que les Espagnols leur avaient laissés plus d'un siècle auparavant, leur parussent de la plus grande utilité, ils n'avaient pas imaginé d'en fabriquer de semblables ; ils conservaient un clou depuis un aussi long temps ; ils l'avaient emmanché dans un morceau de bois, et ils le montrèrent aux Anglais comme une curiosité. On voit donc que les arts du sauvage lui ont coûté peu d'efforts à leur origine ; c'est le besoin qui les a inventés ; le premier qui a fait une cabane n'a eu pour objet que de se garantir des incommodités du vent et de la pluie, ou des ardeurs trop vives du soleil : il a opposé un toit de feuillage, des branches d'arbres, et des palissades formées avec des morceaux de bois pointus, à l'intempérie des saisons et à la férocité des animaux : il a eu soin de les entretenir et de les réparer ; ses imitateurs ou ses descendants n'ont pas imaginé qu'il y eût rien à désirer au delà. Telle est la disposition de tous les peuples qui vivent encore sous les lois de la nature ; plus le climat est heureux, moins ils s'occupent de la perfection des arts ou inventions de première nécessité. Un sol fertile, une température douce et, à peu de variations près, toujours égale ; l'insouciance qui accompagne d'ordinaire une position aussi heureuse, entretiennent une peuplade, quoique nombreuse, mais isolée et sans commerce, dans l'inertie et l'ignorance ; elle n'imagine rien pour perfectionner ses outils, ses vêtements et ses armes. Les individus ne s'en croient que plus libres et plus indépendants....

Dans les îles nouvellement découvertes, celles surtout où la population est assez nombreuse pour former une société de quelque importance, où cependant les arts mécaniques et les espèces de manufactures connues sont si bornées dans leurs objets et occupent un si petit nombre de personnes, il est probable que la plus grande partie des naturels s'emploie à la culture des fruits propres à ces climats. Ils en recueillent à peu près ce qui leur est nécessaire pour

leur subsistance journalière, et ils s'en tiennent là : ils pourraient faire beaucoup mieux; quantité de terrains sont en friche et ne rapportent rien. Dans l'intérieur de ces îles, les montagnes présentent différents aspects : on pourrait y multiplier les arbres à pain et les bananes et en avoir presque dans toutes les saisons de l'année. La patate ou pomme de terre y est connue, et il est rare qu'on la multiplie en la replantant. Le commun des naturels arrache ce qui est mangeable ; et si le même terrain en reproduit quelques-unes la saison suivante, c'est qu'elles ont échappé lors de la récolte. S'ils étaient capables de quelque prévoyance, de quelques réflexions sur leurs besoins, ces sortes de fruits deviendraient très-abondants dans ces îles, mais il paraît qu'il sera difficile d'éclairer assez l'industrie pour qu'elle devienne susceptible de ces soins, quoique, dans quelques mois de l'année, le peuple soit réduit à se nourrir des aliments les plus grossiers, qui souvent par leur rareté les expose à souffrir la faim.

Dans le petit nombre d'animaux dont l'homme a fait choix dans les régions orientales pour en faire sa nouriture, la poule et le cochon sont les espèces les plus fécondes et le plus généralement répandues ; comme si l'aptitude à la plus grande multiplication était accompagnée de cette vigueur de tempérament qui brave les inconvénients attachés à la variation des températures et à l'influence des climats. On a trouvé la poule et le cochon dans les parties les moins fréquentées du globe, à Otahiti, et dans les autres îles inconnues, même les plus éloignées du continent. Il semble que ces espèces aient suivi l'homme dans toutes ses émigrations. La facilité de les transporter et de les nourrir fait qu'elles sont extrêmement multipliées dans toutes les provinces méridionales de l'Asie ; elles peuvent être regardées comme une preuve de l'origine de ces insulaires, et indiquer que ces îles ont tenu autrefois au grand continent dont elles ont été séparées par quelque révolution, peut-être moins éloignée qu'on ne le pense.

Mais ce qui est à remarquer comme une singularité attachée à l'indolence, à l'état d'enfance dans lequel l'homme de la nature reste constamment, c'est que, quelque facile qu'il soit de multiplier ces animaux, l'industrie n'a rien encore imaginé pour les rendre plus communs, ce qui vient sans doute de la facilité que trouve le naturel de ces îles à se nourrir des fruits de la terre et du produit de la pêche ; ou que, n'ayant qu'une idée très-confuse du bien qui en résulterait pour la société, il regarderait comme une charge les petits soins qu'exigerait de lui la conservation de ces animaux si utiles et leur multiplication. Nous aurons plus d'une occasion de remarquer que l'homme de la nature ou le sauvage ne jouit qu'en détruisant, et ne songe jamais à rien conserver. Il coupe ou déracine l'arbre chargé de fruits, pour les cueillir plus à son aise : dans toutes les terres de l'Amérique méridionale, les sauvages n'ont point d'animaux domestiques, ils détruisent indifféremment les bonnes espèces comme les mauvaises ; ils ne font choix d'aucune pour les élever et les multiplier ; tandis que quelques espèces d'oiseaux, telles que le hocco (286), leur fourniraient sans peine, avec quelques attentions, plus de subsistances qu'ils ne s'en peuvent procurer par leurs chasses pénibles.

L'empire que le sauvage prend sur les animaux annonce les premiers pas qu'il fait vers la civilisation. Bientôt il reconnaît qu'il est fait pour commander à tous les êtres de la nature ; une fois qu'il a soumis les animaux, il parvient par leur secours à changer la face de la terre. C'est ce que l'homme de la nature n'imagine pas ; jusqu'à présent il n'a connu que les ressources de la pêche et de la chasse ; il est probable que depuis plus de deux siècles que les navigateurs européens ont abordé, à différentes reprises, dans plusieurs des îles orientales de la mer du Sud, ils ont laissé sur la plupart de ces îles des quadrupèdes de l'Europe, des chèvres surtout, qui multiplient si aisément dans tout les climats. On n'en a point trouvé dans les îles habitées, ce qui porte à croire qu'elles ont été détruites par les naturels : mais celles qui ont été abandonnées sur les îles désertes, y ont prodigieusement multiplié sans que la solitude ait altéré leur caractère ; on les a vues à l'île de Jean Fernandez venir en troupe au-devant des navigateurs qui y relâchaient, s'en approcher gaiement, se laisser prendre sans témoigner ni crainte ni défiance ; en un mot, elles étaient aussi familières, aussi amies de l'homme que dans l'état de domesticité. Leur gaieté naturelle, leurs sauts, l'inclination qu'elles ont à suivre l'homme, à s'attacher à ses pas, cette espèce de lutte qu'elles proposent, en présentant un front armé de cornes menaçantes, et qui ne sont rien moins que dangereuses, auront donné de l'effroi à un sauvage étonné de la figure extraordinaire de la chèvre ; il aura pris sa manière de se présenter pour une disposition à l'attaquer ; il aura fui ; la chèvre se sera approchée d'un autre qui l'aura assommée d'un coup de bâton ou percée d'un épieu, aura cru remporter une victoire signalée sur un monstre qu'un ennemi venu de loin avait laissé sur la terre pour lui nuire. Telle est la défiance habituelle de l'homme sauvage ; son ignorance multiplie ses craintes et les abus qui les font naître.....

A l'époque où les Espagnols firent la conquête des îles méridionales, les habitants ne connaissaient ni le feu, ni ses usages ; voyant

(286) Le hocco est de la meilleure espèce des gallinacées, et ressemble beaucoup au dindon. On ne connaît point d'oiseau de basse-cour plus doux, plus familier avec l'homme, et qui lui témoigne plus d'attachement. Dans l'état sauvage, il se nourrit indifféremment des fruits et des graines qu'il trouve dans les bois, ainsi que des herbages qui lui conviennent dans l'état domestique. On le nourrit comme les autres volailles ; il est, dit-on, aussi bon à manger que le dindon. (*Hist. nat. des oiseaux*, t. IV, in-12, 1772.)

leurs huttes dévorées par les flammes que les Espagnols y avaient allumées, on dit qu'ils s'en approchèrent sans crainte, qu'ils prirent leur action et la brûlure cuisante pour la morsure d'un animal féroce qui dévorait le bois : si ce fait n'était pas aussi bien constaté, qui pourrait se persuader qu'une population assez nombreuse en fût à ce point d'ignorance? Sans doute que les phénomènes du tonnerre n'y avaient jamais produit aucun embrasement, et que dans ces groupes d'îles, il ne s'était ouvert aucun volcan qui pût leur avoir donné l'idée de l'action du feu ; car on trouve une correspondance établie d'une île à une autre. Les naturels, dit-on, se contentaient des fruits que la terre leur donnait, du produit de la pêche, et ils mangeaient le poisson cru ou à moitié pourri, ainsi que quantité de barbares Africains le font encore : ils avaient des barques, des filets et même des armes pour se défendre de leurs ennemis, et ils étaient assez heureux pour qu'aucun animal féroce ou carnassier n'eût été transporté ou n'eût passé dans leurs terres. Cependant, ces îles ne pouvant avoir été peuplées que par des émigrations des anciens continents, et même des régions de l'Asie où l'usage du feu et ses avantages étaient bien connus, comment leurs habitants ont-ils pu en perdre l'idée, ainsi que de son utilité pour la préparation des aliments?

Pour se faire une idée d'une semblable manière de vivre, il faudrait pouvoir se mettre à la place de ces peuplades sauvages ou barbares, établies dans les plus belles régions du globe, et les plus fertiles; concevoir les sensations que de grands événements, que de terribles catastrophes auxquelles quelques-uns ont échappé, ont fait naître dans leur âme; l'indifférence qui en a résulté pour se procurer une existence plus heureuse : l'oubli profond des lois sociales auxquelles leurs ancêtres étaient soumis; le défaut entier de police et d'union qui s'en est suivi ; la dureté de caractère que donne à chaque individu l'habitude de ne s'occuper que de ses propres intérêts, sans aucune affection pour son semblable, regardant son bonheur comme une chose tout à fait indifférente ; telles sont les causes qui ont influé sur le caractère, les mœurs, les usages des naturels des îles Mariannes. Quoique situées sous la zone torride, l'air y est très-sain, et les hommes y vivent longtemps. On prétend qu'ils ont quelque ressemblance avec les Japonais; que comme eux ils sont vindicatifs et fiers, mais cependant dégradés par leur inclination pour le vol, qui a fait donner aux terres qu'ils habitent le nom d'îles *des Larrons*. Ils sont devenus tout à fait sauvages et barbares ; ils vivent dans une indépendance absolue, même des lois primitives et les plus simples de la nature ; car leurs mariages ne durent qu'autant que les parties sont contentes l'une de l'autre ; cependant ils sont assez gais ; ils aiment passionnément la danse, et on les voit de tous côtés s'exercer à la course ; habitude rare parmi les peuples qui habitent la zone tortide, et qui contribue à la santé dont ils jouissent ainsi qu'à leur longévité. Sans inquiétude pour leurs subsistances, que la terre et la mer leur offrent avec une abondance égale ; indépendants de tout assujettissement social, de toute convention réciproque ; ne connaissant aucun des rapports nécessaires d'autorité et d'obéissance, ces sauvages peuvent être regardés comme les plus libres des hommes, mais il s'en faut de beaucoup qu'ils soient les meilleurs, n'employant la force et leur industrie qu'à s'emparer de ce qu'ils peuvent de la propriété d'autrui. Combien ils se sont écartés des lois de la nature ! Ce ne sont plus que des barbares qui ne mériteraient pas d'être mis au rang des hommes, si le temps, une utile révolution ne laissaient envisager pour eux un avenir plus heureux, à l'époque de leur civilisation ; le moment à désirer, où, guidés par des sentiments de justice, d'affection, d'humanité, ils ne seront plus des barbares, mais des êtres humains dignes de quelque commerce avec les nations policées.

Ce que l'on pourrait désirer, surtout pour les peuplades de la mer du Sud, c'est qu'elles apprissent à perfectionner leurs ustensiles domestiques auxquels elles sont habituées ; à tirer un meilleur parti des espèces de fours où elles font cuire leurs aliments, en leur donnant une forme plus commode ; à fabriquer quelques poteries qui leur manquent absolument ; à rechercher toutes ensemble les jouissances d'une mutuelle industrie. Mais ce serait trop exiger que de chercher, dans les lieux où ils sont assemblés, des habitations plus solides, plus commodes, et des meubles utiles; il leur faudrait des matériaux qui leur manquent et des outils dont ils ne connaissent pas l'usage. Un navigateur européen qui leur conseille les aisances, suit plutôt l'idée de ses propres besoins que l'avantage réel de ces nations. Le climat heureux sous lequel elles vivent, l'habitude et l'éducation les mettent tellement au-dessus de ces recherches, qu'elles ne leur paraîtraient que des superfluités.

Cependant on peut prévoir que, relativement aux îles de la mer du Sud, la paresse et l'indifférence qui y dominent seront vaincues, si les navigateurs de l'Europe ont par la suite d'autres motifs que ceux de la curiosité qui les a conduits jusqu'à présent, et qui les déterminent à aborder plus souvent sur ces côtes. Alors le naturel du pays, apprenant par l'expérience qu'il pourra échanger le superflu de ses denrées contre les haches, les scies, les couteaux et autres objets de l'industrie des Européens; lorsqu'il connaîtra qu'à l'aide de ces outils précieux il pourra satisfaire sa vanité, se procurer de nouvelles jouissances, et multiplier ses fruits, ses volailles, ses cochons, pour faire plus d'échanges, sans préjudicier à ses propres besoins, alors les étrangers pourront leur livrer des vaches, des chèvres, dont la multiplication augmentera les subsistances et

sera la matière d'un commerce plus considérable.

Mais ces possessions nouvelles ne changeront-elles pas l'état des choses, et ne les regardera-t-on pas comme préjudiciables à la liberté et à l'égalité des individus? Nous verrons dans la suite qu'ils n'ont pas souffert patiemment les moyens que les Anglais avaient fournis à Omaï, cet insulaire que Cook avait amené à Londres et ensuite reconduit dans son île, pour avoir une habitation plus solide, se faire des plantations nouvelles, et acquérir par ce moyen une distinction marquée sur les autres naturels. En général ils se défient tous des entreprises des Européens; ils n'ont pas souffert qu'ils fissent parmi eux des établissements fixes, quoiqu'ils l'aient tenté à différentes reprises : la manière hautaine dont les Anglais les ont traités paraît leur avoir donné des sentiments de défiance dont ils ne reviendront pas aisément. On peut dire encore que la douceur du climat, la fertilité du sol qui n'est que rarement contrariée par les variations de température si contraires aux récoltes des autres régions, semblent arrêter l'industrie et la borner; c'est au moins ce que donne à penser l'état où l'on a trouvé presque toutes les peuplades des îles orientales nouvellement découvertes, et où l'on a remarqué quelques principes de civilisation.

Le sentiment de liberté qui semble dominer dans l'homme de la nature, ou le sauvage, qui n'a aucune idée des avantages de la civilisation, paraît être le motif de toutes les guerres qu'il entreprend, et auxquelles il est si disposé, que le plus léger sujet suffit pour lui mettre les armes à la main. Ce n'est donc pas l'intérêt qui détermine les hostilités fréquentes qui ont lieu parmi les nations sauvages, c'est l'amour immodéré pour la liberté, la passion de se venger de toute action qu'il croit pouvoir lui nuire, qui brûle dans le cœur d'un sauvage avec une telle violence, que le besoin de la satisfaire peut être regardé comme le caractère distinctif de l'homme dans l'état qui précède la civilisation. Le temps ne peut effacer dans le cœur du sauvage la mémoire d'une injure reçue ; il est rare qu'elle ne soit pas enfin expiée par l'effusion du sang de l'agresseur : cette cruelle satisfaction semble assurer son indépendance : mais comment concilier les idées de liberté avec l'inquiétude continuelle où il est d'être attaqué? fait-il donc consister son indépendance dans le droit commun de s'entre-détruire? Dès que l'on peut l'attaquer, la sûreté de son état est menacée : n'est-il pas asservi par cet usage barbare, et dès lors son indépendance, qui n'est jamais assurée contre l'attaque de son ennemi, n'a plus de réalité que dans son idée? Mais si les passions ne raisonnent point dans l'homme civilisé, doit-on espérer plus de modération dans l'homme de la nature?

Sans remonter aux premiers temps de Sparte, d'Athènes et de Rome, où tout citoyen était soldat ; où les guerres se succédaient presque sans intervalle ; où la crainte de l'esclavage, l'amour de l'indépendance appelaient aux combats ; où les vertus civiques faisaient les héros, ne retrouvons-nous pas ces mêmes sentiments dans la conduite de nos ancêtres, après le siècle de Charlemagne, lorsque les possesseurs des grands fiefs, que l'on devait regarder comme les seuls hommes qui eussent une volonté propre et assurée d'avoir son effet, avaient continuellement les armes à la main les uns contre les autres? ils se battaient par honneur et par vengeance. Les avantages utiles qui pouvaient revenir de ces sortes de guerres étaient inconnus ; chacun des chefs avait sa propriété circonscrite et s'en contentait. Les mœurs de ces temps étaient encore si barbares, que tout homme puissant était disposé à regarder son voisin aussi puissant que lui, comme son ennemi.

On a retrouvé à peu près les anciennes mœurs et les mêmes usages à la Nouvelle-Zélande. Chaque famille de la partie australe y forme une peuplade séparée des autres ; et toutes sont dans un état de division habituelle. On peut dire que les Zélandais se mangent les uns les autres ; non que la disette ou les besoins urgents de la faim les forcent à se nourrir de la chair de leurs semblables, dans aucun pays la chair humaine n'a été une nourriture ordinaire ; ce n'est que la fureur de la vengeance, l'antipathie de nation à nation, l'affreuse persuasion que l'on honore la Divinité par des sacrifices humains, qui ont déterminé quelques nations à cet acte de férocité et de barbarie extrêmes. Encore les sauvages les plus cruels ne mangent-ils que les prisonniers qu'ils font à la guerre, ou ceux qu'ils regardent comme leurs ennemis les plus redoutables. Pourquoi le capitaine Cook fut-il mis en pièces et dévoré par les insulaires d'Owhi-hés, quoique naturellement doux, et bien au-dessus de l'état de barbarie? c'est qu'ils ne virent en lui qu'un ennemi formidable qui ne prétendait pas moins qu'à priver leur chef de sa liberté, peut-être même de le mettre à mort, en l'emmenant de force sur son vaisseau. Quel attentat aurait sollicité plus vivement la vengeance des insulaires? Le ressentiment, cette passion si active sur le cœur de l'homme de la nature, força cette nation, qui recevait en corps l'injure faite à la personne de son chef, à en tirer la vengeance la plus prompte et la plus complète qui lui fût possible, quoiqu'elle sût bien qu'elle avait tout à redouter des armes des Anglais.

C'est l'exercice de ce droit naturel des sauvages entre eux qui n'a jamais permis que leur population fût portée au point où la liberté de leur union, la force de leur constitution, leur manière de vivre et de se nourrir dans les températures les plus agréables et les plus saines, sur les terrains les plus fertiles, doivent la faire monter.

La fureur de la vengeance a commencé leur destruction et la consommera, parce qu'elle ne connaît point de bornes dans sa rigueur ou dans sa durée. A quelque petit nombre que soient réduites plusieurs nations sauvages voisines des Etats-Unis de l'Amérique

septentrionale, et autrefois assez nombreuses, elles sont toujours disposées à lever la hache contre les nouveaux colons ; ils en massacrent quelques-uns qu'ils surprennent pendant la nuit ; mais la représaille leur est encore plus funeste que leur attaque ne l'a été aux Européens, en ce qu'elle accélère leur totale destruction.

C'est pourquoi dans l'enfance de l'état social, lorsque les nations barbares forment entre elles quelque liaison pour leurs intérêts communs, elles se proposent de restreindre le principe de la vengeance, mais par des lois plus propres à la fortifier qu'à la détruire. Telle fut, dans la punition de tous les crimes, la peine du talion, où l'agresseur coupable perdait membre pour membre, vie pour vie. Quel était ce nouvel établissement moral, sinon une guerre autorisée de particulier à particulier ? ne répugnait-il pas même à la simplicité de l'état primitif de la nature ? Il a semblé en quelques occasions que le sauvage cherchait à l'adoucir par la noblesse avec laquelle il exerçait la vengeance. Un sauvage indien en ayant tué un autre, le frère du défunt alla trouver le meurtrier ; il aperçut dans sa cabane une femme et des enfants, il lui demande à qui ils sont : le meurtrier répond qu'ils sont à lui, et l'Indien lui dit que puisque ses enfants étaient encore trop jeunes pour se procurer leur propre subsistance ainsi que celle de leur mère, il différerait sa vengeance et le quitta. Les deux Indiens, qui étaient de la même tribu, vécurent en bonne intelligence depuis ce moment. Mais le fils du meurtrier ayant un jour tué un cerf à la chasse, l'Indien alla trouver le père et lui déclara que le temps de satisfaire les mânes de son frère était venu, et que dès que son fils avait tué un cerf, il était en état de soutenir sa famille. Le meurtrier le remercia du délai qu'il lui avait accordé jusqu'alors, et dit qu'il était prêt à mourir ; sa femme et ses enfants témoignèrent en vain leur désespoir par leurs larmes et leurs cris, il leur reprocha leur faiblesse et dit à son fils : « Avez-vous répandu des larmes quand vous avez tué le cerf ? si vous l'avez vu mourir d'un œil sec, pourquoi n'en faites-vous pas de même envers moi qui suis résigné à souffrir la peine à laquelle les coutumes de notre nation me condamnent ? » En achevant ces mots, il fit signe à l'offensé de frapper, et il mourut sans pousser le moindre soupir. (*Mercure de France, octobre* 1787.)

Tels sont les usages de l'état de nature dégradé jusqu'à la barbarie ; chaque particulier s'arroge le droit de juger et de redresser ses propres griefs ; et l'assassinat, de tous les crimes le plus destructif de la société, le plus horrible, qui répugne le plus au cœur de l'homme civilisé, non-seulement y est permis, mais y devient en quelque sorte nécessaire et forcé ; celui qui ne se vengerait pas serait déshonoré. . . . . .

Il est prouvé qu'en général tous les Européens qui se présentent armés sur les terres habitées par des sauvages, y sont regardés comme des ennemis dangereux, et traités comme tels s'ils se portent à la moindre violence. Ces sauvages sont très-soupçonneux, et l'on a éprouvé en diverses circonstances qu'avec l'air de l'insouciance et le désir d'obliger, ils ne s'occupaient qu'à saisir le moment d'attaquer avec avantage les Européens débarqués sur leurs terres, de les détruire et de les traiter comme des ennemis déclarés. C'est ce qu'éprouva la capitaine Marion, parti en 1772 de l'île de France pour faire des découvertes dans la mer du Sud. Ayant été contraint de relâcher à la baie des îles de la Nouvelle-Zélande pour réparer les vaisseaux de sa petite escadre, il fut surpris par les naturels lorsqu'il s'y attendait le moins ; après avoir déjà passé trente-trois jours avec eux en bonne intelligence, à ce qu'il croyait, il fut massacré avec tous les gens qui l'escortaient. Le capitaine Crozet, qui commandait le *Mascarin*, un des vaisseaux de l'escadre, entreprit inutilement de venger la mort de son commandant, il attaqua la forteresse des Zélandais ; le feu de la mousqueterie détruisit les chefs les plus intrépides de ces barbares ; il dissipa la troupe qu'il avait en tête ; mais s'il n'eût fait à temps une prudente retraite, toute la nation, qui avait eu le temps de se rassembler, l'eût massacré avec tout son équipage. (Nous parlerons plus en détail de ce funeste événement quand nous traiterons de l'état de guerre des sauvages.) Cet acte de violence et d'autres semblables, dont la mémoire se conserve parmi les naturels, ne permettent pas d'espérer que jamais ils souffrent les Européens s'établir parmi eux, à moins qu'ils ne soient assez forts pour leur donner la loi, et assez vigilants pour prévenir leurs tentatives.

Les navigateurs ont rencontré d'autres sauvages plus brutes encore, et plus cruels, quoique d'abord il se soient montrés avec les apparences de la douceur et de la bonté. Les Hollandais, commandés par Jacques l'Hermite, abordèrent, en 1624, à la baie de Scapenham, quelques lieues au-dessous du cap Horn, pour y faire aiguade ; ils furent accueillis par quelques naturels qui se présentèrent amicalement ; mais un orage ayant empêché dix-neuf hommes de l'équipage de gagner leurs chaloupes, ils furent forcés de rester à terre ; le lendemain on ne retrouva vivants que deux hommes des dix-neuf. Les sauvages s'étant approchés à la nuit tombante, en assommèrent dix-sept à coups de pierres et de massues, ce qui leur avait été facile, les matelots hollandais n'ayant point pris d'armes avec eux : cependant aucun des Hollandais n'avait fait de tort ni d'insulte à ces barbares ; on ne retrouva plus sur le rivage que cinq corps coupés par quartier, ou horriblement mutilés : les sauvages avaient déjà enlevé les autres pour les manger. On n'envoya plus de chaloupes à l'eau qu'il n'y eût sur chacune huit ou dix soldats armés pour leur défense ; mais ces précautions furent inutiles : les sauvages ne parurent plus. Cette scène atroce se passa sur le 51° degré de latitude australe ; et quoique l'on fût alors au mois de février ou à la fin de l'été de ce cli-

mat, le froid était très-vif, ce qui annonce que la température en est constamment rigoureuse.

Ces naturels font partie de la terre de Feu, séparée de l'extrémité méridionale de l'Amérique par le détroit de Magellan. Il paraît qu'ils ont quelque société entre eux et que des intérêts communs les réunissent lorsqu'il en est besoin. Leurs usages ressemblent à ceux de toutes les autres nations sauvages et barbares, aux différences près que peuvent y mettre la température du climat et le plus ou le moins de fertilité du sol qu'ils habitent. Ceux-ci ne paraissent que pêcheurs et chasseurs. Il sont de la taille ordinaire aux Européens, forts et bien constitués. Ils naissent blancs ; mais aussitôt qu'ils ont pris leur accroissement, ils se frottent le corps d'une terre rouge qu'ils mêlent avec d'autres couleurs : on en voit qui ont les bras, le visage, les mains et les jambes peints en rouge, et le reste du corps blanc, tacheté de différentes couleurs à peu près comme la peau d'un tigre : il y en a qui sont peints en rouge d'un côté et blanchis de l'autre. Leurs cheveux longs, noirs et épais, contribuent à leur donner une physionomie hideuse ; leurs dents sont aiguës et tranchantes ; ils sont nus pour la plupart : les autres portent sur leurs épaules une peau de chien marin qui ne peut les garantir du froid piquant auquel ils sont sans cesse exposés. Les femmes, peintes comme les hommes, sont également nues ; elles ont pour parures des colliers de différents coquillages de terre ou de mer ; elles se couvrent les parties naturelles avec une espèce de tablier d'herbes grossières tissues ensemble ; elles sont assez bien faites, fortement constituées, et il en est parmi elles qui joignent à la beauté des formes une figure très-agréable, quoiqu'un peu rude et farouche.

Les huttes ou habitations de ces sauvages sont formées de branches d'arbres enduites de terre par le dehors, arrondies par le bas, et se terminent en pointe par le haut, où ils laissent une petite ouverture pour donner issue à la fumée. Ils creusent le terrain en dedans, de deux ou trois pieds, sans doute afin que la chaleur s'y concentre. Ils n'ont pas d'autres meubles que quelques corbeilles grossièrement travaillées, où ils tiennent leurs instruments pour la pêche, des lignes, des hameçons de pierre assez artistement travaillés : ils sont toujours armés, les uns d'arcs et de flèches à l'extrémité desquelles sont des harpons de pierre ; d'autres portent de longs javelots avec un os tranchant à l'extrémité, et garnis de crochets rentrants afin qu'ils tiennent plus ferme dans les membres de l'ennemi qu'ils ont percé, d'autres ont des massues, des frondes et des couteaux de pierres aiguisées. Ils sont toujours en armes, parce qu'ils sont dans un état de guerre habituelle avec d'autres peuplades peu éloignées, dont les unes se peignent en entier de noir, d'autres, de rouge. Ces couleurs leur tiennent lieu d'uniforme, qui les distinguent les uns des autres et leur servent à se reconnaître dans les combats.

Les inclinations de ces sauvages, autant qu'on a pu les reconnaître, se conservent dans le même degré de brutalité. Ceux que l'escadre de Cook a observés en 1777, plus de cent cinquante ans après Jacques l'Hermite, à peu près dans ces mêmes parages, sont aussi grossiers qu'ils l'étaient alors : il n'ont pas commis les mêmes atrocités, parce qu'ils n'en ont pas trouvé les mêmes occasions ; mais leurs habitudes, leurs vêtements, leurs habitations, leurs exercices sont les mêmes. Les sons horribles qu'ils font entendre ressemblent moins à une langue humaine qu'aux cris étouffés des animaux sauvages, qui éprouvent sans cesse dans les déserts le tourment de la faim. Leur air, leur laideur, leur contenance annoncent leur misère habituelle ; en un mot, la nature humaine dans ces cantons est dans un état de grossièreté, d'avilissement qui les rapproche beaucoup des bêtes les plus féroces. Les naturels ont massacré les Européens qu'ils ont pu surprendre, ils ont encore dévoré leur chair crue et sanglante

Malgré cette grossièreté si rebutante, ils ont tous les vices les plus redoutables à la société, même à l'humanité ; ils sont méchants, rusés, fourbes : au premier abord, ils se montrent simples, indifférents et assez portés à se rendre utiles aux étrangers, quoiqu'ils ne soient occupés que des moyens de les surprendre et de les attaquer avec avantage, les dépouiller ensuite et les dévorer. On doit toujours, malgré leurs signes d'amitié, se méfier d'eux, se tenir sur ses gardes, ne se présenter qu'armés et en nombre suffisant pour leur en imposer, et surtout ne pas s'avancer trop imprudemment dans les terres qu'ils habitent. Combien de navigateurs européens, surpris dans ces climats inconnus, ont été massacrés pour avoir eu trop de confiance en leurs moyens de défense ! Ces sauvages une fois irrités bravent la mort avec une assurance qui leur est particulière ; en vain les armes meurtrières de l'Europe les renversent morts les uns sur les autres ; le désir de la vengeance, la plus ardente de leurs passions, ferme les yeux sur le danger. Ils avancent avec intrépidité sur leurs ennemis, et parviennent enfin à les massacrer, parce que le nombre l'emporte toujours sur la valeur et même sur l'effet le plus actif des armes à feu.

Il serait difficile d'assigner le temps auquel les tristes climats dont nous venons de parler ont commencé d'être habités ; il paraît très-vraisemblable que la rigueur de la température y a conservé la férocité des mœurs, la grossièreté des habitudes, et a communiqué aux naturels une insensibilité physique qui leur fait braver impunément les intempéries continuelles auxquelles ils sont exposés : il est probable qu'on ne les connaîtra jamais assez pour savoir jusqu'à quel terme s'étend la durée de leur vie. Accoutumés à une nourriture uniforme, qui peut être saine pour eux, à cette frugalité que la rareté des subsistances rend nécessaire, ne se livrant à d'autres excès d'intempérance qu'à la suite de leurs guerres, lorsqu'ils dévorent les meur-

bres palpitants de leurs ennemis vaincus, on peut présumer qu'ils poussent leur carrière aussi loin que les sauvages qui vivent sous des climats plus fortunés, quoiqu'ils nous paraissent accablés sous le poids d'une misère continuelle et véritable. Ce qui surprend, c'est l'état habituel de guerre où ces peuplades si peu nombreuses sont avec leurs voisins, et cette animosité qui les porte à s'entre-détruire, au point que leur population diminue sensiblement, et finit par s'anéantir, ainsi qu'il est arrivé à plusieurs petites nations plus connues de l'Amérique septentrionale.....

On parviendra difficilement à leur donner des mœurs plus douces, et à leur inspirer des sentiments d'humanité qui les rapprochent les unes des autres, afin de leur faire adopter les premiers principes de la civilisation. Quelle idée peut-on se faire de cette espèce d'hommes livrés aux seules impulsions de la nature, dégradée jusqu'à la barbarie la plus grossière? Comment avoir imaginé l'état le plus parfait et le plus heureux de l'humanité dans la satisfaction des désirs les plus brutes, ceux qui portent à s'assurer une subsistance journalière, la jouissance d'une femelle, et dans une si grande indépendance, que l'on ne se croit obligé à aucun devoir à l'égard de ses semblables? Une telle liberté est-elle au dessus de celle dont jouissent un ours ou un sanglier!

Telle est en général la barbarie des sauvages, ou plutôt cette disposition de l'esprit qui fait que l'on ne se gouverne point par la raison, mais par passion ou par coutume; disposition qui est si naturelle à l'homme que la générosité et l'ignorance rapprochent de l'état primitif, que l'on en trouve des vestiges très-sensibles dans plusieurs habitants de la campagne, ceux surtout qui s'occupent de l'éducation du bétail, dans les pays couverts de forêts éloignées des villes. Sans la police générale à laquelle ils sont soumis, les impôts qui les forcent à reconnaître un souverain dont ils ne se forment une idée que d'après la puissance et le crédit qu'ils attribuent aux individus qui exercent parmi eux des fonctions publiques, ou se font remarquer par leur richesse ou leur industrie : sans l'usage où ils sont de se rassembler à des jours marqués pour l'exercice d'un culte quelconque, la terreur que les ministres de la religion tâchent d'inspirer à ceux qui ne les remplissent pas, ou qui violent les droits de la société : sans ces idées religieuses qui prennent un si grand ascendant sur les esprits, qu'elles seules peuvent adoucir les caractères les plus farouches et les plus emportés; on les verrait, pour la plus grande partie, montrer les mêmes dispositions que les sauvages dont nous nous occupons : il faut avoir observé les bonnes gens des campagnes, avoir pénétré dans leurs pensées, pour se former une idée juste de leur moralité.

Tel est l'effet général des vrais principes de la civilisation; une fois établis, ils deviennent la règle commune des actions et des sentiments de ceux mêmes qui s'y soumettent sans les connaître. C'est une lumière qui les éclaire et les empêche de s'écarter de la route qu'ils sont obligés de suivre.

Revenons à nos sauvages; on a des exemples remarquables de la force de la coutume dans les Iroquois, les Illinois, et d'autres nations de l'Amérique que l'on regarde comme sauvages. On ne connaît point d'espèces d'hommes moins passionnés pour les femmes, ni moins sujets aux transports extérieurs de la colère; ils sont très-patients, ce que l'on peut regarder comme l'effet de leur insensibilité physique et morale. Ils sont équitables les uns à l'égard des autres, généreux et hospitaliers. Avec toutes ces qualités morales, on n'a pu faire naître dans leur âme des sentiments religieux, ni leur faire adopter le culte des chrétiens. Ce n'est pas qu'ils manquent d'intelligence et de raisonnement par rapport aux objets dont la nation s'occupe habituellement; mais ils sont incapables de nouvelles idées: ils écoutent sans rien comprendre : soit défaut d'intelligence, soit paresse, ils se montrent toujours ignorants; ils reviennent toujours à leurs habitudes malgré toutes leurs promesses.....

Les premiers Français qui s'établirent dans la Louisiane, furent étonnés de la conduite, des sentiments, et de l'union de ces sauvages entre eux. Tout était commun; le produit de la chasse et de la pêche se partageait; les fruits des arbres, des forêts leur appartenaient également; ils n'avaient ainsi jamais de disputes entre eux pour les droits de la propriété, et ils vivaient à cet égard comme une famille bien unie : c'est ainsi qu'ils se présentèrent aux Européens : mais on sut bientôt que si quelque autre nation venait les troubler dans la jouissance de ces biens qu'ils s'étaient appropriés; que si l'on venait chasser dans les forêts dont ils se regardaient comme propriétaires; s'ils étaient instruits, si même ils soupçonnaient que l'on eût dessein d'entreprendre sur leurs propriétés ou sur leur vie, c'est alors que leur inclination naturelle pour la vengeance devenait une passion ardente qui les dévorait jusqu'à ce qu'elle se fût assouvie dans le sang de ceux qu'ils croyaient avoir à redouter. C'est ainsi qu'ils attaquèrent, à différentes fois, les Français par surprise, qu'ils en massacrèrent plusieurs, et que, consultant moins leurs forces que leur fureur, ils ne quittèrent point le projet qu'ils avaient formé de les poignarder, même au risque d'être eux-mêmes détruits.

Telles sont toutes ces peuplades sauvages : ou elles s'anéantissent les unes les autres par leurs guerres continuelles, ou elles succombent sous les efforts des nations policées qui s'établissent dans les terres voisines de leurs habitations. En vain on fait des traités avec elles, et l'on croit dormir en paix à la faveur de ces traités; un chef mécontent assemble les principaux de sa nation, court chez les voisines, les enflamme du désir de la vengeance; tous ensemble ils lèvent la hache et se préparent à quelque expédition secrète qui doit s'exécuter dans les ténèbres de la nuit; n'en restât-il que cinquante, ils conserve-

raient encore la même ardeur pour se venger; parce qu'il leur suffit d'avoir surpris pendant l'obscurité quelques colons écartés, de les avoir massacrés avec leurs familles, de s'échapper par une prompte fuite, pour être satisfaits et se regarder comme fort au-dessus des Européens. Tel est l'orgueil de l'homme sauvage et barbare : aussi peu réfléchi qu'un enfant, il se livre à toute l'impétuosité de ses passions sans en prévoir les funestes conséquences.

Qu'il est donc absurde de chercher parmi ces nations grossières des héros, des hommes vertueux, dignes d'être proposés pour modèle de perfection; tandis que, bien examinées, elles ne présentent que des êtres d'une stupidité tranquille, emportés et furieux! l'occasion seule décide de l'alternative. Leur ignorance, la grossièreté de leurs usages avaient donné les préventions les plus favorables sur la simplicité de leur cœur et la franchise de leur caractère. Tout avait paru étonnant dans les mœurs de ces hommes nouveaux; les relations des voyageurs intéressaient, et c'est d'après leur récit qu'un homme singulier (J.-J. Rousseau) a fait servir le génie de l'éloquence à représenter la manière de vivre du sauvage comme seule digne de l'homme raisonnable et vertueux.

Rien n'apprend mieux combien le sauvage est au-dessous de l'homme civilisé que les soins inutiles que les Anglais se sont donnés pour adoucir les mœurs des peuplades voisines de leurs établissements, et les réunir s'il était possible à leur société. On a reconnu que la crainte de la supériorité des Européens les rendait souples en apparence, lorsqu'ils espéraient trouver des moyens faciles de se venger : mais alors ils n'étaient que fourbes : une fois irrités, ce sont des ennemis irréconciliables contre lesquels il faut toujours être en garde : ils se sont montrés les mêmes dans tous les climats, dans les îles délicieuses de la mer du Sud, ainsi qu'à la terre de Feu et aux extrémités les plus reculées du nouveau continent.....

Ces opinions, ces coutumes singulières et bizarres qui mettent tant de variétés dans l'existence morale de ces peuplades, prouvent qu'elles se sont formées par autant de familles séparées qui ont adopté des préjugés qu'elles ont conservés avec soin et qui sont devenus la règle de leur conduite. Et c'est moins la raison naturelle de l'homme qui les a fait naître, que le désir de se distinguer des autres. La vanité, l'apanage ordinaire de l'ignorance, a d'abord obscurci la raison du sauvage, et l'a ensuite corrompu. Si les uns en ont plus abusé que les autres, et ont adopté des usages plus opposés au bien général de l'humanité, on peut en attribuer les causes à la position où ils se sont trouvés sur le globe, au plus ou moins de facilité de subvenir aux besoins de première nécessité.

Mais par quels moyens se sont conservés les préjugés, les opinions nationales? par la tradition, l'impression que font sur l'esprit des enfants l'autorité des pères, les principes d'une éducation superstitieuse, l'habitude et surtout le pouvoir de l'exemple. Ces principes une fois gravés dans le cœur ne peuvent être effacés. C'est par le même canal que se transmettent également les vérités et les erreurs, et qu'elles deviennent règles de conduite. Nos sauvages ignorants et crédules, et tous assez vains, jugent moins des choses par l'impression qu'elles font sur leur esprit, que par celle qu'elles font sur l'esprit des autres. Ils sont témoins de l'avide attention que l'on accorde aux récits de leurs anciens; de la considération dont ils jouissent; et ils aspirent à devenir à leur tour, sinon les maîtres et les chefs, du moins les instituteurs de leurs semblables. Si, dans toutes les sociétés les mieux civilisées, la manière, le ton dont on parle des différents objets qui en intéressent les membres, ajoutent tant à ce qu'ils ont de réel, combien cet effet doit-il être plus fort, plus constant sur des nations ignorantes, grossières, paresseuses, aussi bornées dans leurs idées que leurs conceptions sont étroites! Il ne faut donc pas être surpris qu'ils défendent leurs préjugés au péril même de leur vie, et que la différence qui s'y trouve de nation à nation établisse d'ordinaire parmi elles des aversions insurmontables et des sources de guerres qui ne se terminent que par la destruction des unes ou des autres, ou qui en occasionnent la dispersion, de manière que quand elles ne sont pas totalement anéanties, elles sont forcées de chercher des établissements plus tranquilles dans des régions désertes, où elles deviennent la tige d'une nouvelle nation, que la nécessité des circonstances contraint souvent d'adopter d'autres usages....

L'homme civilisé capable de réfléchir et d'observer ne peut voir sans étonnement cette multitude de petits peuples répandus dans toutes les parties de la terre, que l'on regarde comme sauvages parce qu'ils existent encore tels que leurs premiers ancêtres sont sortis des mains de la nature (287), ou tels qu'ils y sont retombés après avoir éprouvé quelques-unes de ces grandes révolutions qui entraînent à leur suite un désordre, une confusion qui ne laissent d'autres ressources à ceux qui y échappent, que celles que la nature offre au reste des animaux; cette manière de vivre que la nécessité les force d'adopter, et à laquelle ils s'habituent, à mesure que les qualités distinctives de l'homme s'altèrent en eux.

Etant bientôt arrivés aux moyens de satisfaire les besoins de nécessité première, très-peu sont allés plus loin : presque tous ceux que l'on connaît n'éprouvent de sensations vives que de la part des objets qui ont un rapport immédiat avec ces besoins; les goûts, les passions qu'ils font naître, tout ce qui n'y a point de rapport n'est ni vu ni senti, il n'en

(287) On reconnaît ici sur notre auteur l'influence des théories du XVIIIe siècle sur l'origine de la société.

reste aucun vestige dans leur imagination ou leur souvenir.

Réunis par le hasard, ils jouissent en commun des biens que leur offre la nature; ils n'imaginent pas que leur industrie puisse en augmenter la fécondité; ils s'en tiennent aux rapports les plus simples que les effets de la nature ont avec leur manière d'exister. Ils les ont vus comme ils se présentaient à eux sans remonter à leurs causes. Rien de ce qui les environne ne les surprend, rien ne peut les porter à réfléchir. Ils paraissent incapables de s'occuper des relations qui peuvent exister entre eux et leurs semblables, la nature et ses productions, leur intérêt particulier et l'intérêt général.

Environnés de la reproduction des êtres et des merveilles de la nature, qui, dans ces heureux climats, se présentent sans cesse avec toute leur magnificence, ils les voient indifféremment, parce qu'elles paraissent toujours avec la même régularité. Leurs yeux y sont accoutumés, leur entendement s'en occupe peu. Ce qu'ils voient existait sans doute avant eux; ils ne doutent pas qu'il n'existe de même après: la jouissance du moment est tout ce qui les intéresse et les occupe. Le sauvage est un être qui demeure dans une enfance perpétuelle, et qui n'en sortirait pas si on n'excitait en lui des devoirs qui contribuent à l'en tirer. Que penser de l'espèce de société que quelques-uns paraissent former entre eux, puisqu'elle ne les conduit à aucune découverte, à aucune entreprise capable d'améliorer leur sort? Réunis en apparence, ils sont isolés dans le fait: dès qu'ils ont de quoi satisfaire les premiers besoins ils ne cherchent rien, ils ne désirent rien; mais si, lorsque la faim les presse ou si quelque danger les menace, ils ont le bonheur de se soustraire à leur funeste influence, ils ne songent plus à l'avenir, et on ne les voit rien imaginer, rien prévoir, rien opposer aux calamités futures.

Si le sauvage regarde en arrière, pour considérer son origine, ce qui est fort rare, il s'en tient à quelques traditions absurdes qui lui ont été transmises par ses ancêtres.

Le guerrier le plus fameux, ou le chef le plus accrédité, s'est-il jamais occupé de l'influence que ses actions auraient sur la postérité, et le jugement que ses nationaux porteraient de lui lorsqu'il n'existerait plus? Il est incapable de porter ses vues aussi loin: il marche et combat pour vaincre et se venger; mais il paraît indifférent sur le succès de son entreprise; il n'est jamais troublé par la crainte d'une défaite, et de la mort cruelle qui la suit: blessé, il tombe sans se plaindre; captif, il contemple son ennemi d'un air effaré; sur le lit de douleur, au moment de son supplice il paraît indifférent. S'il est vengé, il célèbre alors même par des chants l'acte heureux de la vengeance; s'il ne l'est pas, il espère que ses compatriotes vengeront sa mort; cette idée lui suffit, il meurt content et satisfait.

Tel est en général l'homme de la nature, même réuni à ses semblables, et formant avec eux une petite société. Tels sont les naturels de la Nouvelle-Zélande, des îles qui les avoisinent, de ces différentes peuplades assez nombreuses qui habitent les îles orientales de la mer du Sud: on reconnaît en eux les mœurs et les habitudes de tous les hommes de la nature à la naissance des sociétés.

La plupart de ces grandes îles doivent être habitées depuis longtemps. Sous un climat heureux, sur un sol fécond, n'ayant rien à redouter des ravages, des inondations et de la fureur des volcans, dans une température qui répond à celle des régions de l'Asie les plus anciennement peuplées et les plus fertiles, on est étonné de trouver des hommes qui aient fait aussi peu d'efforts pour s'instruire, pour répondre aux invitations de la nature la plus riche, multiplier ses productions spontanées et les perfectionner. Ils sont encore pour la plupart dans l'état de confusion où dut les jeter la grande révolution qui les a séparés du continent. S'ils avaient alors quelques germes de connaissance ou d'industrie, ils ont été tellement négligés, dans les premiers temps qui ont suivi cette révolution, qu'ils en ont perdu tout souvenir, tout usage. Ils se sont contentés du nécessaire le plus indispensable, tel que le présentait un sol qui avait conservé toute sa fertilité première. Une température douce et constamment égale, un ciel presque toujours serein, n'exigeaient ni vêtements ni habitations. Le premier arbre mettait à l'abri de l'ardeur du soleil; quelques branches entrelacées garantissaient de l'incommodité de la pluie ou de l'impétuosité des vents. La plupart de ces peuples ont conservé ces habitudes qui n'exigent ni soins ni travaux. La perfection de l'industrie fut pour eux de construire des pirogues et quelques instruments qui leur procuraient plus aisément les subsistances que la mer renferme dans ses eaux. Il leur aurait été facile de multiplier les volailles et les cochons, qui se font à tous les climats, et qu'il est si aisé de nourrir. Les familles privilégiées ont eu seules l'avantage d'en concevoir l'idée: le gros de la nation laisse en friche quantité de terrains qui n'attendent que la main de l'homme et son plus léger travail pour donner en plus grande abondance d'excellents fruits, des racines succulentes. Les oiseaux et les quadrupèdes qui seraient pour lui une source de jouissances et de richesses, languissent dans les hameaux ou vivent comme les fauves errants et délaissés. Tant il est vrai que moins l'homme entreprend, moins il fait et moins il jouit... Telle est la force de l'habitude chez presque tous les peuples nouvellement découverts entre les tropiques. Aucun d'eux n'est parvenu à quelque art, à quelque police remarquable: ils ont toujours été guidés par l'instinct de la nature et par la coutume. Cette simplicité d'existence sociale les a fait regarder avec quelque raison par les Européens comme de vrais sauvages; et comment auraient-ils pu songer à améliorer leur existence, à des lois sociales, à la perfection des arts? Ils ont rarement senti l'aiguillon des

besoins ou de la nécessité ; ils n'ont même ni biens ni possessions particulières ; la terre qu'ils habitent est à tous, et les bienfaits de la nature sont à leurs yeux la propriété commune. Là où les biens sont en commun, il est peu nécessaire de recourir à la force des lois, à la vigilance d'une police, à l'intelligence des chefs, au conseil des vieillards.

Si l'on considère encore à présent les naturels de la plupart de ces îles, ils sont presque tous plongés dans les ténèbres d'une ignorance si profonde qu'ils semblent exclus de la jouissance des prérogatives qui élèvent l'homme au-dessus du reste des animaux. Dans les îles de la Société et celles qui les avoisinent, situées sous le même climat, les naturels, avec une apparence de civilisation et quelques distinctions de rangs, sont tellement livrés à l'instinct brutal qui les porte à satisfaire leurs appétits, que les chefs même de la nation ne semblent élevés au-dessus des autres que pour s'y livrer avec moins de retenue.

Chez d'autres insulaires, la grossièreté, suite de l'ignorance et de l'oubli des devoirs, a relâché parmi eux tous les liens de la société ; les mœurs sont dégénérées en habitudes qui leur inspirent la défiance des uns des autres, les retiennent dans cet état habituel de guerres barbares, ou plutôt de férocité réciproque qui ne s'assouvit que dans le sang et en dévorant les membres palpitants de leurs semblables, qu'ils regardent comme leurs ennemis. Cette fureur d'une peuplade contre une autre se perpétue de race en race ; et les naturels d'une île qui se sont une fois armés contre une autre, de temps en temps renouvellent leurs expéditions meurtrières, les vaincus pour se venger, les vainqueurs par ostentation, et pour faire preuve de bravoure ou d'une assurance, l'annonce ordinaire de la victoire.

Car ce n'est pas pour conquérir que ces sauvages se font la guerre, les vainqueurs et les vaincus se retirent également chez eux après le combat : tout l'avantage est de rapporter le corps des chefs vaincus, et d'en faire un horrible festin, ainsi que nous le dirons ailleurs, en parlant de l'état habituel de guerre de ces nations que ces actes horribles doivent nous faire regarder comme barbares.

Tels sont les hommes dans l'état de nature, sans principes d'éducation ou de morale, la plupart réduits à une vie solitaire et sauvage, uniquement occupés à satisfaire ce qu'exige d'eux l'instinct de leur conservation et de leur reproduction ; ils n'offrent, au lieu de ces qualités distinctives et sociales attachées à la nature cultivée, que des êtres au-dessous même des bêtes fauves qu'ils poursuivent ; fidèles aux lois inspirées par la nature, tandis que l'homme social les foule tous les jours aux pieds, et méprise ses saintes lois.

Qu'elle est belle la nature cultivée ! Mais peut-on lui opposer la nature agreste, même dans les îles de la mer du Sud, malgré les beaux sites, les arbustes multipliés, les forêts, les plantes variées, doux objets de l'enchantement du navigateur fatigué, dans ces contrées nouvelles où il croit trouver une nouvelle vie et le soulagement de ses maux ? Ces pays sauvages ne doivent-ils pas le céder encore à la beauté, la fertilité, les ornements, la variété et l'utilité de ceux dont la culture est due aux bras de l'homme industrieux et civilisé ? L'état de ces terres naturellement si fécondes et le peu d'avantage qu'en retirent les naturels, annoncent leur paresse et leur peu d'énergie. A peine s'aperçoit-on que leurs mains aient fait quelque impression sur des sols si fertiles : ils jouissent sans édifier ; ils détruisent sans renouveler ; ils rendraient stérile, s'il était possible, la terre qui les nourrit, sans prendre la moindre peine pour en conserver les richesses ou les multiplier. Ils semblent même avoir une sorte d'aversion pour toute espèce d'industrie : on en peut juger par l'aveugle brutalité avec laquelle ils se sont plu à culbuter, à détruire les jardins que les Anglais avaient formés dans les différentes stations qu'ils ont faites sur ces îles, où ils avaient semé de bonnes graines qui auraient merveilleusement profité et auraient augmenté leurs jouissances. Ils ont détruit par une méchanceté marquée une habitation que l'on avait construite à l'un d'eux, à cet Omaï qui avait fait le voyage des îles de la Société en Angleterre, et que le capitaine Cook avait ramené dans sa patrie. Est-ce jalousie, est-ce antipathie pour les usages de l'Europe qui les a portés à ces excès ? Ne pourrait-on pas plutôt présumer que c'est la stupide méchanceté de l'homme sauvage, toujours enfant, qui ne se plaît qu'à détruire ?

Il est vrai que cette manière de vivre qui nous paraît si méprisable tient beaucoup à la douce température du climat dans ces îles. Toujours dans l'inaction, s'ils abandonnent cet état, c'est pour combattre leurs ennemis, c'est pour chercher la vengeance avec une fureur aveugle, avec une confiance inconcevable, comme s'ils étaient assurés de la victoire : ils ne sont occupés que de la cruelle satisfaction de détruire leurs ennemis. Mais dès que leur vengeance est assouvie, ils retournent à leur inaction ordinaire ; et ces guerriers si féroces viennent jouir, dans une indolence dont il est difficile de se faire une idée, des avantages de leur état, qui consistent à satisfaire leurs appétits brutaux, sans imaginer une manière plus convenable à la destination de l'homme. On a vu parmi les chefs de la nation, certains individus passer les jours nonchalamment couchés sur une natte dans leurs cabanes, livrés aux soins de quelques domestiques qui leur remplissaient sans cesse la bouche des meilleurs aliments du pays ; car ils dédaignaient même de faire usage de leurs mains ; ils ne prenaient aucun autre exercice, et bientôt leur embonpoint devenait si considérable, qu'il ne leur était pas possible de se remuer et de se soutenir sur leurs jambes : on a prétendu que c'est à cette pratique, dictée par la nonchalance et la paresse, qu'ils doivent cette taille énorme, prérogative qui les distingue parmi leurs égaux et parmi leurs sujets. . . . .

Supposons qu'à force de soins et d'attentions on parvienne à répandre quelque lumière, quelque ordre sur les notions obscures et confuses que les sauvages ont des choses, chacun dans les climats qu'ils habitent, et sans trop les écarter d'abord du genre de vie qu'ils ont adopté, ne sera-t-on pas sans cesse arrêté par des idées chimériques, des préjugés souvent monstrueux, quoique nationaux, dont l'origine ne sera pas même connue ni soupçonnée de ceux qui les ont reçus?

S'il est difficile et comme impossible de concevoir et de suivre dans l'homme civilisé la succession momentanée, rapide et insensible des idées mal conçues et mal combinées auxquelles il se laisse aller, comment y réussira-t-on dans l'homme de la nature? Les sauvages ont quelques notions obscures que la maturité de l'âge et le concours des événements éclaircissent peu. Si l'on parvient à dissiper en partie les nuages dont leur imagination est offusquée, il y reste tant d'ombres, tant d'incertitudes et de faux préjugés, que l'on perd presque toujours sa peine à les instruire. En vain on a voulu régler l'imagination des Hurons et des Iroquois, nations autrefois nombreuses de l'Amérique septentrionale; ils ont toujours confondu les idées religieuses qu'on tâchait de leur donner avec leurs notions originelles.

« Les Espagnols entretiennent à Monterey, dans la partie septentrionale de la Californie, une petite garnison qui n'a pour objet principal que de protéger les missionnaires répandus le long de cette côte, qui font tous leurs efforts pour convertir et civiliser les Indiens de ce pays. Les naturels dispersés dans les campagnes des environs, paraissent doux et tranquilles; mais le village qui est autour de la maison de la Mission n'est habité que par un tas de paresseux qui viennent se faire baptiser pour avoir de quoi manger. Ils vivent misérablement dans la paresse la plus profonde, mais ils font la prière le matin et le soir. Les sauvages qui habitent plus souvent dans les terres sont méchants, assez braves et même aguerris; il n'y a que cinq ou six ans qu'ils tuèrent quatre-vingts Espagnols, firent quarante prisonniers, qu'ils mangèrent, ainsi que le missionnaire qui était de l'expédition (288). »

Telle est presque toujours la conduite du sauvage dénaturé, qui, craignant que les Espagnols ne lui ravissent enfin son indépendance et sa liberté, et ne s'emparent d'une contrée dont il se croit seul le maître et le propriétaire, n'échappe pas l'occasion de s'en défaire par les moyens les plus cruels et au péril de sa propre vie.

Les notions les plus lumineuses sont toujours sans effet pour le sauvage, parce qu'il est toujours maîtrisé par de vieux préjugés et de vieilles idées. Il est habitué à prendre ses notions traditionnelles et mal dirigées, pour règle ou mesure commune de ce qu'il ne connaît pas. Si la crainte ou l'intérêt paraissent le ramener à l'instruction qu'on lui présente, ce n'est que pour le moment; rendu à lui-même, ses préjugés reprennent tout leur empire. Si quelque nouveau phénomène de la nature intrigue son esprit borné et présomptueux, les idées obscures de magie, de sortilége, de forces surnaturelles, de préjugés sinistres se réveillent et l'entraînent malgré lui; tels furent et seront toujours les effets de l'ignorance et du préjugé chez les peuples même civilisés. Il y a moins de deux siècles que les aurores boréales étaient pour le peuple de l'Europe un sujet de terreur générale.

Une multitude d'exemples qui se renouvelleront encore dans la suite de cette histoire, ne nous permettent plus de douter que les préjugés locaux, les notions vulgaires généralement admises et fortement enracinées, ne roidissent l'entendement du sauvage au point de le rendre tout à fait inhabile à goûter une façon de penser différente de la sienne. Cependant ces erreurs ne conservent pas la même forme; elles sont sujettes à mille variations relatives au sol, à la manière de vivre, à la température du climat, aux mœurs sociales et aux dispositions de l'esprit de chaque peuplade; elles leur donnent des impulsions différentes qui font qu'elles se ressemblent peu.....

Comme c'est de la différence des températures que dépend la plus ou moins grande énergie de la nature, l'accroissement, le développement, la production même de tous les êtres organisés, ne sont que des effets particuliers de cette cause générale. Si la formation et la disposition des organes extérieurs et des forces gissantes intérieures n'étaient pas adaptées particulièrement à chaque espèce d'animaux, quelque pénétrant que fût leur entendement, quelque industrieux que fussent leurs efforts, jamais ils ne parviendraient ni à s'entretenir, ni à se conserver. Tout ce qui concerne le mécanisme, jusqu'à la moindre partie, doit être formé selon la température de l'air de tel ou tel climat, d'après les aliments dont on se nourrit, et combiné en même temps avec l'instinct industrieux qui porte chaque espèce animale à satisfaire ses besoins.

Mais comme il y a une distance infinie entre les facultés de l'homme et celles de l'animal le plus parfait, entre la puissance intellectuelle et la force mécanique, entre les desseins de la raison et de l'ordre, et une impulsion aveugle; l'homme, en modifiant la cause générale, peut en même temps détruire ou rendre de nul effet ce qui lui nuit, et faire éclore ce qui lui convient. Mais il n'a pu y parvenir que d'après une longue suite d'observations qui n'ont pu avoir lieu qu'à mesure que les sociétés se sont civilisées, que les fantaisies du luxe et l'intérêt du commerce ont excité l'industrie, préparé les idées, étendu les connaissances.

Tant que l'homme s'en est tenu aux besoins de nécessité première, il ne s'est pas écarté

(288) Lettre écrite de la Californie, par un officier de l'escadre de La Peyrouse, le 23 septembre 1786.

de la simplicité grossière de la nature : ainsi les nations les plus voisines des pôles, dans les deux continents, n'ont que des jouissances très-bornées ; la principale est de se garantir de la rigueur du climat. Le froid excessif auquel ils sont exposés, en agrandit également le physique et le moral ; ils sont dans une espèce d'engourdissement qui rend nulles toutes les affections de l'âme : leurs vues, leurs désirs ne s'étendent guère plus loin que ceux de l'homme de la nature, considéré dans l'état primitif.

Si dans notre continent on vit autrefois quelques-unes de ces nations s'éloigner en corps des lieux de leur naissance pour s'établir dans des régions plus heureuses, on peut dire qu'elles y furent déterminées, moins par l'attrait d'un séjour plus riant et plus commode que par le désir de la vengeance ; pour s'opposer aux entreprises d'un ennemi puissant qui venait les troubler dans leurs foyers domestiques. L'appareil de leurs marches était semblable à celui des incursions des peuplades sauvages. Si elles se sont établies dans des climats plus heureux, c'est que, tenant peu à ceux qui les avaient vues naître, elles ont trouvé des forêts, des rivières, des mers voisines, un ciel plus doux, un sol plus fertile : l'instinct plutôt que le raisonnement les déterminait à s'y fixer (289).

Il ne faut pas remonter bien loin pour trouver l'origine des sociétés et reconnaître l'homme de la nature, sa simplicité, sa barbarie dans les premiers ancêtres dont se glorifient les nations les plus puissantes, les plus instruites et les mieux policées ; ce qui annonce combien il faut rabattre de cette prodigieuse antiquité que quelques systèmes de la physique nouvelle se plaisent à attribuer à ce globe que nous habitons.

D'après ce que nous avons remarqué, nous pouvons dire avec vérité : Heureuses les contrées où les éléments de la température se trouvent balancés et assez avantageusement combinés pour n'opérer que de bons effets ! Telles sont les régions situées entre les tropiques, et ce sont néanmoins celles où la puissance de l'homme a le moins secondé celle de la nature. Combien de contrées habitées par des peuplades sauvages, dont les naturels laissent croître pêle-mêle les plantes utiles et celles qui sont les plus nuisibles ; qui n'ont pas encore imaginé de donner le moindre écoulement aux eaux stagnantes qui les environnent, et qui par leur insalubrité occasionnent des maladies habituelles auxquelles ils sont persuadés qu'ils ne peuvent se soustraire, parce que leurs pères ont été attaqués comme eux ! .... Il y en a même qui regardent certaines difformités comme une distinction particulière à leur nation, et se moquent de ceux qui ne leur ressemblent pas. Les îles fertiles de la Société et des Amis doivent si peu à l'industrie de leurs habitants, que ceux-ci ne jouissent même pas de toutes les productions spontanées qu'elles produisent, quoique livrés à un certain luxe, et fort au-dessus de la grossièreté et de l'ignorance des autres sauvages connus de l'Amérique.

L'homme de la nature ne parvient donc que difficilement à connaître ce qu'il peut. Il y a des régions où il n'a pas même l'idée de son pouvoir ; à peine a-t-il daigné faire usage de son intelligence ; il ne sait ni observer la nature, ni cultiver la terre ; il se refuse en quelque sorte aux moyens qu'elle lui présente de répondre à son travail ; il ne veut pas connaître les facilités qu'il aurait à tirer de son sein des richesses nouvelles, sans diminuer les trésors de son inépuisable fécondité.

Il semble que de tout temps et partout, l'homme soit moins capable de réflexion pour le bien que pour le mal ; dans toutes les sociétés, les grands talents dans l'art de nuire ont été les premiers qui aient frappé l'esprit de l'homme, affecté la multitude. Ceux qui levaient sur eux une verge de fer étaient des dieux ; ceux qui savaient leur commander étaient écoutés comme des oracles ; mais ils n'avaient point de noms à donner à ceux qui savaient amuser, intéresser leur cœur. Ce n'est qu'après un trop long usage des faux honneurs et des plaisirs stériles, d'une dépendance servile, d'une liberté licencieuse, de bienfaits et de maux réels, qu'ils ont compris que la vraie gloire est la science, et la paix son bonheur le plus solide. Combien les peuples nouvellement découverts sont loin de cette sagesse ! A Otahiti les individus, et les chefs particulièrement, ne savent que combattre, jouir des femmes, manger beaucoup, ou employer leur loisir à contempler des spectacles informes.

Les usages simples, grossiers et toujours uniformes des sauvages, ont donné à quelques enthousiastes de la philosophie moderne les préventions les plus favorables sur la droiture de leur esprit, la bonté et la franchise de leur cœur. Tout leur a paru singulier, étonnant dans les mœurs de ces hommes nouveaux : mais le merveilleux existait plus dans l'imagination des discoureurs que dans la réalité de la chose ; ils s'en sont rapportés au récit des voyageurs, intéressés à donner du prix à leurs découvertes. Ceux-ci ont fait valoir avec emphase quelques traits frappants d'amitié, de bravoure, de fidélité, qu'ils ont présentés comme le fond des mœurs des nations sauvages. Mieux appréciés, on ne les aurait vus que comme une lumière

(28h) Ce n'est point un paradoxe que d'avancer que le climat est la première cause de la conservation des mœurs anciennes. Il attache les naturels du pays à leurs usages, par la douceur de la température, les beautés, les bienfaits fixes de la nature, et le retour des mêmes jouissances. Les peuples policés qui, dans la belle saison, jouissent des agréments de la campagne, du spectacle des opérations de la nature riante et féconde, présentent alors des mœurs beaucoup plus simples qu'en hiver. Les hivers tristes et longs, froids et humides de l'Europe occidentale, rappelant à la ville, donnent occasion aux fréquentes assemblées, aux passions orageuses, aux caprices du luxe, si propres à altérer la simplicité des mœurs et la bonté naturelle des caractères.

forte, qui, brillant tout à coup dans l'obscurité, frappe plus les yeux qu'une lumière aussi vive, mais répandue dans une atmosphère éclairée. Si ces vertus ne se montrent pas avec autant d'éclat parmi les peuples policés, si l'on n'y fait pas autant d'attention, c'est qu'elles y sont plus communes.

La vertu appartient donc encore moins à l'homme sauvage qu'à l'homme civilisé; il y a plus que de la singularité à chercher, parmi ces nations barbares, des hommes vraiment vertueux, dignes d'être proposés pour modèles. Ou ils vivent dans une tranquille stupidité, ou ils sont brutaux, emportés, furieux, courant à la vengeance dès qu'ils se croient offensés, avec une égale impétuosité, sans consulter leurs forces et prévoir les dangers qui les menacent; c'est toujours l'occasion qui décide des changements dont leur âme est susceptible.

« On me traite de méchant, a dit quelque part J.-J. Rousseau, pour oser soutenir que l'homme est né bon. Pour moi, je le pense, et je crois l'avoir prouvé. »

Oui, l'homme est sorti bon, heureux, sage, parfait des mains de la nature, osons le croire; mais ce qu'on peut reprocher à l'éloquent écrivain que je viens de citer, c'est de faire paraître l'homme au moment de sa création, dans l'état de la stupidité, de l'ignorance la plus grossière, et de soutenir qu'alors l'homme est naturellement bon, simple, sage et heureux; de faire dépendre sa bonté de son imbécillité; son bonheur de son insouciance et de sa stupidité; bornant la perfection de son existence à trouver, lorsque le besoin le sollicite, sa subsistance et sa femelle.

On trouve encore, il est vrai, quelques nations peu nombreuses dans cet état de grossièreté; mais en sont-elles meilleures et plus heureuses? Les sauvages même de la terre de Feu, les plus stupides que l'on connaisse, sont-ils les meilleurs des hommes, et ceux qui jouissent le plus tranquillement de leur existence? Ils sont toujours en guerre les uns contre les autres: les rouges ne s'occupent qu'à détruire les noirs, et ceux-ci savent dans l'occasion prendre leur revanche.

Peut-on penser plus favorablement de ceux qui habitent des régions plus fortunées, plus fertiles? N'a-t-on pas reconnu par les expériences les plus récentes, que leur commerce avec les Européens, le défaut d'armes offensives aussi meurtrières que les nôtres, les ont rendus plus dissimulés, plus souples, mais aussi plus fourbes, plus perfides et plus terribles au jour de la vengeance? Une fois irrités, ce sont des ennemis irréconciliables; on en peut juger par la cruauté avec laquelle les naturels de la Nouvelle-Zélande ont traité les navigateurs français et anglais, lorsqu'ils ont pu les surprendre et les attaquer avec avantage.

Si quelques peuplades, dans les régions les plus reculées de l'Amérique septentrionale, échangent des pelleteries pour des marchandises européennes: s'ils paraissent vouloir faire un commerce réglé, bientôt ils ajoutent la ruse à la brutalité: et sous l'apparence d'une civilisation naissante, ils ne sont que plus vicieux. Les observations les plus nouvelles faites sur quelques-unes de ces petites nations établies au delà du 50° degré de latitude, nous les présentent comme humains au premier abord; ils s'empressent de donner des secours aux malheureux naufragés sur leurs côtes, dont ils n'ont rien à redouter; mais le commerce qu'ils ont avec les nations civilisées, leur ayant appris à connaître la valeur de l'argent, s'ils en aperçoivent entre les mains de ceux qu'ils secourent, alors ils mettent leurs services au plus haut prix, et ils ne sont satisfaits que lorsqu'ils ont dépouillé l'individu avec lequel ils traitaient.

En observant avec plus de suite et d'attention cette race d'hommes, on ne parviendra point à une connaissance plus exacte des appétits et des penchants de la nature chez l'homme sauvage. Le résultat des observations sera que celui-ci ne cherche qu'à les satisfaire, ainsi que les autres hommes; mais que dans le premier, le désir de la jouissance exclusive est porté au plus haut degré; il ne s'inquiète pas des moyens, il ne les prévoit pas: c'est assez pour lui que l'objet se présente, l'instant même le détermine, ce qui fait qu'il passe une grande partie de sa vie dans un état qui n'est pas fort au-dessus de la végétation.

Ainsi la paresse naturelle à l'homme dans l'état de nature, le laisse constamment sans autres connaissances et sans autres talents que ceux de se nourrir, de se reproduire, de se défendre des injures de l'air et d'avoir toujours les armes à la main pour se venger. Tels étaient les Germains et les naturels des îles Britanniques avant que les Romains y eussent porté leurs armes et quelques principes de civilisation: telles sont encore quantité de hordes de Tartares, plus de la moitié des peuples de l'Afrique, toutes les petites nations de l'Amérique et la plupart de celles que l'on découvre dans les îles de la mer du Sud et de l'Océan oriental. Les douceurs de l'oisiveté leur tiennent lieu de toutes les passions: la nécessité seule peut les tirer de cette vie inactive, et l'inclination à ne rien faire est un des traits caractéristiques auxquels on reconnaît partout l'homme de la nature; s'il en sort, ce n'est qu'autant que l'intérêt le plus grossier le met en action; c'est ainsi qu'il se montre partout, ne reconnaissant d'autre loi que celle du plus fort: si le cri de l'humanité retentit quelquefois à ses oreilles, bientôt il est étouffé, et rien alors n'est capable de l'arrêter dans ses emportements.

Le peu d'avantage qu'on lui attribue sur les autres hommes et qui a séduit quelques spéculateurs enthousiastes de la liberté et de la sagesse de l'homme dans l'état de nature, il le doit à son imagination froide et bornée. Il ne se fait pas une idée chimérique de plaisirs qui ne peuvent exister que dans l'excès et auxquels il n'est pas possible d'atteindre; il ne suit que l'impulsion de la nature; mais s'il trouve quelque obstacle à sa satisfaction, on voit bientôt disparaître cette douceur et ce calme dont il jouit sans en connaître le

prix, et qui ne sont jamais plus parfaits que lorsqu'il n'est sollicité par aucun besoin.

Pour juger de ce dont l'homme de la nature est capable, examinez-le lorsqu'il est passionné, et vous le verrez fixé sur l'objet dont il poursuit la jouissance, écartant avec une fureur intrépide tout ce qui l'en sépare : le péril disparaît à ses yeux, il oublie jusqu'au soin de sa propre conservation. Le besoin qui le tourmente le rend insensible à toute autre idée qu'à celle dont il espère satisfaction. Ainsi, l'homme est toujours ce que ses besoins le font ; c'est à ces mêmes besoins qu'il est subordonné ; le sauvage n'est qu'un enfant qui sent sa force et qui ne se croit obligé à rien envers son semblable ; il ne connaît même pas la proportion qui peut se trouver entre le plaisir qu'il cherche, et le dommage qu'il doit craindre du ressentiment de celui qu'il offense : toujours guidé par le désir d'une jouissance exclusive, il est comme un enfant qui court après un objet unique, avec ce degré d'intérêt qui éclipse toute autre considération.......

On dit qu'il existe en Amérique plusieurs tribus qui n'ont point d'idée d'un Etre suprême, ni aucune pratique de culte religieux. Le spectacle imposant et magnifique, l'ordre et la beauté de la nature sous le ciel qu'ils habitent, les rend indifférents ; ils en jouissent sans réfléchir, ni sur ce qu'ils sont eux-mêmes, ni sur l'auteur de leur existence : ils n'ont même, dit-on, dans leur langue, aucun terme pour désigner la Divinité ; dans leurs usages on ne découvre rien qui annonce chez eux la connaissance d'un Etre tout-puissant, dont ils désirent obtenir la protection et les faveurs. Cette ignorance absolue, cette insouciance stupide, ne peuvent être considérées que comme la suite de l'état de nature le plus grossier, dans lequel les facultés intellectuelles, faibles et bornées, retiennent l'homme à peu de distance des brutes au milieu desquelles il vit. Telle est la stupidité d'une vie purement animale, celle de la plupart des sauvages qui ne sont occupés que du soin de se procurer des subsistances qu'ils trouvent d'autant plus difficilement, qu'ils n'ont pas assez d'industrie pour mettre à profit les biens que la nature fait croître sous leurs pas..... C'est ainsi que quelques peuplades de l'Afrique, habituées à vivre du produit de leur pêche, mourraient plutôt de faim que de se nourrir des racines et des herbages qu'ils croient uniquement destinés à la subsistance des animaux.

Cependant on peut dire qu'en général ils ont tous quelque idée d'une autre vie; mais comme ils n'ont aucun principe de moralité, ils ne la croient pas destinée à la punition du crime et à la récompense de la vertu. Il semble que leur brutalité ne leur permette pas de distinguer l'un de l'autre. Dans leur croyance, le chasseur infatigable, l'intrépide guerrier, passent, après leur mort, dans une terre abondante, où toutes sortes d'animaux sont destinés à satisfaire leur appétit, où la vengeance n'aura pas lieu, parce qu'il n'y aura point d'ennemis. Leurs dogmes répondent à leurs mœurs et à leurs besoins, ils croient à des plaisirs et à des peines qu'ils connaissent ; ils ont plus d'espérances que de craintes, leurs erreurs même contribuent à leur bonheur. Ils ne sont pas tourmentés par des terreurs factices ; l'esprit agissant moins que le corps, sans inquiétude pour ce qu'il devient, ils ne redoutent ni les vicissitudes d'une destinée dont ils ne s'inquiètent pas, ni la vengeance d'une divinité dont ils n'ont point d'idée : sans rien connaître, sans rien savoir, ils jouissent de tous les avantages que le poëte de la nature attribue à celui qui a été assez heureux pour s'élever jusqu'à la connaissance des causes premières ; ce sont sans doute ces considérations qui ont mérité à l'homme de la nature les éloges dont, au grand étonnement de la raison, on l'a jugé digne dans ces derniers temps.....

On est assez bien fondé à croire que les facultés intellectuelles du sauvage sont très-bornées : s'il lui arrive de réfléchir sur lui-même et sur ce qu'il est, il n'estime dans ses semblables et dans lui-même que l'adresse à tirer de l'arc ou à se servir de la massue, à chasser, à pêcher ; qu'à se venger de ses ennemis, et, les ayant vaincus, qu'à les massacrer en telles ou telles circonstances. Habitant telle cabane, ayant une ou plusieurs femmes et des enfants, tout à fait libre et indépendant, il s'occupe tout entier de ces idées et des objets extérieurs qui les renouvellent. Il passe toute sa vie sans faire même réflexion sur la partie de son être qui pense et qui raisonne, sans songer à ce qu'elle est, d'où elle tire son origine, ce qui doit faire son bonheur ou son malheur.

Tous les jours on en découvre qui n'ont d'autre idée d'un avenir que celle qui leur donne leur manière actuelle de vivre. Dans une contrée sablonneuse de l'Amérique méridionale, les naturels du pays se roulent dans le sable quand ils se sentent de la disposition à dormir, le jour ou la nuit. Un missionnaire exhortait un de ces Indiens aux approches de la mort ; il cherchait à le consoler en lui représentant le bonheur suprême qui l'attendait dans le ciel (sans doute parce qu'il avait été baptisé) ; mais cette exhortation ne fit aucune impression sur le malade jusqu'à ce que le missionnaire eût répondu à la question : Y a-t-il du sable dans le ciel? (*Relation des Missionnaires Jésuites*, Nuremberg, 1786.) On peut juger par cette demande que la sensation la plus délicieuse que ces sauvages éprouvent, est celle qui leur procure le sommeil, et qu'elle leur donne l'idée du plus grand bonheur auquel ils puissent aspirer. Avec des prétentions aussi simples, est-il surprenant que l'homme de la nature préfère son genre de vie, quelque pénible qu'il soit, à tout autre, et qu'il ne supporte pas même l'idée d'en changer?

Nous ne pouvons considérer les peuples dont nous venons de parler que comme existant encore dans l'état de nature, mais dégradés par l'abus qu'ils ont fait des lumières de la raison, par les usages qu'ils ont adoptés, et le droit du plus fort, qui,

rapportant tout à l'intérêt de chaque particulier, ont formé un intérêt général qui les détermine à agir toujours de même dans les circonstances données. Ces hordes sauvages ne connaissant aucun supérieur sur la terre qui ait l'autorité de prononcer sur leurs différends entre elles, ou leurs prétentions vis-à-vis des étrangers qu'elles regardent comme leurs ennemis, on conçoit qu'une violence exercée, ou un dessein connu de l'exercer, produit infailliblement l'état de guerre.

C'est même une position où tout homme peut se trouver lorsqu'il y pense le moins : ainsi un voyageur attaqué par un scélérat qui en veut à sa vie ou à sa bourse, se retrouve forcément dans l'état de nature ; ne pouvant alors être autorisé par un juge à une défense légitime, il tue le voleur, parce qu'une défense injuste et soudaine, de quelque nature qu'elle soit, produit l'état de guerre.

Les sauvages n'ayant ni tribunal ni lois auxquels ils puissent avoir recours, la guerre étant une fois déclarée, les deux partis se croyant le même droit, ou plutôt ne connaissant que celui du plus fort, ils se constituent en état de guerre tant qu'ils peuvent le soutenir, et s'ils le cessent, ce n'est que par faiblesse ou par crainte, étant toujours disposés à le renouveler. Ils en sont tellement persuadés, qu'ils vivent dans une défiance continuelle les uns des autres ; aussi les trouve-t-on partout les armes à la main ; et si les haines nationales sont poussées à un certain degré, la peuplade la plus forte détruit la plus faible et l'anéantit. C'est ce qui est arrivé à quantité de nations sauvages de l'Amérique, dont l'existence fut constatée, et que l'on ne retrouve plus. Elles peuvent d'autant plus difficilement s'opposer aux entreprises de leurs ennemis ou s'en garantir, que leur manière de s'attaquer est toujours la surprise ; que le plus grand éloignement ne suffit pas pour mettre le plus faible à l'abri des attaques du plus fort. Une horde de sauvages entreprend des marches de deux à trois cents lieues à travers les déserts, se cachant le jour dans l'obscurité des forêts, ne marchant que dans le silence de la nuit, pour surprendre et détruire, si elle peut, une autre horde de sauvages, sur laquelle elle a une vengeance à exercer ou une injure à venger. Mais on n'a pu remarquer que, dans les régions les plus connues de l'Amérique septentrionale, les sauvages fussent anthropophages; ils assomment et tuent, enlèvent aux ennemis vaincus les chevelures avec la peau du crâne ; c'est le signe le plus glorieux de la victoire, et un guerrier est d'autant plus fier, d'autant plus estimé, qu'il a plus enlevé de chevelures. Ils en font parade dans leurs traités et même dans leurs négociations avec les Européens. S'ils sont tranquilles dans leurs bourgades, ils vivent ou plutôt végètent dans leurs cabanes, dans une apathie habituelle, n'imaginant rien, ne pensant même pas à se procurer une existence plus commode ou plus heureuse. S'ils se réunissent en famille pour défendre leurs chasses ou prendre des précautions contre un ennemi déclaré, ils ne se sont jamais occupés à tirer quelque autre avantage de leur industrie ou de leurs forces réunies; les découvertes, même les plus simples, paraissent au-dessus de leur intelligence.

Si quelques peuplades se sont un peu élevées au-dessus de cette habitude d'inertie et d'insouciance, elles doivent cette activité au voisinage des établissements européens, mais elles n'en sont pas moins barbares et féroces. Dès qu'on les a déterminées à lever la hache, c'est-à-dire, qu'on leur a inspiré des sentiments hostiles contre quelques Européens établis à leur portée, Français ou Anglais, ils ne s'occupent plus que des moyens de les surprendre et de les massacrer; telles sont leurs mœurs actuelles, et leurs voisins ne sauraient être trop en garde contre leurs surprises.....

La passion de se venger est donc générale chez toutes les nations que l'on regarde comme sauvages et barbares, même parmi celles qui vivent dans les climats les plus heureux et les plus fertiles, et dont les mœurs douces conservent encore quelques traits marqués de celles de l'homme de la nature dans son état primitif. Il y en a même peu qui ne soient anthropophages, à la suite des guerres qu'elles se font si souvent et pour les sujets en apparence les moins intéressants. Cependant presque toutes rougissent de se livrer à cette férocité, et l'on voit qu'elles ont fait de leur mieux pour persuader aux navigateurs européens qu'elles l'avaient en horreur. Le capitaine Cook, dans son second voyage (en 1774), rapporta de la Nouvelle-Zélande à l'île de Tahiti la tête d'un Zélandais conservée dans l'esprit-de-vin. A la vue de cette tête les Tahitiens s'exprimèrent par le terme, *mangeur d'hommes*, qui est dans leur langue ; ils firent entendre qu'ils savaient par tradition qu'anciennement il y avait dans leur ville des grands mangeurs d'hommes d'une très-grande taille, qui causaient de grands ravages dans la contrée; mais que cette race abominable était éteinte depuis longtemps. Ils pouvaient dire vrai, relativement à cette race féroce qui avait fait autrefois des entreprises sanglantes sur leurs îles ; mais ils ne dirent pas tout ce qu'ils savaient à ce sujet : ils cachèrent les cruautés auxquelles ils se livraient dans leurs guerres, puisque Cook avait remarqué, la première fois qu'il aborda à Tahiti en 1769, quinze mâchoires d'hommes nouvellement détachées des têtes, suspendues à une même cabane. Les gens de l'équipage de Bougainville avaient vu quelque temps auparavant, à Tahiti même, des morceaux de chair humaine, une épaule entre autres, cuite et prête à être mangée. Il est vrai que les insulaires la cachèrent promptement à la vue des Européens, et qu'ils ne voulurent pas convenir que ce fût de la chair humaine; mais ces faits ne prouvent pas moins que, quoique soumis aux usages d'une civilisation déjà assez avancée, ils sont

dans certaines circonstances anthropophages.

Ce qui ne laisse guère de doute à ce sujet, c'est que dans leurs cérémonies religieuses ils immolent quelquefois des hommes. Cook, en visitant un *moraï*, y remarqua un échafaud sur lequel était un cadavre avec des viandes et des fruits placés à quelque distance, et qu'il regardait comme des offrandes faites aux mânes du défunt ou aux divinités du pays. Les réponses qu'il tira d'un naturel qui lui parut intelligent, furent que des hommes pour de certains crimes sont condamnés à être sacrifiés aux dieux, s'ils n'ont pas de quoi se racheter; qu'en certaines occasions les sacrifices humains sont jugés nécessaires, et que l'on prend de préférence pour victimes les hommes qui, dévoués à la mort par les lois du pays, sont pauvres et de la dernière classe des naturels; car un chef qui serait dans ce cas aurait des cochons à offrir pour se racheter.

Omaï, que Cook amena des îles de la Société à Londres, au retour de son second voyage, a prétendu savoir que dans son pays on sacrifiait des hommes à la Divinité, et que le choix de la victime dépendait du caprice du grand prêtre, qui dans les assemblées solennelles se retirait seul dans l'intérieur de la maison ou temple du dieu (*Ea-tua*), et y passait quelque temps. En sortant, il annonçait au peuple qu'il avait vu le grand Dieu et conversé avec lui; qu'il demandait un sacrifice humain, et qu'il désirait telle personne présente dans l'assemblée, probablement celle dont la destruction l'intéressait. Sur-le-champ on saisissait l'infortuné et on le mettait à mort. Ainsi il périssait victime de la haine du grand prêtre, dont le crédit était assez établi pour persuader à la nation que c'était un méchant qui méritait la mort (290) ....

La plupart de ces peuples (de l'île Anamockoa) qui se sont peu écartés des lois primitives de la simple nature, sont, par rapport aux arts et à l'industrie, comme les oiseaux qui, depuis l'origine du monde, construisent leurs nids de la même manière, et sans y avoir rien changé ni perfectionné. Ceux qui vivent dans les régions situées entre les tropiques, sous ces climats fortunés où la nature leur présente ses richesses avec une constante générosité, ont cherché à imiter

(290) *Expédition guerrière d'un peuple anthropophage.* — A l'extrémité sud de l'île septentrionale de la Nouvelle-Zélande, on trouve un pays comblé des dons de la nature, dont les habitants, encore rudes et grossiers, obéissent à deux chefs souverains, désignés sous le nom de Hecho et de Rhobullho. Ces deux chefs protégent sur ces côtes le commerce anglais, qui leur procure quelques avantages. Malheureusement, plusieurs autres peuplades des îles voisines ne manifestent pas les mêmes intentions pacifiques envers les étrangers, et depuis peu elles étaient parvenues à s'emparer de plusieurs vaisseaux marchands, à les piller et à en dévorer l'équipage. Les Hecho et les Rhobullho résolurent de tirer vengeance de cet attentat, et dirigèrent particulièrement leurs efforts contre un chef nommé Marinewi, qui gouverne une des îles Banks. La tentative fut vaine; les deux chefs éprouvèrent une défaite complète, et ceux qui tombèrent entre les mains de Marinewi furent mangés sans pitié, d'après le droit des gens de ces nations sauvages. Les chefs alliés, bien résolus de venger cet affront, attendaient une occasion favorable, lorsque le capitaine Briggs, commandant le vaisseau anglais *le Drogon*, aborda dans leur île. Ils lui proposèrent de s'associer à l'expédition qu'ils projetaient contre leur ennemi. Le capitaine repoussa cette proposition; mais un vaisseau marchand anglais ayant abordé peu après, le propriétaire se montra moins difficile, et il convint avec ces deux chefs qu'il les conduirait avec leurs guerriers dans le pays de Marinewi. Le 22 octobre, on mit à la voile, et le 11 novembre suivant l'armée expéditionnaire revint en hurlant des chants de victoire. Voici le récit que le capitaine Briggs fait de cette expédition, d'après ce qu'il a vu lui-même, ou d'après le récit des matelots du vaisseau marchand. Hecho et Rhobulloh, au moyen d'une ruse de guerre à laquelle se prêta le capitaine européen, avaient surpris leurs ennemis pendant la nuit, et massacré presque tous les individus qui étaient tombés entre leurs mains, excepté 50 environ, destinés à être sacrifiés dans les réjouissances sanglantes qui devaient avoir lieu, à leur retour, pour cette heureuse victoire. Après cette épouvantable boucherie nocturne, et lorsque le jour parut, les vainqueurs étaient occupés à couper en morceaux les victimes de la nuit, à les saler et à les ranger dans des paniers. Ce spectacle, disent les matelots, surpassa tout ce qu'il est possible d'imaginer de plus affreux. Le 11 novembre, quand le vaisseau eut complété sa cargaison de chair humaine, on mit à la voile, et, après une courte et heureuse traversée, on aborda. Les prisonniers furent d'abord mis à terre, puis on débarqua la cargaison, composée de plus de cent cadavres salés. A peine ce travail fut-il achevé, que la pyrrhique ou danse guerrière commença. Qu'on se figure un millier de ces anthropophages entièrement nus, avec leurs longs cheveux noirs comme de l'ébène, en partie flottants au vent et en partie agglutinés en mèches pesantes par du sang humain, tenant chacun, de la main droite, par le milieu du canon, un fusil armé de sa baïonnette, et de l'autre, une tête humaine qu'ils tiennent par les cheveux, et qu'ils agitent en l'air avec les démonstrations de la plus horrible brutalité, et en poussant des hurlements sauvages, et l'on aura une idée de cette danse infernale, qui glaça les spectateurs d'horreur et d'épouvante. A cette danse succéda le festin, composé de pommes de terre, de quelques légumes, d'huile de baleine et de chair humaine salée, que les guerriers dévorèrent avec un incroyable délice. La manière dont ces cadavres avaient été salés avait été imparfaite, surtout à l'époque la plus brûlante de l'année où l'on se trouvait alors, pour prévenir la décomposition des chairs; aussi avait-elle fait de notables progrès, et les lambeaux putrides que les sauvages dévoraient et engloutissaient avec avidité étaient-ils couverts d'énormes vers qui rampaient sur les lèvres des cannibales, et qui ajoutaient encore à l'horrible dégoût qu'inspirait cet abominable repas. Les prisonniers furent partagés entre les guerriers, mais aucun d'eux ne fut égorgé; seulement, avant la fête, un vieillard et un enfant allaient être sacrifiés au démon de la vengeance, et déjà les bourreaux s'apprêtaient à leur faire éprouver les plus horribles tortures, lorsque le capitaine Briggs parvint, au péril de ses jours, à sauver ces deux nouvelles victimes, et à les conduire en sûreté à Hobart-Town. (*The Tasmanian. Mai.* — *Mémorial encyclopédique*, n° 11, novembre 1831. — (Note de l'auteur du *Dictionnaire de Philosophie.*)

son luxe dans les inventions les plus nécessaires; mais ils n'ont pas fait de grands progrès; et si le commerce avec les navigateurs européens, et l'aide qu'ils trouveront dans les outils qu'ils en reçoivent en échange de leurs denrées, ne leur donnent pas des idées nouvelles, des modèles à imiter dont ils conçoivent les avantages, ils resteront tels qu'on les a trouvés. Conservant la simplicité de l'enfance dans l'âge mûr de la réflexion, ils sont frappés de l'adresse des Européens, et de l'aisance avec laquelle ils exécutent des ouvrages qui leur semblent très-difficiles. C'est ainsi que les naturels, et surtout les chefs d'Anamockoa, parurent plus attachés à considérer le travail des charpentiers anglais et des autres ouvriers des vaisseaux, qu'à jouir des plaisirs dont les officiers cherchaient à les amuser.

Les vaisseaux, après une navigation de deux mois dans des mers orageuses, où ils avaient été souvent battus de la tempête, étaient fort endommagés, et tous les ouvriers étaient occupés à bord à les réparer. Pendant ce temps, les naturels paraissaient suivre avec attention leurs différents procédés; ils admirèrent surtout la facilité avec laquelle les charpentiers construisaient un vaisseau : ils témoignèrent la plus grande surprise, lorsqu'ils eurent vu qu'ils exécutaient en une semaine ce qui leur coûtait une année de travail : ils n'étaient pas moins étonnés de voir couper par le milieu, ou scier en planches de gros arbres, tout de suite et dans un court espace de temps; opération qui leur coûtait plusieurs jours. Ils admiraient cette façon de travailler, et cependant il est à présumer que ces naturels, ainsi que leurs semblables, s'en tiendront à leurs usages, parce qu'ils n'ont pas cet esprit de combinaison, ces connaissances, ce goût propre à leur faire sentir le bon sens et la convenance des coutumes qui diffèrent des leurs. Tous les hommes de la nature, tous les sauvages que l'on a reconnus, soit barbares, comme la plupart des peuplades de l'Amérique, soit avant quelque commencement de civilisation et quelques lois sociales qui les unissent sous un gouvernement quelconque, s'en tiennent aux connaissances et à l'industrie que les premiers besoins leur ont suggérées. Il est probable qu'ils ont déjà parcouru une longue suite de siècles sans y rien ajouter. Leur grand principe est que leurs pères se sont conduits ainsi, et qu'ils ne doivent pas s'écarter des exemples qu'ils leur ont donnés. Cette maxime a la même influence sur le moral que sur le physique.....

Quelques papiers publics annoncèrent, en 1784, qu'un gentilhomme écossais, dégoûté du séjour de sa patrie, où tout lui rappelait continuellement un amour malheureux, avait vendu ses biens en 1782, fait charger à Glascow deux bâtiments de bétail et de graines de toute espèce, et de toutes les provisions et instruments nécessaires pour bâtir un fort et établir une colonie à la Nouvelle-Zélande. Ses préparatifs étant achevés, il s'était embarqué avec soixante de ses vassaux, déterminés à suivre sa fortune. Son intention était de remonter la rivière à laquelle le capitaine Cook a donné le nom de Nouvelle-Tamise, et d'y chercher un abri sûr pour mettre ses navires à couvert. Cet entreprenant navigateur, étant aussi doux que prudent dans sa conduite, comptait se concilier l'affection des naturels du pays par les services qu'il serait à portée de leur rendre. Il espérait même que, s'il parvenait à réussir dans son projet, il deviendrait bientôt le chef souverain de l'île. Si, contre toute apparence, il échouait dans cette tentative, il emportait les matériaux nécessaires à la construction de bâtiments pour son retour. Il pensait que le mal-être des Zélandais provient de ce qu'ils ne connaissent pas les ressources de l'agriculture; mais que s'étant instruit de leur langue assez pour en être bien entendu, il lui serait aisé de leur faire concevoir l'utilité qui résulterait pour eux des travaux qu'ils entreprendraient, et l'agrément des jouissances nouvelles qui en résulteraient pour eux.

Son projet de commencer par se mettre au fait de la langue du pays était sage. Souvent les nations ne se brouillent ensemble que faute de s'entendre : les hommes, en général, ne sont pas portés à aimer ceux à qui ils ne peuvent pas facilement communiquer leurs idées et leurs impressions. Non-seulement la vivacité souffre, et l'impatience s'irrite, mais l'amour-propre est offensé, toutes les fois que l'on parle sans être entendu. Or l'amour-propre n'est nulle part plus exalté que dans le cœur d'un sauvage; nul être n'est plus porté à l'impatience, et n'est plus prompt à se révolter quand on ne l'entend pas : l'idée de se familiariser avec la langue des Zélandais était donc un moyen de succès assez bien vu. L'intention du noble écossais était d'épouser une des filles du pays, pour s'attacher davantage l'affection des naturels, et leur prouver la droiture de ses intentions en s'établissant parmi eux. Comme il emmenait avec lui des gens de toutes sortes de métiers, il espérait leur donner du goût pour les arts de l'Europe, et les initier dans leurs pratiques. Cette spéculation était sans doute d'une âme honnête, qui espérait trouver dans des régions éloignées un bonheur qui la fuyait dans sa propre patrie. Mais c'était trop présumer de ses bonnes intentions; et un peu plus de réflexion sur le caractère des peuples sauvages lui aurait persuadé qu'il n'était guère possible de dompter l'orgueil qui les attache à leurs usages barbares, qu'ils regardent comme la sauvegarde de leur indépendance et de leur liberté.

Il est plus difficile de faire concevoir à un sauvage les maximes de la saine raison, et de le faire agir en conséquence, qu'à un enfant plein de fantaisies auxquelles on a donné quelque consistance en les satisfaisant. On peut espérer d'asservir celui-ci dans un âge plus avancé, lorsque le temps aura développé sa faculté de raisonner, et que l'exemple et l'instruction l'auront déterminé à ne vouloir,

à ne faire que ce qui est honnête; on l'amène à ce point par la crainte d'un châtiment quelconque ou par l'espoir de la récompense. Mais est-il possible de gagner un sauvage par ces moyens? Il ne connaît que sa volonté, il se porte avec impétuosité et dans toutes les circonstances à la satisfaire. Les Nouveaux-Zélandais sont, à la vue de la quincaillerie de l'Europe, comme nos enfants à qui l'on montre des joujoux : ceux-ci les désirent avec ardeur, mais n'osent y toucher si on le leur défend. Il n'en est pas de même des sauvages, ils sacrifient tout pour les avoir: la loi naturelle n'est pas assez obscurcie par leurs passions pour ignorer qu'ils se rendent coupables, mais elle ne les empêche pas de voler s'ils n'ont d'autre moyen de se procurer ce qu'ils désirent. Si ceux à qui ces instruments ont été volés entreprennent de les recouvrer par la force, c'est alors que le sauvage développe toute sa férocité, et qu'il regarde celui qui l'attaque justement comme un ennemi qui en veut à sa liberté et à sa propriété, dont il aspire à se venger en trempant ses mains dans son sang, en le dévorant s'il est vainqueur.

Il n'en est pas d'un peuple que l'on veut tirer de la barbarie comme d'une terre qui n'a jamais été cultivée : les travaux de quelques années suffisent d'ordinaire à surmonter les obstacles qui s'opposent aux progrès de la culture : le sol n'a point d'habitudes, point de passions qui gênent l'industrie et la constance du cultivateur ; au lieu que, quelque soin que l'on prenne pour réformer les mœurs d'un peuple sauvage et barbare, pour accroître son industrie en l'instruisant des arts de l'Europe, pour lui faire concevoir le bonheur de la civilisation, rarement il est capable de le sentir, de se le procurer, de s'y attacher avec quelque constance. A la première fantaisie, il retourne à ses anciennes habitudes; ou si on l'étourdit en asservissant sa liberté, on détruit en lui le principe de toutes les vertus: si la force est plus active, elle finit par les anéantir.

On a des exemples d'Européens de diverses nations, qui, séduits par la vie libre et indépendante des sauvages, se sont établis avec eux : mais ils n'y ont été soufferts qu'autant qu'ils se sont accoutumés à la manière d'être et de vivre des sauvages, sans prétendre les réformer en rien, ni porter parmi eux d'autres usages que ceux qu'ils trouvaient suivis. Ils ne souffriraient même pas qu'un de leurs semblables vînt jouir parmi eux des talents qu'il aurait acquis dans la société des peuples civilisés, et de l'aisance qui en est la suite. Les naturels des îles de la Société, où les mœurs sont plus douces, la civilisation plus avancée et la vie plus heureuse que dans la Nouvelle-Zélande, n'ont pas souffert qu'Omaï, que le capitaine Cook avait amené à la suite de son second voyage autour du monde à Londres, et de là ramené à Otahiti, jouît de l'habitation que les Anglais lui avaient construite dans sa patrie. A peine eurent-ils mis à la voile, que les insulaires vinrent en troupe pendant la nuit, renversèrent la maison, détruisirent les plantations, et probablement tuèrent les bestiaux dont Omaï était possesseur, et qui, s'ils eussent multipliés, fussent devenus pour les naturels la source d'une aisance supérieure à celle dont ils jouissaient déjà. Il en eût été de même des plantes de l'Europe qui pour la plupart se fussent améliorées dans un sol aussi fertile et sous un climat aussi heureux; mais ces sauvages, quoiqu'à demi civilisés, ne supportèrent pas l'idée de voir s'établir parmi eux un de leurs compatriotes auquel les connaissances qu'il avait acquises en Europe, la multitude d'instruments utiles qu'il possédait, eussent pu mériter quelques distinctions : ils les arrachèrent avant qu'elles eussent pris aucune consistance.

Le Hottentot que les Hollandais avaient élevé avec soin en Europe, fut peut-être plus sage qu'Omaï, en renonçant à tous les avantages qu'il avait acquis, pour se conformer en tout à la manière de vivre de ses parents, parmi lesquels il crut retrouver la manière d'exister qui pouvait assurer son bonheur.....

Si l'on réfléchit sur les coutumes des différentes îles situées entre les tropiques, ou à peu de distance de ces beaux climats, on voit combien les connaissances de l'esprit humain, abandonnées aux seules impulsions de la nature, sont peu susceptibles de progrès : dès qu'il s'est livré à une uniformité habituelle de bonheur ou de misère, il semble qu'il soit incapable de se développer et de porter ses vues sur une manière d'être plus heureuse et mieux réglée.

Depuis deux siècles qu'elles ont été découvertes, elles sont restées au même état où on les a vues pour la première fois....

A mesure que l'on s'éloigne des tropiques en se rapprochant des pôles, on ne trouve plus que des hommes féroces, grossiers, d'une ignorance qui approche de la stupidité, vivant dans la plus profonde misère, en comparaison des heureuses nations favorisées, sous le plus beau ciel, de tous les dons de la nature (291).

Appendice à l'article Sauvage.

Nous croyons qu'on ne lira pas sans intérêt le portrait du nègre du centre de l'Afrique tracé par M. Douville dans son *Itinéraire* à cette contrée en 1828, 1829 et 1830 : « Il est irascible, et porté par cette irascibilité à des désordres qui ressemblent à la frénésie que causent des fièvres violentes. Il se détruit pour de simples contrariétés; il a une adresse particulière pour s'ôter la vie ; il retourne sa langue dans sa bouche, il l'avale, et s'étouffe.

(291) Voy. l'*Homme de la nature*, 5 vol. par Richard, 2e édit. Paris, 1808.) Pour plus de développement sur cette thèse importante, nous renvoyons au tome IIe de notre *Dictionnaire apologétique*, art. *Philosophie panthéistique de l'histoire*, et art. *Psychologie*, où cette belle question est traitée à tous les points de vue.

De tous les nègres que j'ai vus, les habitants du Bihé et de Molux ont le plus d'intelligence; cependant leur capacité est bien inférieure à celle du blanc. En général, l'entendement chez le nègre est aussi peu développé que son sang est peu fluide. Sa capacité même se borne à satisfaire ses appétits charnels Il ne se donne que peu ou même aucune peine pour venir à bout d'une entreprise. Il est si indolent, nonchalant et insouciant, qu'il passe des journées entières assis sous un arbre ou devant la porte de sa cabane, les yeux fixés sur un objet, sans remuer aucune partie de son corps. »

Sa constitution physique semble offrir des caractères non moins marqués d'infériorité, que M. Douville énumère. A quelle cause attribuer cette dégradation permanente, cette sorte de peine héréditaire qui pèse sur une portion de la race africaine? Aucune des explications que la science a essayé d'en donner jusqu'ici ne résout entièrement cet intéressant problème. Nous remarquons dans l'*Aperçu* de M. Douville ce fait singulier : « Le fils aîné du Jaga, qui, dit-il, *en sa qualité de fils aîné, est accablé de la malédiction paternelle*, était venu souvent me visiter. » Cette étonnante malédiction qui se transmet de père en fils, où en trouver l'origine (292)? Ne se lierait-elle point à quelque grand crime antique, qui aurait, en quelque sorte, pénétré et altéré la nature physique elle-même? Ce ne serait pas la première fois que la science aurait été ramenée, pour la solution de certains faits aussi extraordinaires qu'importants, à la tradition religieuse.

Cette dégradation de l'espèce nègre est reconnue par les anatomistes et les naturalistes les plus célèbres, et entre autres par Cuvier; il dit que *la race des nègres, la plus dégradée des races humaines, est celle dont les formes s'approchent le plus de la brute, et dont l'intelligence ne s'est élevée nulle part au point d'arriver à un gouvernement régulier, ni à la moindre apparence de connaissances suivies*. (Discours préliminaire des *Recherches sur les ossements des quadrupèdes fossiles*.)

« On a beaucoup agité dans ces derniers temps, dit M. Virey, la question du degré d'intelligence des nègres; il nous paraît que quelques auteurs l'ont trop exagérée, et d'autres trop dépréciée, dans le système que chacun d'eux avait embrassé.

« Les amis des noirs, par des sentiments philanthropiques qui honorent leur cœur, ont pris à tâche de rehausser le génie du nègre : ils soutiennent qu'il est d'une capacité égale à celui des blancs, mais que le défaut d'éducation et l'état d'abrutissement dans lequel croupissent de malheureux esclaves sous le fouet des colons, compriment nécessairement le développement de leur intelligence.....

« Quoiqu'il paraisse toujours quelque air d'injustice à poser la limite de l'esprit, surtout à l'égard d'infortunés que l'on s'autorise à condamner à l'esclavage sous prétexte de cette infériorité d'intelligence, le devoir du naturaliste lui impose cependant l'obligation de discuter une question aussi importante. Hume, Meiners et beaucoup d'autres (293), ont soutenu que la race nègre était fort inférieure à la race blanche par rapport aux facultés intellectuelles; ils sont en cela d'accord avec les observations de MM. Sœmmering, Cuvier, Gall et Spurzheim, comme avec les nôtres; mais, indépendamment de ces témoignages, consultons l'histoire de l'espèce nègre sur tout le globe.

« Quelles sont les idées religieuses auxquelles il a pu s'élever de lui-même sur la nature des choses? Elles sont l'un des plus sûrs moyens d'évaluer sa capacité intellectuelle. Nous le voyons partout prosterné devant de grossiers fétiches, adorant tantôt un serpent, une pierre, un coquillage, une plume, etc., sans s'élever même aux idées théologiques des anciens Egyptiens ou d'autres peuples adorateurs des animaux, comme emblèmes de la Divinité.

« Dans les institutions politiques, les nègres n'ont rien imaginé, en Afrique, au delà du gouvernement de la famille et de l'autorité absolue, ce qui n'annonce aucune combinaison.

« Par rapport à l'industrie sociale, ils n'y ont jamais fait d'eux seuls les moindres conquêtes; ils n'ont pas bâti de grands édifices, des villes superbes, comme l'ont exécuté les Egyptiens, même pour se soustraire aux ardeurs du soleil; ils ne s'en garantissent nullement par des tissus légers, comme font les Indiens; ils se contentent de cabanes et de l'ombrage des palmiers. Ils n'ont donc point d'arts, point d'inventions, qui charment les ennuis de leurs loisirs sur un sol si riche. Ils n'ont pas même les jeux ingénieux des échecs inventés par les Indiens, ni ces contes amusants des Arabes, produits d'une imagination féconde et spirituelle. Placés à côté des Maures, des Abyssins, peuple de race originairement blanche, les nègres en sont méprisés comme stupides et incapables : aussi les trompe-t-on constamment dans les échanges commerciaux. On les dompte, on les soumet, en présence de leurs compatriotes mêmes, sans qu'ils aient l'esprit de s'organiser en grandes masses pour résister, et de se discipliner en armée; aussi sont-ils toujours vaincus, obligés de céder le terrain aux Maures. Ils ne savent point se fabriquer d'armes autres que la zagaie et la flèche, faibles défenses contre le fer, le bronze et le salpêtre.

« Leurs langages, très-bornés, monosyllabiques, manquent de termes pour les abs-

(292) On sait que Cham fut maudit dans sa postérité par son père, qui lui prédit qu'il serait l'*esclave des descendants de ses frères* (*Gen.* IX, 25) : *Maledictus Chanaan! servus servorum erit fratribus suis*. Ce sont les descendants de Cham qui peuplèrent l'Afrique.

(293) Les nègres sont considérés comme fort inférieurs à notre espèce, dans le *Voyage en Amérique* du chev. de Chastelux, et aussi par Jefferson, *Notes on the Virginia State*. London, 1787, p. 270.

tractions. Ils ne peuvent rien concevoir que des objets matériels et visibles; aussi ne pensent-ils guère loin dans l'avenir, comme ils oublient bientôt le passé; sans histoire, ils n'avaient pas même une écriture de signes hiéroglyphiques; les Arabes mahométans ont enseigné à plusieurs l'alphabet...

« Leur musique est sans harmonie, et, quoiqu'ils y soient très-sensibles, elle se borne à quelques intonations bruyantes, sans former une série de modulations expressives. Avec des sens très-parfaits, ils manquent de cette attention qui les emploie, de cette réflexion qui porte à comparer les objets pour en tirer des rapports, en observer les proportions.

« Des exemples particuliers d'intelligence remarquable chez les nègres (comme tous ceux cités par les auteurs) ne prouveraient que des exceptions, tant que des nations nègres ne se civiliseront pas d'elles seules, comme l'a fait d'elle-même la race blanche. Le temps et l'espace ne manquent point à l'Africain; cependant il est resté brut et sauvage, lorsque les autres peuples de la terre se sont plus ou moins élancés dans la noble carrière de la perfection sociale. Aucune cause politique ou morale ne peut contenir l'essor du nègre en Afrique, comme celles qui enchaînent l'esprit du Chinois; le climat de l'Afrique a permis un assez grand développement intellectuel aux anciens Egyptiens : il faut donc conclure que la médiocrité perpétuelle de l'esprit chez les nègres résulte de leur conformation seule; car dans les îles de la mer du Sud, où ils se trouvent avec la race malaise, également sauvage, ils lui restent encore inférieurs sans être asservis. (*Voy.* Forster, *Observ. sur l'espèce humaine*, dans les *Voyages de Cook.*)

« On a élevé avec soin des nègres; on leur a donné la même éducation dans des écoles et des colléges qu'aux blancs, et ils n'ont pas pu cependant pénétrer dans les connaissances humaines au même degré que ceux-ci. D'ailleurs, il faut bien le reconnaître, ce n'est point par la force du corps, mais par les lumières, que l'homme domine sur les animaux (294); et il est manifeste aujourd'hui, par l'état de la civilisation, que les peuples les plus instruits, les plus habiles, obtiennent, toutes choses égales, la prépondérance sur les autres nations du globe : donc les sciences ou les connaissances ont établi le règne et l'empire dans la race blanche plus que dans toutes les autres, parce qu'elle s'est montrée partout la plus intellectuelle et la plus industrieuse.

« Les nègres sont de grands enfants : parmi eux il n'y a point de lois, point de gouvernements fixes. Chacun vit à peu près à sa manière; celui qui paraît le plus intelligent ou qui est le plus riche devient juge des différends, et souvent il se fait roi; mais sa royauté n'est rien; car, bien qu'il puisse quelquefois opprimer ses sujets, les faire esclaves, les vendre, les tuer, ils n'ont pour lui aucun attachement, ils ne lui obéissent que par terreur; ils ne forment aucun Etat, ils ne se doivent rien entre eux.

« On ne peut agir sur les nègres qu'en captivant leurs sens par les plaisirs, ou en les frappant par la crainte. Ils ne travaillent que par besoin ou par force. Se contentant de peu de chose, leur industrie est bornée et leur génie reste sans action, parce que rien ne les tente que ce qui peut satisfaire leur sensualité et leurs appétits physiques. Comme leur caractère a plutôt de l'indolence que de l'activité, ils paraissent plus propres à être conduits qu'à conduire les autres, et plutôt nés pour l'obéissance que pour la domination. Il est rare d'ailleurs qu'ils sachent bien commander; car on a remarqué qu'ils se montraient alors despotes capricieux, et d'autant plus jaloux de l'autorité qu'ils étaient plus opprimés. »

Le savant auteur, après quelques réflexions sur l'esclavage de l'espèce humaine en général, conclut ainsi : « Il était dans les destinées que la race humaine blanche (295) sortît peu à peu de ses fers, tandis que l'antique anathème prononcé sur la tête des descendants de Cham, selon l'Ecriture, ne leur promettait qu'un esclavage éternel (296). »

Mœurs et croyances religieuses des nègres de la Côte-d'Or. — Ils croient tous à un Dieu tout-puissant, créateur et conservateur de toutes choses; mais pour fixer leurs idées, ils lui donnent la forme humaine, comme étant la plus parfaite. Croire à un être dont la figure ne tomberait pas sous les sens, serait pour les nègres ne croire à rien. En adressant leurs prières à cet Etre suprême, ils se tournent du côté du soleil, qu'ils regardent comme l'emblème le plus glorieux de sa divine majesté. Loyer nous a transmis une formule de prière qui est en usage à Issini : *Mon Dieu, donnez-moi aujourd'hui du riz et des yams; donnez-moi de l'or et des*

(294) On en peut voir une preuve aussi, en ce que jamais les nègres n'ont rendu domestiques les éléphants, comme le font les Hindous et autres Asiatiques. L'éléphant d'Afrique, plus petit, moins courageux qu'en Asie, n'est pourtant nulle part dompté par les noirs.

(295) De toute antiquité, les Orientaux ont attaché au mot *blanc*, homme blanc, l'idée de liberté et de supériorité, comme au mot *noir*, nègre, celui de servitude, d'esclavage et d'impôt. Ces termes furent transportés, par métaphore, aux pays; de là vient que la Russie-Blanche, la Valachie-Blanche, ont signifié que ces régions étaient libres et affranchies. Les Huns furent très-anciennement distingués en blancs et en noirs par cette raison; et, lorsque les czars de Russie eurent enfin secoué le joug des Tartares, on leur conféra le titre de blancs. (Scherer, *Annales de la Petite-Russie*, p. 85, note.)

(296) Cham paraît avoir été le *Jupiter* des Grecs, appelé *Hammon*, en Egypte. C'est aussi en Egypte qu'il s'établit, et de là vient que ce royaume, qui est si souvent nommé le pays de *Ham* ou de *Cham*, dans l'Ecriture, a le nom de *Chemia* dans Plutarque (*Sur Isis et Osiris*). Il est bon d'observer que la prédiction de Noé s'exécute encore aujourd'hui par l'asservissement de l'Egypte sous des souverains étrangers, et par l'esclavage des nègres. (*Hist. naturelle du genre humain*, t. II, p. 49 à 60 et 83 2e édit. Paris, 1821.)

aigris (297); *donnez-moi des esclaves et des richesses; conservez-moi la santé, et faites-moi la grâce d'être actif et diligent.*

Les nègres ont eu aussi, comme les nations civilisées, leurs dissensions religieuses et leurs diversités de sectes. Les chefs de ces sectaires croient à deux principes, celui du bien, et celui du mal; le premier, africain; et le second, européen. Mais leurs idées ont si peu de liaison, qu'il est impossible d'expliquer clairement leur doctrine : il paraît que, dans le principe, les Africains ont fait leur divinité noire comme eux : mais les Européens leur ont appris que ce dieu noir était le diable des blancs, et qu'il était essentiellement méchant. Ceux qui savent se contenter des productions de leur sol, et qui sont attachés aux usages de leur pays, représentent sous la figure d'un blanc le dieu du mal, protecteur des Européens, et la cause de tous les maux que les blancs ont faits aux nègres; et ils donnent la couleur noire au dieu du bien, protecteur des Africains. Ceux qui sont malheureux regardent, au contraire, le dieu noir comme une divinité cruelle et méchante, qui se fait un plaisir de les accabler de toutes sortes de maux; et le dieu des blancs, comme un être doux et bienfaisant qui leur donne en abondance de beaux habits, de la soie, et de l'eau-de-vie. Arthus leur disait que leur dieu ne les avait pas abandonnés, puisqu'ils avaient de l'or, du vin de palmier, des fruits, des vaches, des chèvres, des oiseaux et du poisson : mais il lui fut impossible de leur persuader que tous ces biens venaient de leur dieu. « C'est la terre, disaient-ils, qui nous donne l'or, c'est la terre qui nous produit le maïs et le riz; c'est la mer qui nous fournit les poissons; et si nous ne nous donnions pas beaucoup de peines, nous pourrions mourir de faim, que notre dieu ne nous aiderait pas. Nos bestiaux nous donnent des petits sans le secours de Dieu : quant aux fruits, nous les devons aux Portugais qui ont planté les arbres sur notre sol : enfin, nous n'avons aucune obligation à notre Dieu, tandis que les Européens en ont tant à la bonté du leur. » Ils conviennent, cependant, que c'est Dieu qui fait tomber la pluie pour féconder la terre, rendre les arbres productifs, et faire tomber l'or des montagnes avec le sable qu'elle entraîne; car la pluie produit cet effet dans tous les pays où l'on trouve de l'or. Un nègre de ces contrées qui avait été vendu à un facteur de la côte, priait avec ferveur pour obtenir de la pluie : quelqu'un l'ayant interrogé pour savoir le motif de cette prière, il répondit que c'était pour que la pluie fît tomber l'or au pied des montagnes qui étaient dans son pays, parce qu'avec cet or ses amis pourraient le racheter. Il y en a qui croient que, s'ils ont été vertueux pendant leur vie, ils deviennent blancs après leur mort et sont transportés dans le pays des blancs; d'autres, plus ingénieux, supposent que, dans le principe, Dieu ayant créé les blancs et les noirs, ordonna aux derniers de choisir entre l'or d'un côté, et de l'autre la connaissance des arts et des sciences. Les noirs ayant préféré l'or et laissé l'instruction aux blancs, Dieu, offensé de leur avarice, les a condamnés pour toujours à être esclaves des blancs. Ils ont sur la création de l'homme plusieurs opinions différentes; quelques-uns l'attribuent à la Divinité; d'autres croient que l'homme a été formé par une énorme araignée, qu'ils nomment *Anansie;* d'autres prétendent qu'il est sorti des entrailles de la terre. Ils sont dans la même incertitude sur la vie future : quelques-uns y croient; mais la plupart avouent leur ignorance à cet égard; quelques autres supposent que les morts sont transportés, immédiatement en quittant la vie, sur les bords d'un fleuve fameux de l'intérieur de l'Afrique, qu'ils nomment *Bosmanque*, où Dieu examine leur vie passée, et juge s'ils ont exactement observé les jours de jeûne, s'ils se sont strictement abstenus des viandes défendues, et s'ils ont tenu religieusement leur serment. Si le résultat de cet examen leur est favorable, ils sont admis à traverser le fleuve, pour arriver à une terre de félicité parfaite, qui a beaucoup de ressemblance avec le paradis de Mahomet. S'ils sont reconnus coupables, la Divinité les plonge dans le fleuve, où ils restent ensevelis dans un éternel oubli. Cette doctrine est évidemment calquée sur celle de Mahomet. D'autres croient à la transmigration des âmes : ils ont, comme le peuple en Angleterre, l'opinion que les âmes des criminels errent après leur mort pour expier leurs fautes. Atkins rapporte qu'il a entendu dire à plusieurs nègres qui parlaient un peu anglais : *qu'après leur mort les honnêtes gens allaient dans le séjour de Dieu, qu'ils avaient des femmes aimables, et qu'ils vivaient dans l'abondance et dans la félicité; mais que les fourbes et les méchants étaient condamnés à errer éternellement, sans avoir jamais d'asile.* Les nègres ne regardent la mort qu'avec la plus grande horreur. Suivant Bosman, personne n'oserait, sous peine de périr lui-même, parler de la mort en présence du roi de Whidah.

On n'a sur leurs fétiches que des opinions très-incertaines; mais s'il faut en croire Loyer, qui s'est occupé de cet objet avec une attention toute particulière, les fétiches ne sont pas des divinités qu'on adore, mais seulement des charmes ou des talismans dans lesquels ces peuples ont la plus grande confiance. Une longue tradition a accoutumé le nègre à regarder les fétiches comme les dispensateurs du bien et du mal, au moyen de quelque vertu cachée, qu'ils tiennent de Dieu, qui les a créés, et les a envoyés sur la terre pour le bien de l'humanité. Le mot *fétiche*

(297) L'aigris est une pierre d'un bleu verdâtre, qu'on croit être une espèce de jaspe; ces pierres ont, dans le pays, la valeur de l'or, et on s'en sert pour monnaie. Le cowry se donne et se reçoit pour comptant, le long du Niger, depuis le Bambara jusqu'à Cassina, où il a dix fois la valeur qu'on lui assigne dans le Bengale.

ou *feitisso* est portugais et signifie *charme*. Le pouvoir qu'on suppose aux fétiches ressemble précisément à la puissance mystérieuse qu'on attribue aux charmes et à certains nombres heureux ou malheureux. Ces pratiques superstitieuses, qui ont une influence si grande sur les esprits faibles et sur ceux qui ne réfléchissent pas, obtiennent souvent des incrédules et des esprits-forts eux-mêmes une espèce de confiance tacite.

En général, les marins et les joueurs ont recours à la vertu des charmes, parce qu'étant continuellement exposés aux caprices du hasard, ils ne peuvent calculer ni prévoir les événements qui les attendent; c'est aussi par la même raison que les nègres sont plus superstitieux que d'autres peuples; sans cesse menacés des malheurs les plus affreux par l'instabilité de leur gouvernement, leur vie entière n'est absolument qu'un jeu de hasard, dont ils croient pouvoir régler la marche avec le secours de leurs fétiches. Le nègre ne se contente pas de croire à la vertu des charmes, il reconnaît encore des époques et des jours heureux ou malheureux; il se crée ses fétiches suivant sa fantaisie. L'un choisit les dents d'un chien, l'autre celles d'un tigre ou d'une civette; celui-ci un œuf, celui-là l'os d'un oiseau; tandis qu'un autre préfère un morceau de bois rouge ou jaune, une branche d'épine, une tête de chèvre, de singe ou de perroquet. C'est de ce fétiche qu'ils attendent quelques secours dans toutes les circonstances difficiles où ils se trouvent; ils font vœu souvent de lui rendre une espèce de culte, s'ils sont heureux. Dans l'intention de lui plaire, ils s'imposent quelques privations, comme de ne pas manger de bœuf, de chèvre ou de volaille, et de ne pas boire d'eau-de-vie ou de vin de palmier. De l'opposition des intérêts particuliers naît aussi l'opposition entre les fétiches; la puissance d'un fétiche est toujours considérée en raison du bonheur de celui qui le possède. Un nègre qui est malheureux attribue son infortune à l'impuissance de son fétiche, et il a recours aussitôt à un autre, ou il s'adresse au *fetessero* (prêtre), pour en avoir un qui ait plus de vertu. Ils sont persuadés que le fétiche voit, parle et surveille toutes leurs actions, pour récompenser les bonnes et punir les mauvaises; c'est pour cela qu'ils le couvrent soigneusement, ou qu'ils le placent dans un endroit secret, pour n'en être pas aperçus s'ils faisaient une faute. Les nègres de Benin s'imaginent que l'ombre d'un homme anime le fétiche, et ils croient que c'est un être réel qui doit rendre compte, dans un autre monde, de toutes leurs actions. Lorsque ces fétiches ont procuré des succès marqués, ils deviennent les gardiens tutélaires des familles, et se transmettent de père en fils, comme autrefois chez les Romains, les lares et les pénates; et chez les Arméniens, les téraphins ou dieux protecteurs, auxquels ils ressemblent souvent par la forme. A Elmina et à Acra, c'est ordinairement un morceau de bois sur lequel est gravée une tête d'homme, sans corps et sans bras. Outre les fétiches particuliers à chaque individu, il y en a d'autres qui reçoivent un hommage plus général, et dont l'influence s'étend sur plusieurs cantons à la fois; ce sont, le plus souvent, des montagnes, des rochers, des arbres, des lacs et des rivières. Les Acraniens prétendent que leur pays n'a été conquis par les Aquamboans que parce que les Portugais ont violé un de ces lacs sacrés, en le convertissant en saline. Le serpent est le fétiche des Whidaniens; ils croient cependant à un Dieu souverain; mais ils attribuent une puissance toute particulière à une espèce de reptile d'une grandeur démesurée, qu'ils nomment le *grand-père des serpents*. L'origine de ce culte religieux vient, sans doute, de ce qu'on découvrit ce serpent à une époque heureuse. Les Whidaniens croient, suivant une tradition ancienne, que ce serpent est venu d'un pays désert, qu'il a été forcé d'abandonner.

Le culte qu'ils rendent au serpent ne présente donc pas un phénomène inexplicable dans l'histoire du cœur humain. Ce culte est, comme celui qu'on rend aux fétiches, l'effet naturel de la confiance qu'ont ordinairement les êtres faibles et ignorants dans la puissance des charmes. (*Tableau des dernières découvertes faites par les Européens en Afrique;* traduit de l'anglais.)

Culte rendu au serpent Tenni par les nègres de Juidah. — Le *tenni* est d'une grosseur monstrueuse; il a quelquefois jusqu'à cinquante pieds de long; il est de la même espèce que l'*anaconda* de Ceylan, et le *boa* de Guinée. Sa peau, sur le dos, est d'un gris foncé, rayé de jaune; celle du ventre est d'un gris plus clair, avec des taches de distance en distance. Il se cache dans les marais et dans les savanes; lorsqu'il est tourné sur lui-même en spirale, il couvre une circonférence de cinq ou six pieds de diamètre, et, de loin, on prendrait cette masse pour l'ouverture d'un gouffre. Quelquefois il dresse la tête, et, semblable au mât d'un vaisseau, il reste immobile dans cette attitude, attendant que quelque animal arrive à sa portée : alors il s'élance sur sa proie, en déployant les contours de sa queue. Comme ses dents sont recourbées dans sa gueule en forme de crochets, tous les efforts que peut faire l'animal surpris pour se dégager ne servent qu'à faire pénétrer les dents plus profondément. Si l'animal qu'il tient est gros, le monstre l'enveloppe, et l'étouffe dans les replis de sa queue; enfin, il l'avale tout entier sans mâcher, après, toutefois, l'avoir humecté quelque temps de sa salive. Tant qu'il digère, le *tenni* reste assoupi, sans mouvement, et étendu comme une souche. Souvent, dans cette situation, il est dévoré par les fourmis qui lui entrent dans la gueule, dans les oreilles, dans le nez, et ne laissent absolument que le squelette du monstre. — Le trait suivant est assez curieux, et fait connaître à quel point les nègres vénèrent ce serpent. M. Denyau, directeur du comptoir de Juidah, avait été prévenu que, depuis quelque temps, on lui enlevait toutes les nuits une volaille de sa basse-cour; les soupçons avaient d'abord porté sur quel-

ques-uns des individus employés dans le fort, et ensuite sur les nègres du voisinage : cependant on s'était convaincu que ces vols ne venaient ni des uns ni des autres. Enfin, un jour, on vint avertir M. Denyau, à six heures du matin, que la ronde du fort avait surpris le voleur. Le directeur se rendit sur-le-champ au lieu qui lui était indiqué, et aperçut un énorme serpent, à qui les spectateurs et la *ronde* du matin avaient barré le chemin de la porte du fort, et qui cherchait inutilement à se sauver dans un magasin, par une chatière; un très-gros dindon, qu'il n'avait avalé qu'à demi, et dont la queue et les pattes paraissaient encore, lui avait tellement obstrué et grossi le gosier, qu'il essayait en vain de passer par ce trou. Le serpent eut l'instinct de sentir quel était l'obstacle qui l'arrêtait, et se mit à faire des efforts extraordinaires pour provoquer des vomissements qui pussent le dégager de ce qui le gênait.

M. Denyau ordonna de le laisser faire. En effet, au bout de quelques minutes, le serpent parvint à se débarrasser du dindon, dont la partie antérieure était déjà presque en dissolution, et dont tout le corps était couvert d'une lave visqueuse, âcre et mordicante. L'animal, allégé, se sauva dans le magasin, d'où l'on savait bien qu'il ne pourrait échapper. M. Denyau s'était fait apporter son fusil, et se préparait à le tuer, lorsque plusieurs marabouts du voisinage, avertis de ce qui venait d'arriver dans le fort, accoururent pour supplier M. Denyau de ne faire aucun mal à l'animal, parce qu'autrement il attirerait sur eux quelques calamités. Le directeur se rendit à leurs désirs, sur la promesse qu'ils lui firent d'emporter leur fétiche si loin du fort qu'il ne pût y revenir.

Aussitôt deux d'entre eux s'armèrent de fourches, et marchèrent sur le serpent en sens contraire. Au moment où il leva la tête pour les menacer, ils le saisirent entre les deux fourches qu'ils avaient croisées. Au même instant, six marabouts se jetèrent sur son corps; deux d'entre eux lui tenaient la tête immédiatement au-dessus du cou, deux au milieu, et deux à la queue. Ils eurent longtemps à lutter contre l'animal, qui les entortillait dans les contours de sa queue. Les naturels montrèrent la plus grande adresse dans cette manœuvre. Enfin, l'animal, fatigué, s'abandonna entièrement aux nègres, qui le portèrent comme un baliveau. Tout en marchant, ils récitaient des prières, et adressaient au serpent des choses flatteuses, en le priant d'excuser l'espèce de violence qu'ils étaient obligés de lui faire.

Quand ils furent rendus à environ une lieue du fort, ils s'approchèrent d'une savane couverte d'herbe de Guinée, et balançant, tous à la fois, le serpent avec un mouvement mesuré, ils le lancèrent à douze pas d'eux, en l'invitant à ne pas retourner au fort. (*Tableau des dernières découvertes faites par les Européens en Afrique.*)

Condition des femmes chez les nègres. — La condition des femmes, en Afrique, se trouve fidèlement tracée dans la description pathétique que nous a donnée de l'esclavage domestique le Jésuite Gumilla, dans sa relation sur les Indiens des bords de l'Orenoko : « Une femme du pays, nouvellement convertie à la religion chrétienne, et qui avait d'ailleurs de l'esprit et des vertus, avait fait mourir sa fille, qui venait de naître, en lui coupant l'ombilic trop près du corps. Le Jésuite lui faisait envisager toute l'horreur d'une pareille action, et lui adressait les plus vifs reproches. Après l'avoir écouté, les yeux fixés vers la terre, elle lui répondit : *Plût à Dieu, mon Père, plût à Dieu que ma mère m'eût soustraite ainsi, dès ma naissance, à toutes les peines que j'ai déjà éprouvées, et à toutes celles que j'aurai encore à souffrir tant que je vivrai! Considérez, mon Père, notre déplorable sort. Nos maris n'ont d'autres soucis, d'autres fatigues que d'aller à la chasse, tandis que nous, nous travaillons le long du jour, en portant un enfant dans un panier, et un autre pendu à notre sein. Ils vont à la pêche pour se divertir; nous, nous labourons la terre, et, après l'avoir arrosée de nos sueurs pour la rendre féconde, nous sommes encore obligées de faire la moisson. Le soir, ils reviennent sans fardeau ni embarras, et nous, nous rentrons chargées de nos enfants. Revenus chez eux, ils se récréent avec leurs amis, tandis qu'il nous faut aller chercher du bois et de l'eau pour leur préparer à souper. Après leur repas, ils s'endorment tranquillement; et nous, quoique excédées des fatigues de la journée, loin de pouvoir nous reposer, nous travaillons encore toute la nuit à moudre du maïs pour leur faire du chica. Ils boivent, et, quand ils se sont enivrés, ils nous battent, nous traînent par les cheveux, et nous foulent sous leurs pieds. Il est bien dur d'être traitée en esclave par son mari, et de ne pas pouvoir trouver un peu de repos dans sa maison, quand on a sué tout le long du jour en travaillant à la terre. Eh! qu'avons-nous pour nous consoler ou nous dédommager d'un esclavage qui n'a pas de fin? Après vingt ans de peines et de souffrances, on n'a plus pour nous le moindre égard, on nous méprise même, on nous substitue une jeune femme, à qui il est permis de battre et d'insulter nous et nos enfants. Ces jeunes femmes sans expérience, dont ils deviennent follement épris, prennent sur nous un ton d'autorité, nous traitent comme leurs servantes, et le moindre murmure qui nous échappe est bientôt étouffé par des coups. Une pareille tyrannie est-elle supportable? pouvons-nous donner à nos filles une plus grande marque de tendresse que de les délivrer d'une semblable existence, mille fois pire que la mort? Oui, je le répète, plût à Dieu que ma mère m'eût mise sous terre au moment où je suis née!* »

SAUVAGE DE L'AVEYRON. *Voy.* HOMME DE LA NATURE.

SAUVAGES DE L'OCÉANIE, leurs mœurs; anthropophagie, etc. *Voy.* note XIV, à la fin du volume.

SAUVAGES DES ETATS-UNIS, statistique. *Voy.* note XIV, à la fin du vol.

SON. *Voy.* LANGAGE, § 1, et OUÏE.

SONS, premiers sons émis par l'enfant. *Voy.* LANGAGE, § I. — Distinction des sons. *Voy.* note I, à la fin du volume.

SOURD ET MUET de Chartres recouvrant la voix. *Voy.* note VI, à la fin du volume.

SOURDS-MUETS. — Tout ce qui est dit de la nécessité du langage pour le développement et la formation de la raison, est évidemment applicable de tout point au sourd-muet. Mais celui-ci n'est pas l'homme isolé, l'homme de la nature des rationalistes; le sourd-muet vit, grandit, se développe au sein de la société : quoique privé de la communication verbale, il y participe nécessairement au bienfait de la civilisation; il y reçoit par les yeux une éducation fort incomplète sans doute, mais suffisante pour jeter dans son esprit une foule d'idées qu'il n'aurait certainement pas dans l'état d'isolement. Il y est soumis aux règles morales qui régissent la famille et l'Etat; il y est témoin de nos arts et de leurs productions, de notre culte et de ses cérémonies, de nos usages et de tout ce qui constitue la vie commune. Tout ce qu'il voit le porte naturellement à réfléchir, et tout lui est d'ailleurs expliqué par les relations de toutes sortes qui s'établissent entre lui et ceux qui l'entourent, entre ceux qui l'entourent et le reste des hommes. Enfin, le seul spectacle de la vie sociale porte avec lui une instruction profonde qui en fait comme un livre où tout homme peut recueillir une expérience toute faite, lire ses droits et ses devoirs et puiser tous les éléments de la science nécessaire au développement de la moralité humaine.

Toutefois, malgré les avantages apparents de sa position, on est obligé de reconnaître que le monde rationnel et suprasensible reste fermé au sourd-muet tant qu'il n'a pas reçu une instruction régulière qui l'élève jusqu'aux idées intellectuelles, morales et religieuses. Les secrets du monde intellectuel, dit M. De Gérando, sont ignorés du sourd-muet; en vain on lui en demanderait compte. (*De l'éducation des sourds-muets*, t. II, p. 453.) L'instruction, dit-il encore, peut seule introduire les sourds-muets à la vie sociale, morale et religieuse. » (*Ibid.*, p. 661.)

Chez le sourd-muet privé d'instruction, à la vue des actions des hommes, tout se réduit à éprouver du plaisir ou de la douleur, de la joie ou de la tristesse, de l'amour ou de la haine, et à voir que tous les hommes éprouvent les mêmes affections et les mêmes sentiments que lui, et que comme lui ils font effort pour retenir le sentiment du plaisir, et pour repousser le sentiment de la douleur. Instruit par sa propre expérience, il ne doute pas qu'on fait du mal à autrui en le frappant et qu'on lui cause de la peine en lui volant ce qui est à son usage. Aussi, toutes les fois qu'il n'aura pas une raison d'agir, il s'abstiendra de frapper ou de voler; mais, lorsqu'il aura un motif quelconque, il agira sans scrupule et sans remords, parce qu'il ne sait pas, qu'il ne juge pas qu'il est mal de nuire à autrui; vu qu'il ignore que l'action de frapper et de voler est contraire à une loi qui le défend. Borné aux seules sensations qu'il éprouve, il est gai, si elles sont agréables; et triste, si elles sont fâcheuses. (*Cours d'instruction d'un sourd-muet*, par M. l'abbé SICARD, Discours prélim., p. 14.) Mais, quoique affecté d'une manière différente en voyant maltraiter ou secourir un malheureux, parce qu'il serait content d'être secouru et chagrin d'être maltraité, il ne juge pas de la bonté ou de la malice de l'action dont il est témoin. S'il connaît la correction, il ignore la justice. Etant lui-même sa fin, il n'a d'autre règle que l'amour de lui-même : tout ce qui lui plaît est bien, et tout ce qui lui déplaît est mal. *Voilà toute sa morale*, il n'en connaît point d'autre. (ID., *ibid.*)

Mais, dit-on, le sourd-muet ayant des yeux pour voir et une intelligence pour comprendre la conduite des hommes, les cérémonies du culte, le spectacle de l'univers doivent élever son esprit à la connaissance de la Divinité et du monde moral.

Supposons pour un moment que, sans le secours d'un idiome, le sourd-muet puisse raisonner intérieurement sur toutes choses, qui nous dira qu'il cherche véritablement à se rendre compte de ce qui se passe autour de lui? Et s'il s'en occupe sérieusement, ne sera-t-il point exposé à se tromper à chaque pas? Les pieux exercices de la famille ne le conduiront-ils point à des inductions superstitieuses? Les cérémonies de la religion ne le porteront-elles pas à borner son culte aux objets sensibles qu'elles représentent? Si, malgré son indigence intellectuelle, il est assez heureux pour comprendre qu'il doit élever plus haut ses pensées, combien de temps lui faudra-t-il pour se former la notion d'une puissance suprême? Combien de temps pour concevoir cette puissance comme intelligente et libre, digne de nos hommages et de nos respects? Combien de temps pour découvrir l'existence et l'immortalité de l'âme, pour démêler l'obligation d'éviter le mal et de faire le bien, et pour soupçonner la récompense ou la punition promise au serviteur fidèle ou désobéissant? Hélas! les philosophes, de Rome et d'Athènes, frappés du bel ordre du monde, croyaient la matière éternelle, et après avoir longtemps cherché la cause de cette admirable harmonie, ils avaient cru la trouver, les uns dans l'air, les autres dans le feu; et l'on voudrait que le sourd-muet, ne recevant rien d'autrui, réduit à ses seules forces, reconnût, à la vue de ce qui se passe autour de lui, un Dieu créateur et invisible, auteur de son être, soutien de son existence! On voudrait qu'il imaginât la distinction du bien et du mal, et qu'il créât, en quelque sorte, la morale tout entière, tandis qu'on ne saurait nommer une seule vérité morale que l'esprit de l'homme ait réellement découverte! Certes, ce serait donner à un être disgracié une tâche bien difficile à remplir et d'une exécution bien incertaine, quand même il serait vrai, comme on le prétend, que les objets dont il est témoin dussent le porter à en chercher la cause.

Mais nous sommes bien éloignés d'accorder

cette supposition ; car il est évident que, pour tirer quelque instruction de la conduite et des actions des hommes, il faut avoir des notions fondamentales sur Dieu et sur le bien et le mal, notions dont le sourd-muet est privé. Pour s'instruire à la vue des cérémonies du culte, il faut en connaître l'objet et le motif : autrement les actions extérieures de piété ne sont qu'un vain spectacle ; il n'y a aucun rapport entre des prostrations, des encensements et un être invisible, maître et seigneur de toutes choses. Pour étudier les différents objets qui frappent nos regards, et remonter péniblement de l'effet à la cause, il faut raisonner, poser des principes et tirer des conséquences ; ce qu'on ne peut faire qu'à l'aide des mots d'une langue : l'expérience et les faits l'ont prouvé.

Le sourd-muet, dans ses actes extérieurs de piété, n'agit que par imitation. Ainsi l'enfant, au sortir du berceau, imite sa mère ; comme elle, il se met à genoux, remue les lèvres, prend un rosaire, et en parcourt machinalement les grains. Est-il surprenant que le sourd-muet, avancé en âge, fasse la même chose et soit imitateur? Un sourd-muet nommé Louis, voyant un sourd-muet instruit faire sa prière dans un livre, demandait lui-même un livre, et, comme on le lui refusait à cause de son ignorance, prenait au hasard une feuille de papier, allait se placer auprès de son camarade d'infortune, et se comportait comme s'il avait lu et prié d'une manière fort grave et fort recueillie. Lisait-il, priait-il Dieu? non, sans doute. Que faisait-il donc? il imitait, et il était content. Dans l'école de Paris, il en est un autre qui assiste avec assiduité aux offices de l'Eglise, se lève, s'asseoit et se prosterne avec les fidèles; aux fêtes solennelles, il porte la bannière avec beaucoup d'aplomb et de gravité ; mécanicien né, il monte, arrange et règle l'horloge. Cependant, depuis trente ans qu'il est dans la maison, on n'a jamais pu le faire réfléchir aux vérités intellectuelles ; il ne pense qu'à ce qui tombe sous les sens. On ne peut donc pas se fier aux simples apparences, ni soupçonner la connaissance des choses d'après certaines manières d'agir ! Les marques extérieures de piété n'ont donc pas une liaison nécessaire avec les premiers principes de la religion et de la morale !

Que, sans avoir fréquenté les écoles, les sourds-muets sachent gesticuler et faire des signes délibérés et avec intention, nous en convenons ; mais ces signes, en petit nombre, sans ordre et sans liaison, analogues aux nécessités de la vie, à des objets sensibles et d'un usage commun et ordinaire, ou tout au plus à certaines actions qui ont frappé leurs regards, et qu'ils tâchent de décrire en imitant la forme et l'image des choses, n'ont jamais rapport aux vérités intellectuelles. Pour faire des signes de vérités intellectuelles, il faudrait connaître ces vérités, et elles sont ignorées des sourds-muets. N'ayant des yeux que pour le monde physique, leurs gestes ne correspondent qu'à des objets extérieurs ; c'est un fait reconnu de tous les instituteurs des sourds-muets ; et même ces gestes ne sont que des descriptions vagues, grossières et difficiles à comprendre.

Un directeur d'institution de sourds-muets, d'une haute compétence, a tracé le portrait suivant des infortunés à l'instruction desquels il a déjà consacré près de trente ans de sa vie :

« Le sourd-muet est plein de préventions contre les hommes ; il se nourrit de l'idée que ses parents, sa famille, toutes les personnes qu'il hante, qu'il voit, qu'il fréquente, ont plus de bienveillance pour les autres que pour lui....

« Il n'a pas l'idée de son malheur, il ne sait pas que les autres possèdent un sens qui lui manque ; il s'imagine que tout le monde est sourd-muet.

« On ne doit donc pas s'étonner qu'une certaine aigreur résulte de sa position et de l'abandon dans lequel on le laisse végéter. Mais on concevra plus difficilement que cette position lui inspire des sentiments d'orgueil, des préjugés en faveur de sa supériorité : rien n'est plus vrai cependant. Le pauvre sourd-muet n'ayant pour tout moyen de communication avec ses semblables que quelques gestes, sans aucune idée de l'existence d'un autre moyen de manifester ses sensations, ses sentiments, ses volontés, ses idées, fait des signes un usage plus habituel que les autres hommes ; la nature chez lui est ingénieuse à les perfectionner ; il les perfectionne lui-même sans cesse par l'usage, et, dans sa conviction, il s'exprime bien, il parle avec clarté, il s'énonce avec élégance. Ni sa famille, ni les étrangers ne manient aussi facilement que lui ce langage mimique ; la difficulté qu'ils ont à le comprendre lui donne une pitoyable idée de leur intelligence ; l'embarras plus grand encore qu'ils éprouvent pour s'exprimer n'est guère de nature à lui inspirer plus d'estime pour eux : dès lors il ne faut pas s'étonner qu'il se classe au-dessus de ceux qui l'entourent, qu'il relègue, dans son esprit, bien au-dessous de lui ceux qui auraient dû être pour lui les interprètes, les professeurs des vérités sociales, des vérités morales ou révélées.

« Cette aberration de son esprit est le produit de son infortune, qui l'a placé hors de la vie ordinaire tracée par la Providence, et cette déviation le fait tomber dans toutes sortes de suppositions fausses ; privé d'un guide, il croit de bonne foi à je ne sais combien d'idées absurdes auxquelles son intelligence incomplète, son imagination livrée à elle-même, parviennent à donner une réalité.

« Suivons le sourd-muet dans toutes les habitudes sociales. Il voit prier ses frères : la mère ou la bonne prie avec eux ; mais on ne l'invite pas à s'associer à la prière, on le repousse même, ou si on lui permet de s'agenouiller à côté des autres, c'est avec un geste qui lui dit : Vous ne comprenez rien à ce que nous faisons ; il saisit le sens de ce geste, et cette répulsion l'aigrit encore davantage.

« Puis aucune explication n'ayant fait con-

« Cette communication incessante de l'homme à l'homme, de tous à tous, qui forme comme une atmosphère intellectuelle et morale autour des parlants, cette communication si utile, le pauvre sourd-muet n'en jouit pas. La première condition pour écouter, c'est d'entendre, et ses oreilles ne sont point ouvertes. En dehors de ses écoles, loin de ceux qui parlent sa langue, il se trouve dans la condition de l'homme qui vit au désert. S'il n'est très-riche de son propre fonds (et combien peu de sourds-muets sont dans ce cas !), il va sans cesse en s'amoindrissant, et finit par tomber dans le marasme intellectuel et moral.

« La privation de l'ouïe et de la parole n'entrave pas seulement l'évolution de l'intelligence ; elle réagit encore sur les sentiments moraux et affectifs, crée certaines habitudes et influe sur le caractère. Sous l'action de cette double infirmité, la constitution générale, le tempérament des sujets subissent même de notables modifications. — Deux voies qui ont été décrites par les poëtes de tous les âges, de toutes les nations, se présentent à l'homme à son entrée dans la vie sociale. L'une est la voie large, la voie facile où s'engagent ceux qui obéissent aux instincts, qui suivent la loi dite *naturelle* ou de la chair, commune aux hommes et aux animaux. L'autre est la voie étroite, le sentier abrupt où pénètrent ceux-là seuls qui ont la foi, et qui, soutenus par l'espoir en une autre vie, foulent volontairement aux pieds les jouissances de celle-ci. S'il reste livré aux impulsions de la nature, s'il ignore la route qu'il doit prendre, l'homme suit fatalement la loi de l'instinct, comme le corps brut, abandonné à lui-même, obéit aux lois de la pesanteur. Et quand, dans nos sociétés, on trouve des hommes qui pratiquent le dévouement jusqu'à la souffrance, jusqu'à la mort, c'est que ceux-là ont la foi religieuse ou sociale, la foi qui anime les martyrs. Et cette foi, ces croyances supposent toujours un enseignement de l'ordre le plus élevé, puisqu'elles reposent sur des objets purement spirituels. Elles coïncident encore avec l'existence d'une société civilisée et d'une langue complète, puisque les idées de dévouement et de charité, ainsi que les paroles qui les expriment, sont inconnues dans les sociétés rudimentaires (300).

« Par le seul fait de ses communications incessantes avec le milieu social, par l'éducation qu'il reçoit et la fonction qu'il remplit, le parlant est nécessairement enseigné à connaître et forcé de pratiquer, au moins dans une certaine mesure, la loi du sacrifice. L'égoïsme ne saurait vivre, dans nos sociétés, qu'à la condition de se nier à chaque heure, et de se condamner ainsi en faisant sans cesse l'apologie du dévouement. Il suffit d'ouvrir les yeux pour voir autour de soi de nombreux et frappants exemples de ce vice, que l'on a flétri du nom d'hypocrisie

« La bienveillance, la douceur, l'égalité de caractère ne sont pas seulement comme le proclament certains, des vertus de tempérament ; ce sont des vertus réelles, des fruits de la morale unie à la volonté. Comment s'expliquer autrement ces transformations inattendues et subites de l'intempérance en sobriété, de la colère en modération, etc., chez des hommes qui n'ont éprouvé aucune modification organique, aucune douleur, et n'ont agi que sous l'influence d'une conviction ou d'une croyance nouvelles ? Pourquoi les mêmes effets ne se produiraient-ils pas chez les sourds-muets, s'ils pouvaient recevoir un enseignement aussi large, aussi complet que les parlants ?

« Avant de recevoir l'éducation spéciale qui lui est indispensable pour connaître et pratiquer les devoirs sociaux, le sourd-muet est colère, vindicatif, paresseux, jaloux et gourmand ; il est, en un mot, ce que serait chacun de nous, s'il suivait ses instincts, s'il vivait sous l'empire si vanté de la loi naturelle. A défaut de vertus, les bienséances sociales nous protégent contre ces défauts et ces vices, tandis que le sentiment de ces bienséances est un des derniers fruits que le sourd-muet retire de son éducation. A mesure que celle-ci avance, le mal va en s'amoindrissant ; mais il ne finit par disparaître que fort difficilement.

« On remarque chez le sourd-muet un singulier travers qui, loin de s'atténuer, grandit en proportion de ses progrès intellectuels, c'est la conviction de sa supériorité sur les parlants. Quelque incroyable qu'il puisse paraître, ce fait est très-réel, et tous ceux qui communiquent avec des sujets instruits ont pu le constater. L'isolement dans lequel il vit, la comparaison qu'établit entre lui et ses frères d'infortune le sourd-muet instruit, l'absence de cette même comparaison avec les parlants, les louanges exagérées qu'on lui prodigue, tout concourt à produire ce résultat. En résistant aux sentiments d'orgueil, Massieu et Clerc auraient fait preuve d'une vertu presque surhumaine.

« S'il n'a été élevé dans les écoles à son usage, ou s'il n'a reçu dans sa famille un enseignement tout à fait spécial et très-suivi, le sourd-muet demeure forcément étranger aux idées de dévouement, aux paroles mêmes qui les expriment. Presque constamment seul, et d'autant plus isolé qu'il vit dans un milieu plus nombreux, cet infortuné s'habitue à se faire centre, à tout rapporter à lui : il devient *solipse*, selon l'énergique expression de l'illustre de l'Epée. Et les trois quarts se trouvent dans ce cas ! et plus de la moitié de ceux qui, par une faveur exceptionnelle, entrent dans nos institutions, y restent si peu de temps ou y reçoivent un enseignement si médiocre, que l'on se demande s'il n'eût pas mieux valu, pour eux, n'y jamais mettre le pied !

« Sicard successeur de l'abbé de l'Epée, Itard qui légua sa fortune aux sourds-muets, après avoir consacré sa vie à les servir, ont tous

(300) Actuellement encore, la langue allemande n'a pas de mot à elle pour exprimer la charité.

deux longuement décrit l'état intellectuel et moral des malheureux confiés à leurs soins. « Toujours isolé de la société, dit le dernier (*Traité des maladies de l'oreille et de l'audition*, tome II, pag. 420), lui seul (le sourd-muet) ne peut prendre aucune part aux intérêts de la patrie... L'homme, ajoute-t-il plus loin (p. 427), n'est aimant et bon que parce qu'il est éclairé et civilisé. C'est une vérité incontestable qui a survécu aux éloquents sophismes de quelques philosophes, antagonistes de la civilisation. Il n'est point de créature humaine moins aimante, plus faiblement attachée que ne l'est, en général, le sourd-muet *sans instruction*; et, alors même qu'il a été développé par l'éducation, il est encore remarquable par la légèreté de ses affections et le peu d'impression que font sur lui tous ces stimulants de peine et de plaisir qui agitent profondément notre existence morale. »

« Rapporter tout à lui, ajoute Sicard (*Cours d'instruction d'un sourd-muet de naissance*, Discours préliminaire), obéir avec une impétuosité dont nulle considération ne peut affaiblir la violence à tous les besoins naturels; satisfaire tous ses appétits et les satisfaire toujours; ne connaître en cela d'autres bornes que l'impuissance de les satisfaire encore; s'irriter contre les obstacles, les repousser avec fureur; renverser tout ce qui s'oppose à ses jouissances, sans être arrêté par les droits d'autrui qu'il ne connaît pas, par les lois qu'il ignore, par les châtiments qu'il n'a pas éprouvés : voilà toute la morale de cet infortuné.... Tel est le sourd-muet dans son état naturel; le voilà tel que l'habitude de l'observation, en vivant avec lui, m'a mis à même de le dépeindre. »

« On a contesté, je le sais, l'exactitude et la portée des assertions qui précèdent. La contradiction est venue surtout de la part de quelques sourds-muets exceptionnellement instruits, qui n'ont pu se reconnaître dans la peinture que leurs maîtres en ont faite. Mais ce n'est ni Massieu, ni Clerc, mais bien le sourd-muet ordinaire, le sourd-muet de la foule qu'ont voulu représenter et qu'ont, en effet, exactement décrit les auteurs que j'ai cités. Amis aussi éclairés que sincères de ces infortunés, c'est par la vérité, non par la flatterie, qu'ils ont prétendu les servir. Semblables au chirurgien dans un cas difficile, ils n'ont pas détourné les yeux de la plaie, ni cherché à s'en dissimuler la gravité. C'est en constatant son étendue, c'est en explorant hardiment sa profondeur, qu'ils ont acquis les notions indispensables pour instituer un traitement rationnel. Qui pourrait les en blâmer ?

« Si la surdi-mutité n'était qu'une infirmité légère, sans conséquences graves pour l'intelligence et le développement moral, le médecin n'aurait guère à s'en préoccuper sérieusement. Il n'aurait pas à se livrer aux investigations, aux labeurs qu'exige l'innovation, alors surtout que ses travaux pourraient être utilement employés à combler quelques-unes des lacunes si nombreuses de la science. Mais il n'en est pas ainsi; et si la surdi-mutité ne met en danger ni la vie, ni même la santé des sujets qui en sont affectés, elle porte une si rude atteinte au développement de l'intelligence et des sentiments, que le médecin qui rend l'ouïe au sourd-muet lui ouvre, en quelque sorte, les sources de la vie morale, puisqu'il le met à même de devenir homme complet. C'est parce qu'il était convaincu de cette vérité qu'Itard commença ses investigations médicales: c'est en suivant son exemple que je m'efforcerai de perfectionner et d'étendre ce qu'il a si heureusement commencé. A lui l'honneur de l'initiative: à nous, ses successeurs, le mérite de suivre la voie qu'il a tracée!... (301).» (M.-E. HUBERT-VALLEROUX, *Introduction à l'étude médicale et philos. de la surdi-mutité*.)

Des conséquences de la surdité congéniale. (*Traité des maladies de l'oreille et de l'audition*, par ITARD, médecin en chef de l'Institution royale des sourds-muets, etc., t. II, p. 303 [1842].) — Les conséquences de la surdité de naissance ou du bas âge sont l'isolement moral de l'individu qui est atteint de cette infirmité, le mutisme, et le développement plus ou moins incomplet des facultés mentales. Qu'on ne s'imagine pas que ces conséquences soient proportionnées aux différents degrés de surdité qui, d'après les divisions que je viens d'établir, placent le sourd-muet à des distances plus ou moins éloignées, plus ou moins rapprochées de l'enfant entendant et parlant; bien différent des autres sens, qui, dans leur état de faiblesse originelle, peuvent suffire à leurs fonctions, le sens auditif, destiné à jouer le premier rôle dans le développement moral de l'homme en société, veut être parfait dans son organisation. S'il est faible, il reste inactif, et les sourds des trois premières classes, comme ceux qui composent les deux dernières, sont condamnés au mutisme. Il n'y a cependant, entre ces enfants sourds au premier degré et les enfants doués d'une ouïe ordinaire, qu'une seule différence, mais elle est importante: c'est qu'entendre et écouter est une jouissance pour ceux-ci, et pour les premiers, au contraire, un travail fatigant, un effort continuel d'attention trop au-dessus de leur âge. Il leur est facile d'entendre quelques mots prononcés isolément, lentement, très-près de leur oreille; mais aussitôt que la parole passe au ton et au mode de la conversation, elle n'est plus nettement entendue. La conversation est une musique des plus délicates, dont tous les sons se trouvent sur le même ton, et se confondent aisément dans une oreille qui n'a point été familiarisée avec cet air merveilleux de l'instrument vocal. A un autre âge, le sens auditif peut s'affaiblir sans perdre la faculté d'entendre la conversation; mais alors l'habitude et l'intelligence suppléent à la faiblesse de l'organe: un

(301) *Voy.* notre *Dict. apolog.*, art. *Psychologie.* On y trouvera de nombreux jugements d'instituteurs de sourds-muets sur ces infortunés avant leur instruction.

demi-mot, une demi-phrase nettement entendus, font deviner la partie du mot ou de la phrase qui a frappé confusément l'oreille. Dans l'enfant en bas âge, au contraire, ce qu'il n'entend pas nuit à ce qu'il entend, et toute la phrase est perdue pour lui.

Et voilà comment la parole, toutes les fois qu'à cet âge elle exigera, pour être entendue, une attention soutenue, cessera d'être écoutée, et pourquoi ces enfants, quoique peu sourds, restent muets. Si quelques-uns, plus imitateurs, plus attentifs, ou forcément appliqués à l'imitation de la parole par des parents soigneux et intelligents, parviennent à dire quelques mots, vous n'entendez qu'une voix imparfaitement articulée, sans modulation, sans euphonie, et qu'un petit nombre de mots mal assemblés, servant à exprimer quelques idées également incohérentes. C'est une chose remarquable, et que je n'ai jamais pu observer sans y prendre le plus vif intérêt, que cet accord qui existe entre la faiblesse de leur ouïe et l'imperfection de leur langage: leurs phrases sans pronoms, sans conjonctions, sans aucun des mots qui nous servent à exprimer des idées abstraites, n'offrent qu'une réunion informe d'adjectifs, de substantifs, et de quelques verbes sans temps déterminés, toujours mis à l'infinitif: ***Paris bien beau; Alphonse content; voir l'impératrice; beaux chevaux blancs six; Alphonse pas rester à Paris; Alphonse retourner***, etc. Ainsi s'exprimait un enfant âgé de plus de dix ans, qui me fut présenté il y a huit ou neuf ans, et me parut doué de beaucoup d'intelligence et de vivacité. Voici quelques réponses écrites qui me furent faites par un autre qui avait une physionomie très-spirituelle aussi, et que ses parents m'annoncèrent comme étant en état de répondre aux questions les plus difficiles. Comment vous portez-vous? ***Je me porte bien***. N'êtes-vous jamais malade? ***Médecin***. Comment appelle-t-on cela? ***Le gilet***. De quoi est-il? ***Le tailleur***. Avez-vous des frères? ***Oui, j'ai deux frères, deux***. Lequel des deux aimez-vous le mieux? ***C'est Dieu***, etc.

Mais ce qui est plus étonnant encore, c'est d'entendre parler d'une manière aussi barbare, et de voir réduits à un pareil cercle d'idées des enfants, des adolescents même, tombés dans ce déplorable état par suite d'une simple dureté d'ouïe qui s'est déclarée après les quatre ou cinq premières années de la vie, c'est-à-dire à une époque où la parole exprime déjà facilement et correctement une foule d'idées, même abstraites. C'est encore un phénomène très-curieux à observer que les pertes successives des acquisitions de la parole après que l'affaiblissement du sens auditif est survenu. Les sons de la voix perdent en peu de temps leur douceur, leur modulation; chaque jour s'efface le souvenir de quelque mot et de l'idée dont il était le signe; la peine d'écouter éteint le désir de parler, surtout de questionner; et bientôt cet enfant, borné à l'usage de quelques phrases tronquées, qui expriment imparfaitement les besoins ou les jouissances du bas âge, se trouve relégué dans la classe de ces demi-muets dont nous venons de parler.

Si, de cette première classe de sourds-muets qui font entendre quelques mots, nous descendons aux suivantes, le mutisme devient de plus en plus complet, et nous arrivons enfin à un être qui, au sein de la civilisation, ne communique point avec ses pareils; qui, semblable à la brute, est doué de la voix, mais privé de la parole, par la raison que la parole est un art d'imitation qui ne s'acquiert que par l'oreille, et dans la société des hommes parlants. Si aucune voix humaine ne se faisait entendre autour du berceau de l'enfant, il ne parlerait point, ou ferait entendre seulement le cri de quelque animal qui aurait frappé ses oreilles. Une pareille expérience a été faite, si l'on peut ajouter foi au récit d'Hérodote. Cet historien raconte, au commencement du livre d'Euterpe, que Psammétique, roi d'Egypte, fit enfermer, dans une maison écartée et inhabitée, deux enfants nouveau-nés, et chargea un berger du soin de les faire allaiter par une chèvre, avec défense expresse de leur adresser aucune parole. Au bout de deux ans, ces enfants firent entendre le mot *bec*, et chaque fois que le berger venait ouvrir leur porte, ils accouraient au-devant de lui en criant: *bec, bec;* ce qui ne me paraît être qu'une répétition assez exacte du cri de l'animal *bêlant* dont ils avaient sucé le lait (302).

La privation de l'ouïe se présente si naturellement à l'esprit comme cause nécessaire de ce mutisme, qu'on a tout lieu de s'étonner que cette cause ait été si longtemps méconnue. Cette dernière infirmité paraît même avoir échappé au génie observateur d'Hippocrate; car il n'en est fait aucune mention dans les écrits qui passent pour être les productions légitimes de ce grand médecin; et si l'on admet, d'après le *livre des Chairs*, qui est un de ceux qu'on attribue à sa famille ou à ses disciples, que cette espèce de mutisme était connue de leur temps, il faut reconnaître que son étiologie, quelque simple qu'elle soit, était parfaitement ignorée. Après une exposition assez exacte du mécanisme de la voix et de la parole, l'auteur ajoute: *Quod nisi lingua*

(302) Mais ce n'est pas la conséquence qu'au rapport d'Hérodote on tira de ce résultat. Comme l'expérience avait été entreprise dans le dessein de s'assurer, d'après les premiers sons articulés par ces deux enfants, quel était le langage le plus naturel à l'homme, le roi ayant appris, par les savants qui furent consultés pour l'interprétation de ce mot, que βέκος signifiait *pain* en langue phrygienne, il en conclut que les Phrygiens, parlant la langue la plus naturelle à l'homme, étaient le peuple le plus ancien de la terre, et que, sous ce rapport, les Egyptiens devaient se contenter du second rang. C'est ainsi que les faits mêmes deviennent des sources d'erreurs, et que les inductions diverses que chacun en tire à son gré attestent la profonde sagesse qui a dicté ces mots: *Experientia fallax, judicium difficile.*

suo semper appulsu formaret, non distincte homo loqueretur, sed singula unam natura vocem ederent. Cujus rei indicio sunt muti a primo (303) *ortu, qui distincte loqui nequeunt, sed solam vocem edunt.*

Ainsi, le mutisme congénial n'est rapporté ici que comme une preuve de l'articulation des sons par les mouvements de la langue, et non comme le résultat naturel de la surdité qui l'accompagne. Aristote, qui, en sa triple qualité de philosophe, de naturaliste et de métaphysicien, aurait dû relever cette erreur, la consigne en termes encore plus clairs dans son quatrième livre de l'Histoire des animaux : « Les sourds de naissance, dit-il, n'ont jamais la faculté de parler; ils ont bien une voix, mais elle n'est pas articulée. » Les médecins arabes et ceux du moyen âge sont également tombés dans cette méprise ; on la retrouve dans les écrits d'André du Laurens (*Historia anatomica*), et Paré la partageait sans doute aussi, puisqu'il se fait à lui-même cette question : *Pourquoi les sourds parlent d'une autre façon qu'avant qu'ils fussent sourds?* A l'époque même où ce grand chirurgien se proposait ce problème, et l'expliquait si mal, un bénédictin espagnol en donnait la solution sans la chercher. Il soumit à des exercices méthodiques la voix brute de quelques sourds-muets, leur montra comment on forme des sons articulés, et leur rendit la parole. Ce résultat mettait hors de doute l'intégrité des organes de la voix et de la parole chez le sourd-muet. Vallès, médecin de Philippe II, et lié d'amitié avec l'auteur de cette découverte, la communiqua au monde savant (*De Sacra philosophia*). Dès lors, il ne fut plus permis d'ignorer la cause du mutisme congénial, et l'on ne dut plus accuser les organes vocaux de leur impuissance ; aussi commence-t-on à trouver, dans les ouvrages publiés postérieurement à cette époque, des idées plus justes sur le mutisme congénial. En 1581, une consultation de six médecins les plus distingués est assemblée à Vienne pour prononcer sur l'état d'un enfant de haute naissance, qui était muet et sourd en même temps : ils s'accordent tous à déclarer que le mutisme est une suite de la surdité; et l'on se borne à tracer le traitement de cette dernière infirmité. (Jean CORNARIUS, *Consiliorum medicinalium tractatus* ; Leipsick, 1599.) Il reste encore cependant, dans les ouvrages des médecins des XVIe et XVIIe siècles, des traces de l'ancienne étiologie du mutisme. Zacchias, par exemple, qui a consacré un chapitre de son ouvrage à des considérations médico-légales sur l'état moral des sourds-muets, pose en principe que, chez la plupart d'entre eux, les nerfs de la parole et de l'ouïe sont simultanément paralysés. (*Quæstiones medico-legales*, 1657.) Telle est encore à présent l'opinion irréfléchie des gens du monde, et de ceux même qui brillent par leur esprit et leurs connaissances. J'ai vu, dans une séance publique de notre Institution, un prélat renommé par son éloquence faire ouvrir la bouche et tirer la langue à un des nos sourds-muets, pour y chercher la cause de son mutisme.

Après avoir démontré le peu de fondement de cette opinion, il est superflu d'appuyer par des preuves celle qui se fonde sur une vérité incontestable. Dire que les sourds-muets ne parlent point par la raison qu'ils sont sourds, c'est énoncer une conséquence si naturelle de leur état, que toute discussion devient superflue : autant vaudrait rechercher pourquoi ils ne sont pas musiciens, ou pourquoi les aveugles-nés ne sont pas peintres.

Poursuivons l'examen des fâcheuses conséquences qu'entraîne l'absence du sens auditif. Nous venons d'établir que cette espèce de cophose produit le mutisme; nous allons voir à présent cette double privation élever entre le sourd-muet et le monde intellectuel une double barrière, qui empêche d'un côté ses idées et ses sensations de venir jusqu'à nous, et de l'autre nos idées et nos connaissances d'arriver jusqu'à lui. Une voie libre lui est encore ouverte pour les communications avec la société : il *voit*, il observe, il *écoute* des yeux ; mais ces tableaux mouvants et variés, qui attirent ses regards et fixent son attention, ne sont pour lui qu'un vain spectacle, dont aucune voix ne peut lui donner l'explication. Car telle est encore la dépendance de nos sens, que, par cela seul que l'ouïe nous manque, la vue, sans être lésée dans ses fonctions, se trouve bornée à des services en quelque sorte matériels. Ce sens est, pour l'homme qui entend, une porte ouverte à toutes les connaissances humaines; pour le sourd-muet, ce n'est qu'un instrument de sensations et de jouissances, qui développe ses facultés imitatives, bien plus qu'il n'éclaire son esprit. Il résulte de là un être des plus extraordinaires, qui au dehors a toutes les manières et les usages de l'homme civilisé, et au dedans toute la barbarie et l'ignorance d'un sauvage : encore celui-ci a-t-il sur l'autre l'avantage incalculable que lui donne un langage parlé, qui, tout borné qu'il peut être, le met en communication avec sa tribu, et lui en fait connaître les lois, les usages, les intérêts, la religion. Ces lois et ces relations de société sont à peu près inconnues au sourd-muet. Il n'a pu lire ni entendre conter ces histoires dont on nourrit l'avide curiosité de l'enfance, et qui lui représentent la puissance des rois, la gloire des héros, les meurtrières invasions des conquérants, les périlleuses aventures des voyageurs aux pays lointains, et l'audace longtemps heureuse, mais à la fin punie, de quelque brigand fameux. Ainsi, toutes ces

(303) Foës, dont je cite ici la version, a traduit οἱ κωφοὶ par *muti*. Le mot *surdi*, qui en eût été également la traduction, se présentait, ce me semble, plus naturellement. Il eût sauvé ce manque de sens qui se trouve dans la phrase latine : car dire que les muets de naissance ne peuvent pas parler, c'est comme si l'on disait que les muets sont muets.

sources, d'où découlent nos premières idées sur les lois, sur les gouvernements, sur la justice humaine et divine, le malheureux sourd-muet en est écarté par son infirmité. Dans la profonde ignorance qui l'environne, les faits qui pourraient l'éclairer frappent en vain ses yeux: la joie éclate dans sa famille pour un procès qu'on y a gagné, pour une distinction honorable qu'on y a obtenue, et il ne peut comprendre ces causes de bonheur. La mort frappe à ses côtés sans l'épouvanter, sans l'instruire. Ces terribles mots de *jamais plus*, de *séparation éternelle*, de *mourir tous*, d'un *autre monde*, ne peuvent arriver à ses oreilles, ni faire naître en son esprit les grandes idées de notre instabilité et de notre immortalité. Toujours isolé de la société, lui seul ne peut prendre aucune part aux intérêts de la patrie. Des armées traversent et foulent son pays, un bouleversement politique répand la consternation dans les familles; la douce paix revient, un roi remonte sur le trône de ses pères, tous ces grands changements ne portent aucune lumière dans son esprit, ne donnent aucune impulsion à ses facultés mentales.

Mais cette ignorance de toutes choses, cette absence de toutes les idées mères, qui sont une privation nécessairement attachée à la surdité congéniale, sont bien plus faciles à établir par le raisonnement que par la voie des expériences ou des interrogations. On peut, par de simples questions adressées à un aveugle de naissance, connaître les idées qu'il s'est faites, ou, pour mieux dire, toutes celles qui lui manquent, sur la beauté et la laideur, sur l'expression de la physionomie et le langage des yeux, les arts d'imitation, les brillants phénomènes de la lumière, et tout ce que le soleil offre à nos heureux regards dans le spectacle de la nature entière; ses réponses vous découvriront toutes les lacunes qu'un sens de moins a laissées dans son esprit. Mais le sourd de naissance ne peut se prêter à cette curieuse et facile méthode d'investigation. Comment, en effet, sonder l'esprit et le cœur d'un être avec lequel nous n'avons aucun moyen de communication, et qui, lorsque l'éducation l'a mis en état de se faire connaître à nous, a cessé d'être lui? Si alors, pour juger de son état antérieur, vous cherchez à y ramener sa pensée, ce qu'il a fait, ce qu'il était, ce qu'il imaginait alors, n'offrent à son souvenir que des réminiscences confuses, que des idées indéterminées, telles qu'elles se présentent vaguement à notre mémoire quand vous voulons la faire remonter à l'époque de notre vie qui touche à notre berceau. Que s'il répond catégoriquement à vos questions, s'il vous peint ses pensées, les sensations de sa longue et ténébreuse enfance, méfiez-vous de ces résultats : il ne décrit pas son état passé d'après des souvenirs anciens, il l'interprète d'après ses lumières actuelles. Mes recherches, longtemps dirigées de cette manière, m'ont offert mille preuves de l'espèce de déception que je signale ici. On en trouve des exemples très-remarquables dans une notice, d'ailleurs pleine d'intérêt, publiée par un homme de lettres, sur l'enfance de Massieu, et rédigée d'après les réponses de ce célèbre sourd-muet. Contre l'ordinaire de ses pareils, qui ne s'aperçoivent qu'avec les progrès de l'âge et de l'éducation des torts que leur a faits la nature, et dont ils se montrent assez consolés, Massieu, encore enfant, sent vivement son malheur: ***Mon père***, assure-t-il, *me faisait signe que je ne* POURRAIS JAMAIS ENTENDRE, *parce que j'étais sourd-muet; plein de dépit, je mis mes doigts dans mes oreilles, et demandai avec impatience à mon père de me les faire curer. Il me répondit qu'il n'y avait pas de* REMÈDE, etc. Interrogé sur le mécanisme visible de la parole, et sur ce qu'il pensait de ceux qu'il voyait se parler, Massieu répond : *Je croyais qu'ils* EXPRIMAIENT *des* IDÉES. Au sujet de la Divinité, il dit : J'ADORAIS *le ciel*, *mais non Dieu*. Et sur la mort : *Je pensais qu'elle était* LA CESSATION DU MOUVEMENT, DE LA SENSATION, *de la manducation, de la tendreté de la peau et de la chair. — Je croyais qu'il y avait une* TERRE CÉLESTE; *que le corps était* ÉTERNEL, etc.

Massieu a écrit tout ceci sous la dictée de son imagination, et il a pris, dans son esprit éclairé et cultivé, les traits dont il a composé le tableau de son esprit brut et sauvage. Il est même des idées moins élevées, beaucoup plus familières au commun des hommes, qui ne sont pas moins étrangères aux sourds-muets, et que l'éducation leur donnera plus difficilement. Je veux parler de celles qui se rapportent au sentiment des convenances sociales, à la connaissance des choses les plus simples et les plus ordinaires de la vie. Ils pourront pénétrer dans les hautes régions du monde intellectuel, mais le monde social leur restera inconnu, et l'on sera étonné de leur embarras et de leur nullité dans la conduite de l'affaire la plus simple.

Il résulte de cette inégale répartition de lumières dans leur esprit, deux dispositions en apparence contradictoires, une certaine méfiance et une grande crédulité qui les rend très-susceptibles d'être trompés. Ils n'ont pas, pour se garantir, notre puissante sauvegarde, l'expérience des hommes: car elle ne s'acquiert pas dans leurs livres, mais bien dans leur commerce et dans leur conversation; aussi le sourd-muet est-il, sous ce rapport, dans un état de demi-enfance, digne de l'attention des législateurs.

Il faut reconnaître cependant que l'isolement, qui prive ces infortunés des principaux avantages de la civilisation, leur présente quelques compensations dignes d'être remarquées. Je note, comme une des plus importantes, d'être garantis d'une foule de préjugés, de vaines terreurs, qui remplissent et troublent souvent notre existence sociale. Ainsi, par exemple, quoique très-attachés à la vie et redoutant beaucoup la mort, la vue d'un cadavre ne leur inspire ni frayeur ni éloignement. Je les ai vus, dans mes dissections sur l'oreille, se presser à l'envi autour de la tête de leur camarade; et les amis mêmes du petit

défunt m'offrir avec empressement leurs services, pour m'aider dans mon travail. Moins craintifs que nous au milieu des dangers qui ne résident que dans l'imagination, ils seraient beaucoup plus timides dans les circonstances évidemment périlleuses, et très-certainement on les y verrait plus sensibles au soin de leur conservation qu'aux séductions de la gloire et de la renommée.

Un autre bienfait de leur isolement est de les rendre inaccessibles à tous ces raisonnements, à ces sophismes répandus avec profusion dans la société, et qui, soutenus des armes du ridicule, renversent toute croyance, et jettent les âmes faibles dans les fluctuations d'un triste scepticisme. Leur confiance dans toutes les choses dont ils attendent du bien est sans bornes. Celle qu'ils ont dans la médecine rappelle la crédulité des peuples sauvages. Ils croient ma puissance si illimitée et mon art si infaillible, que, dans leurs maladies les plus graves, ils me demandent la santé et la vie comme si j'en étais le souverain dispensateur, et que jamais la moindre inquiétude, le plus léger doute ne vient troubler le travail de la nature et le salutaire espoir d'une prochaine guérison.

La même docilité soumet aveuglément leur intelligence aux dogmes du christianisme ; et quoique leur humeur indépendante soit faiblement captivée par ce frein puissant, il peut servir dans certaines circonstances à donner une heureuse direction à leurs inclinations. Ces mots, *Dieu le veut*, n'ont pas moins d'empire sur leur âme qu'ils en eurent jadis sur les preux libérateurs de la terre sainte. *Dieu aime le roi*, disait-on à quelques sourdes-muettes qui avaient marqué un peu de prédilection pour Napoléon ; et ces mots suffirent pour les convertir à la cause royale. J'ai vu, sur leur lit de mort, quelques-uns de ces enfants, à qui leurs camarades, peu versés dans l'art de consoler, étaient venus, sans ménagement, annoncer leur fin prochaine, peu troublés de cette fatale communication, expirer avec la résignation de la foi la plus courageuse.

Toutefois, il faut remarquer que leur croyance religieuse influe bien plus sur quelques-unes de leurs déterminations que sur leur conduite habituelle. Si l'on pouvait faire cette grande expérience, s'il était possible de rassembler en corps de société isolée tous les sourds-muets actuellement existants, les livrer à eux-mêmes, à leurs passions, à leurs nouveaux intérêts, on verrait, comme à ces époques du moyen âge où les lumières de la civilisation n'étaient point encore en rapport avec les lumières du christianisme, la dévotion à côté de la barbarie, et la religion, bien ou mal interprétée, inspirer de belles actions et justifier de grands crimes.

Si, après ce coup d'œil jeté rapidement sur les entraves que la surdité congéniale met aux fonctions de l'intelligence, nous dirigeons un moment notre attention sur les obstacles qu'elle oppose aux affections de l'âme, nous verrons la même cause renfermer dans un cercle également étroit les acquisitions de l'esprit et les sentiments du cœur.

L'homme n'est aimant et bon que parce qu'il est éclairé et civilisé. C'est une vérité incontestable, qui a survécu aux éloquents sophismes de quelques philosophes antagonistes de la civilisation. Ils l'ont accusée de corrompre les hommes, et ils ne l'ont adroitement présentée qu'à son extrême période. La civilisation est comme la vie du corps social ; mais ici, de même que dans les corps organisés, il est un point d'exaltation où le principe vital ne peut atteindre sans de funestes effets : il corrompt ce qu'il vivifiait, il produit la gangrène : voilà l'excès de la civilisation. Pour la juger sainement, il faut l'étudier dans tous ses degrés, chez les hommes où elle est en plus, chez les hommes où elle est en moins, chez ceux, surtout, dont elle n'a poli que la surface, comme les sourds-muets. Il n'est point en effet de créature humaine moins aimante, plus faiblement attachée, que ne l'est en général le sourd-muet *sans instruction* ; et lors même qu'il a été développé par l'éducation, il est encore remarquable par la légèreté de ses affections, et le peu d'impression que font sur lui tous ces stimulants de peine ou de plaisir qui agitent profondément notre existence morale. Les sentiments de la nature sont les seuls qui se manifestent chez lui avec quelque vivacité, si l'on en juge par le chagrin qu'il paraît éprouver à son entrée dans notre Institution, lorsqu'il se sépare de ses parents. Mais ces regrets passagers sont bientôt suivis d'une telle indifférence, qu'on l'a vu quelquefois recevoir sans une véritable affliction la nouvelle de la mort arrivée à quelqu'un des siens : et cela doit être ainsi. Les sourds-muets ne peuvent pas aimer leurs parents autant que nous. Ils ont été à la vérité l'objet des tendres soins d'un père et d'une mère ; mais ces soins étaient muets et dépouillés de toutes les expressions affectueuses qui les accompagnent ordinairement, et qui sont le témoignage le plus attachant de l'affection maternelle. Faisons une supposition inverse pour nous l'appliquer à nous-mêmes. Si nous avions reçu le jour d'une mère et d'un père muets, aurions-nous la même tendresse pour eux, la même vénération pour leur mémoire ? Ce qui entretient nos pieux souvenirs, c'est moins peut-être ce qu'ils ont fait pour nous que ce qu'ils nous ont dit. Ce sont ces longs épanchements de leur tendresse, nos premiers entretiens avec eux, où ils nous révélaient les peines, les sacrifices, et surtout les espérances dont nous étions l'objet. Qu'est-ce, pour le sourd-muet, que les derniers adieux d'un père ? Le silence est éloquent, sans doute, mais pour nous autres parlants seulement, et pour ceux surtout qui puisent dans leur âme toute l'éloquence qu'ils prêtent à un objet qui se tait et qui les touche.

La reconnaissance, naturellement fort rare parmi les hommes, l'est bien davantage encore parmi les sourds-muets. J'en épargnerai les preuves à mes lecteurs. Il me suffira de dire que leur célèbre instituteur n'était que

faiblement aimé de la plupart d'entre eux.

Ils sont aussi peu susceptibles d'amitié. Ce sentiment, si l'on peut donner ce nom à quelques préférences habituelles, porte également l'empreinte de la légèreté qui se fait remarquer dans toutes leurs affections. Les liaisons qu'ils contractent entre eux, pendant leur séjour à l'Institution, ne se prolongent guère au delà de l'époque où ils rentrent dans leur famille. Si leur séparation donne lieu à une correspondance, elle s'éteint bientôt, faute d'aliments. Le hasard fit tomber en mes mains, il y a plusieurs années, quelques lettres écrites à un de nos élèves par un de ses amis, qui était depuis peu de temps rentré dans ses foyers. Il n'y parlait que de son ravissement d'avoir quitté pour toujours l'Institution ; surtout des jouissances de son amour-propre, comme des visites qu'il recevait, des bons dîners qu'on lui donnait, des belles dames qui le faisaient asseoir près d'elles sur de beaux sophas ; et pas un mot d'amitié, pas une expression de regret, rien de cet enthousiasme sentimental qui donne un air passionné aux amitiés de collége.

Les sourds-muets sont très-enclins à l'amour ; mais, si je puis en juger par un très-petit nombre d'observations que j'ai pu recueillir sur ce sujet, si peu susceptible d'expériences, cette passion se trouve réduite chez eux à un grand état de simplicité. J'ai eu pendant quelques mois, sous mes yeux, un jeune ménage dont le mari était sourd-muet. Il aimait violemment sa femme, qui était des plus jolies ; mais cet amour n'avait d'autres preuves qu'un usage immodéré des privautés de l'hymen, et les précautions les plus odieuses et les plus ostensibles d'une jalousie sans mesure comme sans motif. Quand il rentrait chez lui, après quelques heures d'absence, il lui arrivait souvent de demander à sa femme, avec tout le naturel que l'on met à s'informer de la chose la plus probable, si elle n'avait point commis quelque infidélité. Pendant une maladie de langueur qu'essuya cette jeune dame, les questions de son mari laissaient bien moins entrevoir chez lui l'inquiétude de la perdre, que la crainte de lui voir perdre pour toujours sa fraîcheur et sa beauté. Du reste, quoique très-vif, son goût pour sa femme n'était rien moins qu'exclusif ; et si on lui en faisait quelques reproches, il se retranchait dignement derrière le principe de la souveraineté maritale.

J'ai connu encore quelques unions semblables ; mais la mésalliance ne s'y faisait pas sentir par d'aussi tristes disparates : cependant l'égoïsme de l'homme incivilisé perçait dans les grandes occasions. Un de ces époux perdit sa femme après quelques mois d'un heureux mariage : il l'aimait passionnément, et il paraissait inconsolable. Triste et couvert des crêpes du veuvage, il rencontre, un mois après, un de ses condisciples qui lui exprime le chagrin qu'il éprouve de ce triste événement ; notre jeune veuf se hâte de consoler son consolateur, en lui disant qu'on s'occupait de réparer son malheur, et de lui chercher une autre femme. Il est peut-être moins extraordinaire d'éprouver un pareil sentiment que de le manifester avec cette naïveté.

Je n'ai pas eu l'occasion d'observer des sourds-muets devenus pères, dans leur rapport avec leurs enfants. Mais, autant qu'on peut en juger par la force et l'universalité de ce sentiment dans tous les hommes, je suis persuadé que la tendresse maternelle et paternelle, échappée à la compression générale que la surdité de naissance exerce sur les affections du cœur, n'est ni moins vive ni moins intelligente chez les sourds-muets que dans la grande classe des êtres parlants. L'amour d'un père ou d'une mère pour ses enfants est trop intimement lié à la conservation de l'espèce, pour que la nature n'ait pas soustrait ce sentiment à l'influence de l'éducation et des accidents de notre organisation.

Un des mouvements de l'âme le plus intimement lié à la vivacité de nos sensations, est la pitié. Diderot, dans sa *Lettre sur les aveugles*, remarque, avec raison, que la cécité de naissance entraîne avec elle la privation ou la modification d'un grand nombre d'idées morales. Quelle différence, dit-il, entre un homme qui urine ou qui verse son sang ? Même bruit. Une cause analogue diminue beaucoup la compassion que pourrait éprouver le sourd-muet à la vue des maux d'autrui.

Le sourd de naissance et l'aveugle-né sont également admis au spectacle des infortunes humaines ; mais à la représentation de ce drame touchant, ils se trouvent si mal placés, que l'un voit sans entendre, et que l'autre entend sans voir. Lequel des deux, en leur supposant une éducation égale et un égal degré de sensibilité, aura été le plus fortement, ou, pour mieux dire, le plus faiblement ému ? C'est une question qu'il serait fort curieux d'approfondir, mais dont la solution importe peu au sujet que je traite. Toujours est-il que de ces deux sources réunies de sensations pénibles, la vue et l'ouïe, découle le sentiment de la pitié, et que le sourd de naissance ne peut être affecté aussi profondément que nous. J'aurais pu établir ceci par des faits ; j'ai mieux aimé recourir au raisonnement.

Ainsi que je l'ai pratiqué pour les facultés de l'esprit, je noterai ici les faibles dédommagements que le cœur peut trouver dans son imparfait développement. Ce sont en général tous ceux qui résultent d'une sensibilité obtuse, salutaire préservatif de ces exaltations sentimentales, de ces passions factices, qui emportent si loin des voies du bonheur l'homme civilisé : l'ambition, l'amour de la gloire et des honneurs effleurent à peine le cœur des sourds-muets. Aussi ont-ils peu d'émulation : ce violent désir de faire parler de soi, cette appréhension du *qu'en dira-t-on*, qui nous coûte tant de sacrifices, influent peu sur leur conduite. Rien ne prouve plus combien ils sont peu accessibles à ce puissant mobile de nos actions, que leur indifférence pour les distinctions honorifiques par lesquelles on excite l'émulation des écoliers. Des distributions de croix et de prix, qui leur ont souvent été faites pour stimuler leur appli-

cation et récompenser leur conduite, n'ont produit ni une grande satisfaction dans ceux qui y ont eu part, ni des regrets bien vifs parmi ceux qui en ont été exclus.

La même cause produit l'indifférence qu'ils témoignent pour toutes les démonstrations d'intérêt qui se bornent à des actes de pure politesse, et qui ne flattent que l'amour-propre. Un des élèves les plus distingués de l'Institution, obsédé dans sa ville natale des visites et des invitations dont il était l'objet, écrivit à quelques personnes dont il était le plus recherché, de vouloir bien borner leur amitié à lui envoyer chaque matin un *cervelas* pour son déjeuner.

Ainsi réduit à un petit nombre de désirs et de jouissances, le sourd-muet est à l'abri des grandes peines de l'âme : on ne le voit point morose et soucieux, comme ceux qui ont perdu l'ouïe après avoir connu tous les besoins de la vie sociale. Dans une réunion d'hommes parlants, il est distrait, ou inoccupé, ou observateur, mais jamais inquiet de ce qu'on peut dire sur son compte, ou attristé du sentiment de son infirmité. Au milieu de ses pareils, sa gaieté, pour être moins bruyante que la nôtre, n'en éclate pas moins vivement; enfin je le crois peu susceptible d'un longue tristesse, et tout à fait exempt du vague sentiment de la mélancolie. Cependant, quand une éducation longue et des plus soignées, secondée par beaucoup d'intelligence et une imagination vive, l'a rapproché de notre condition, il peut en connaître toutes les peines. Il en est une qui lui est plus particulière : celle que lui fait éprouver la difficulté de se marier, quand l'âge et son isolement lui en inspirent le besoin. Si alors, pressé par ce désir, le défaut de fortune l'empêche de le satisfaire, et la religion d'y suppléer, il tombe dans une profonde tristesse, et sa situation est vraiment digne de pitié. Les sourdes-muettes, encore plus naturellement condamnées au célibat, se soumettent plus doucement à leur destinée. Cette résignation est une vertu de leur sexe. Au reste, ce n'est pas seulement sous ce rapport qu'elles se rapprochent des autres femmes, et qu'elles s'éloignent d'autant plus des sourds-muets. Si la privation d'un sens nuit autant et peut-être plus que chez ceux-ci au développement de l'intelligence, leurs affections se trouvent, par leur vivacité naturelle, beaucoup moins soumises à l'influence de la même cause. Elles sont en général moins égoïstes, plus aimantes, plus susceptibles d'attachement, d'amitié, et même de ces résolutions généreuses ou désespérées qu'inspirent les grandes passions. J'ai vu périr, à dix-sept ans, une de ces infortunées, qu'avait portée au suicide un amour violent, réduit tout à coup à l'opprobre et au désespoir.

Les sourdes-muettes se font remarquer aussi par une tendresse plus démonstrative, plus profonde envers leurs parents, et par une plus grande facilité à acquérir le sentiment des convenances. On a vu souvent, dans nos cercles les plus brillants de la capitale, deux demoiselles affectées de cette infirmité attirer tous les yeux par la gracieuse urbanité de leurs manières, et l'expression touchante autant qu'affectueuse de leur physionomie.

Enfin, comparées encore une fois à leurs compagnons d'infortune, les sourdes-muettes possèdent à un plus haut degré les qualités sociales; et cette différence nous conduit naturellement à cette réflexion en l'honneur des femmes : que leur sensibilité prédominante a dû être le premier mobile de l'adoucissement des mœurs et de la civilisation des hommes.

Tel est, d'après mes observations et les réflexions qu'elles m'ont naturellement suggérées, l'état moral du sourd-muet. Ces considérations, comme tous les aperçus généraux qui se rapportent à une classe d'hommes, ne peuvent s'appliquer à tous les individus, et l'on pourra m'alléguer un grand nombre d'exceptions dont je ne contesterai que la conséquence. J'ai vu moi-même quelques sourds-muets qu'un esprit transcendant et une sensibilité naturelle, étonnamment développée, élevaient bien au-dessus de leurs pareils; mais j'en ai connu aussi qui, nés avec une intelligence très-bornée, rendue plus obtuse par le défaut d'audition et de parole, se trouvaient, par cela seul, bien au-dessous de l'homme, et dans un état de stupidité qui se confond avec le premier degré de l'idiotisme; voilà précisément ce qui rend cette maladie mentale si commune parmi les sourds-muets. En prenant, en effet, pour base les exclusions nombreuses sur lesquelles j'ai été appelé à prononcer dans l'espace de dix-huit ans, je puis affirmer que plus d'un quarantième d'entre eux est atteint d'idiotisme, soit que cette inaptitude mentale résulte de l'*inaudition*, soit qu'elle dépende de la même cause qui a paralysé le sens auditif. Il n'est même pas très-rare de rencontrer quelque idiot dans les familles où il y a plusieurs sourds-muets. Dans celle de Massieu, qui en compte six, une de ses sœurs est affectée d'idiotisme ; et son frère, par un de ces traits fort naturels à son esprit observateur, indiquait, sans s'en douter, le caractère médical de ce déplorable état, en disant tristement de sa sœur : *Elle rit sans motif.*

Maintenant que j'ai indiqué les tristes conséquences de la surdité congéniale par rapport au développement de l'esprit et du cœur, il paraît peut-être superflu de demander si les sourds-muets sont, par une suite nécessaire de leur infirmité, généralement inférieurs aux autres hommes. Ils leur sont en effet inférieurs, sans être moins perfectibles. Cette conclusion, en apparence contradictoire, demande une explication, et je ne puis la donner qu'en la faisant précéder de quelques considérations générales qui, par le vif intérêt qu'elles peuvent répandre sur la fin de cet article, m'absoudront peut-être du reproche de l'avoir prolongé encore de quelques pages.

Un des caractères les plus distinctifs de l'espèce humaine est le besoin inné qu'elle éprouve de communiquer avec ses semblables, et de satisfaire ce besoin par des moyens

qu'elle varie à son gré. Parmi ces moyens, la parole est le plus naturel. A notre arrivée dans la société, nous le trouvons établi et perfectionné, et nous nous en servons par imitation. Par suite de l'adoption des signes vocaux, l'ouïe est devenue le plus important de nos sens, et, selon l'expression des anciens, *la porte de l'intelligence ;* mais si, au lieu de faire servir les mouvements intérieurs du larynx et de la langue à la manifestation de ses idées et de ses passions, l'homme les eût exprimées par les mouvements extérieurs des membres et de la physionomie, le sens instructif par excellence eût été celui de la vue, et c'est par lui que l'intelligence se fût développée. Il ne faut pas croire que le sourd-muet puisse nous donner une juste idée de ce que seraient tous les hommes, s'ils avaient été créés dépourvus du sens auditif. A l'aide du langage des signes, cette société mimique n'eût pas marché moins rapidement vers la civilisation. L'écriture, qui l'a tant favorisée, eût été sans doute plus promptement inventée : car c'est un effort d'imagination moins grand de peindre des signes que de figurer des sons. Une fois arrivé à ce point, l'homme se fût élancé avec la même rapidité dans la vaste carrière que cette découverte ouvrait à son intelligence ; et, à l'exception de quelques idées relatives aux sons, il fût devenu tout ce que le fait être le double don de l'ouïe et de la parole. Il peut donc s'en passer ; et, loin de devoir, comme on l'a prétendu, sa perfectibilité à la perfection de ses organes, il peut, avec des sens débiles ou incomplets, établir ses relations avec ses pareils, créer les signes de ses pensées, changer ces signes fugitifs en signes permanents ; et, s'élevant en dépit de ses organes, et par la seule force de son génie, à toute la hauteur de son être, prouver, en faisant beaucoup de peu de chose, qu'il est une émanation de cette intelligence qui fit tout de rien.

Mais si telle est l'indépendance du génie de l'homme, qu'il puisse se développer malgré l'imperfection du système sensitif, comment expliquer cet imparfait développement des facultés intellectuelles, auquel la privation d'un sens condamne le sourd-muet? Par une cause que j'ai déjà fait entrevoir, par cet *isolement* qui prive le sourd-muet du premier et du plus puissant mobile du perfectionnement de l'espèce humaine : le commerce de ses *semblables*. Destiné par son organisation à entendre parler par les mains, la société des êtres parlants et entendants n'est pour lui qu'une solitude. Voulez-vous connaître jusqu'à quel point il peut nous égaler : rendez toutes choses égales ; faites-le naître et vivre parmi ses pareils, et vous aurez bientôt la société que je viens de supposer. Ceci n'est point une supposition nouvelle. Cette société, tendant au perfectionnement, existe sous nos yeux, mais avec toutes les modifications qu'elle doit nécessairement recevoir de son peu d'ancienneté, du petit nombre de ses membres, de l'étroite circonscription des intérêts qui les agitent, et surtout de la brièveté de leur existence sociale. C'est de leur réunion dans notre Institution que je veux parler, et qu'il ne faut pas assimiler, si l'on veut s'en faire une idée juste, aux pensionnats, aux colléges des enfants entendants et parlants, où l'élève arrive avec un langage tout formé, et des idées acquises qu'il ne faut plus que perfectionner et seconder. Le sourd-muet, au contraire, qui entre dans notre Institution, ne fait en quelque sorte que naître au monde ; il se trouve pour la première fois réuni avec ses pareils, et il va puiser dans leur commerce des idées et un langage pour les exprimer. Ses acquisitions seront d'autant plus rapides et d'autant plus nombreuses, que la société dont il est devenu membre sera plus avancée en civilisation. Je laisse de côté le raisonnement et l'analogie, pour appuyer sur l'observation cet intéressant aperçu.

En comparant collectivement nos sourds-muets d'aujourd'hui aux premiers élèves formés dans la même Institution, par la même méthode, sous le même maître, on est conduit à reconnaître une supériorité dont ils ne peuvent être redevables qu'à l'avantage d'être venus plus tard, à une période plus avancée de la société mimique. Ils y ont trouvé deux sources d'instruction, qui n'ont pu exister dans les premiers temps : les leçons données par l'instituteur, leurs conversations avec des élèves déjà instruits. Aussi l'instruction est-elle plus facile et plus généralement répandue qu'elle ne l'était il y a vingt ans. A cette époque, Massieu brillait comme un phénomène au milieu de ses compagnons d'infortune, restés bien loin derrière lui aux premiers degrés de leur éducation ; actuellement il n'est plus qu'un élève très-distingué. L'enseignement, si puissamment secondé par la tradition, a plus hâtivement développé et civilisé ses compagnons ; un d'entre eux l'a égalé, plusieurs s'en sont rapprochés, et l'auraient peut-être surpassé s'ils n'avaient pas été si promptement enlevés à l'Institution. J'en citerai un, nommé Desrues, qu'on jugera d'après une seule de ses pensées. On lui soumit inopinément cette question : *Qu'est-ce que la palinodie? C'est*, répondit-il sans hésiter, *un démenti qu'on se donne à soi-même*. Quinze ans auparavant, Massieu, interrogé sur la reconnaissance, avait également improvisé cette définition, que tout le monde connaît : *C'est la mémoire du cœur*. Quelle différence, ou plutôt quelle distance entre ces deux définitions ! et comme elles marquent bien les progrès continuels de l'esprit humain ! Celle de Massieu est une de ces images brillantes qui embellissent le langage d'un peuple naissant ; l'autre est l'expression d'une de ces pensées justes, rigoureuses, précises, qui ne se trouvent qu'au sommet de la civilisation, quand la langue est toute formée et les idées toutes fixées. Mais faisons un rapprochement plus exact et plus complet, en prenant toujours ce même Massieu pour l'homme des premiers temps ; opposons-le, sous le rapport du caractère, de l'esprit, des manières, à Clerc, cet élève que

j'ai dit être devenu son égal en instruction, mais qui, venu à une époque toute récente, doit avoir sur lui tous les avantages qui résultent d'une civilisation plus avancée. Massieu, penseur très-profond, doué du génie de l'observation et d'une mémoire prodigieuse, favorisé des soins particuliers de son illustre maître, et riche d'un grand fonds d'instruction, ne semble pourtant avoir reçu qu'un développement partiel: il a une étrangeté de manières, d'usages et d'expressions, qui le place à une grande distance de la société. Inaccessible aux intérêts qui l'agitent, inapte aux affaires qui s'y traitent, il vit seul, sans désirs, sans ambition. Quand il écrit, on juge encore mieux ce qui manque à son esprit : son style est tout lui, il est heurté, incorrect, sans suite, sans liaison, mais fourmillant de pensées heureuses et de traits sublimes.

Clerc, avec un esprit moins vaste et moins élevé, formé par l'Institution autant que par l'instituteur, nous présente un perfectionnement beaucoup plus uniforme : il est moins instruit, mais plus civilisé ; c'est tout à fait un homme du monde. Il cherche la société, la fréquente, et s'y fait remarquer par des manières polies, et une entente parfaite des usages et des intérêts sociaux. Il aime la toilette, le luxe, éprouve tous nos besoins factices, et n'est pas insensible au stimulus de l'ambition. C'est elle qui, l'arrachant à l'Institution de Paris, où il avait une existence honorable et commode, l'a conduit au delà des mers, sur le chemin de la fortune. Les lettres qu'il écrivit de son nouveau séjour offrent un style naturel, facile, et des observations justes sur les mœurs et le caractère des Anglo-Américains. On croirait, en lisant ces lettres, entendre causer un homme bien élevé. S'il est vrai que le style épistolaire le plus parfait soit celui qui nous représente le plus parfaitement les locutions et les tours naturels d'une conversation spirituelle, quel prodige qu'une lettre écrite de cette manière par un homme qui n'a jamais entendu ni parlé ! Si l'on s'obstinait à ne voir, dans cette différence qui existe entre Massieu et Clerc, qu'une conséquence naturelle de leurs dispositions naturelles, il me serait facile de détruire cette objection, et de rendre encore plus évidente la différence qu'il y a entre les sourds-muets d'à présent et les sourds-muets d'autrefois, en établissant le parallèle dans les premiers degrés de l'instruction. Autrefois, un élève qui avait un ou deux ans de leçons était hors d'état de répondre aux questions les plus simples d'une conversation ordinaire. Dans un relevé que je fis, il y a dix-neuf ans, de la nature et des différents degrés de surdité de chacun d'eux, la plupart ne purent répondre d'une manière satisfaisante à ces questions que je leur adressai par écrit : Etes-vous complétement sourd? Entendez-vous un peu? Etes-vous sourd de naissance? Un examen général que j'ai fait au commencement de l'année dernière, pour un motif analogue, m'a donné lieu de faire une observation toute contraire. J'ai été frappé de la facilité avec laquelle presque tous les élèves me donnaient les renseignements demandés et m'interrogeaient même sur le motif de mes informations. Je retrouve les mêmes progrès dans les billets que je les oblige à m'écrire pour m'expliquer leurs maladies ou leurs indispositions, lorsqu'ils viennent réclamer mes soins. Autrefois, ces billets étaient à peine intelligibles, et je remarquais surtout que, faute de connaître l'usage approprié des pronoms et des temps des verbes, ces enfants m'écrivaient souvent le contraire de ce qu'ils voulaient m'exprimer. A présent, ces petits exposés, rédigés plus ou moins correctement, ont toujours un sens clair; présentés quelquefois sous la forme de pétition, ils m'ont offert un tour vif, accompagné de ces formules de politesse, de ces protestations cérémonieuses qui abondent dans le style du suppliant. »

« Depuis que la Providence, dit M. l'abbé Vrindts (*Nouvel essai sur la certitude*, p. 56), a suscité deux hommes justement célèbres et chers à l'humanité malheureuse, M. l'abbé de l'Epée et M. l'abbé Sicard, le premier pour inventer et le second pour perfectionner l'ingénieuse méthode qui fournit aux sourds-muets de naissance un instrument de pensée plus parfait que le geste dans notre écriture alphabétique et sa *représentation comme manuelle*, depuis lors il est de fait que l'homme n'a de vérité, au moins sensiblement pour lui-même, que ce que la société lui en fournit en lui rendant sensible sa propre pensée par l'expression qu'elle lui en donne : cette découverte importante est attestée par les instituteurs des sourds-muets qui savent envisager le fait sans le dénaturer, et l'on peut dire généralement par tous : nous avons voulu nous-même en faire l'épreuve.

«Nous allâmes assister à un exercice public dans un établissement d'éducation de ce genre; nous proposâmes ces trois questions aux élèves : si avant leur éducation par l'écriture ils avaient eu l'idée de Dieu être souverain; s'ils avaient eu la notion du péché considéré comme transgression de la loi de Dieu; enfin s'ils reconnaissaient une justice qui doit traiter chacun selon ses œuvres : leurs réponses furent toutes équivalentes à la négative ; nous le sentîmes parfaitement, malgré les explications qu'en donna l'instituteur en chef en nous les rendant de vive voix. Le respectable ecclésiastique, qui paraissait d'ailleurs partisan des idées innées, craignit sans doute des inductions dangereuses que des assistants peu religieux auraient pu tirer mal à propos de la réponse des élèves ; aussi feignîmes-nous de nous contenter de ses explications.

« Qu'avant leur éducation, au moyen de l'écriture, ces jeunes gens n'aient pu développer en leur intelligence la notion de l'Etre parfait, cela ne doit point paraître surprenant; la jeunesse de nos jours au sein de sa famille n'a guère devant les yeux des exemples qui portent à Dieu; elle n'est que bien rarement témoin de pratiques religieuses dans la conduite même des auteurs de ses

jours : mais nous pouvons offrir des exemples différents.

« Il y a peu d'années nous nous trouvions en Bretagne, près d'Auray, dans le département du Morbihan; nous nous adressâmes dans la Chartreuse aux dames de la Sagesse, qui dirigent un établissement de sourdes-muettes; nous les priâmes de nous faire donner par écrit l'exposé sommaire des idées que pouvaient avoir ces enfants par suite de leur éducation domestique au moyen du geste et d'autres secours que fournit la famille; ces dames eurent la bonté de nous satisfaire; elles choisirent quatre des plus instruites de leurs élèves, qui nous mirent elles-mêmes par écrit l'aperçu de leurs petites idées (304) :

(304) Nous croyons faire plaisir à nos lecteurs en leur mettant sous les yeux l'écrit de ces enfants, qui les intéressera par ses singularités remarquables : ne pouvant en donner ici le *fac-simile*, nous nous contentons de faire remarquer une particularité de l'original; grand nombre de mots, transportés en partie à la ligne suivante, sont coupés sans égard aux syllabes, dont il est difficile de donner l'idée aux sourds-muets, qui ne peuvent entendre l'articulation des sons. Voici cet écrit curieux; ce sont elles-mêmes qui s'expriment ainsi :

Marie-Josèphe Bouilly. — Avant mon instruction je croyais que le soleil était le maître de la nature, et qu'il gouvernait l'univers; je le respectais et je l'adorais : je pensais qu'il faisait croître les plantes et donnait la vie aux animaux, et qu'il pouvait me tuer; je le priais de me conserver la vie; je le remerciais de ce qu'il ne me faisait pas mourir; je lui faisais signe de la tête; je pensais qu'il ne regardait que moi seule et qu'il me fixait toujours; je craignais qu'il ne me fît mourir; je me demandais à moi-même pourquoi il ne cessait de me regarder; je lui disais de regarder aussi les autres personnes; je le priais de ne pas envoyer de pluie parce que je me mouillais quand je gardais mes vaches; quand il faisait beau je l'en remerciais, croyant qu'il m'avait exaucée; quand je ne le voyais pas je me ressouvenais de lui avec bien du plaisir; je pensais qu'il m'aimait mieux que les autres, puisqu'il ne regardait que moi seule; je m'asseyais sur le gazon, et je fixais le soleil parce que je voulais faire comme lui, croyant qu'il me fixait aussi; je le regardais de temps en temps, et je voyais qu'il me regardait toujours; je pensais qu'il avait grande pitié de moi parce que j'étais sourde-muette, c'est pourquoi je l'aimais singulièrement; je pensais qu'il faisait croître les fleurs que je cultivais; quand elles mouraient, je lui faisais des grimaces et lui disais qu'il était un *âne*. J'aimais bien les oiseaux; je prenais soin de quelques-uns, et quand ils mouraient j'en étais fâchée; je croyais que le soleil en était cause; je lui tirais la langue et je le menaçais; je mettais sous une pierre ceux que j'avais ensevelis, et je leur mettais des cierges de paille et une croix de bois; je prenais une pierre que j'agitais comme si c'eût été une sonnette, et je faisais leur enterrement; quand je revenais pour les prendre et que je ne les trouvais plus, je croyais que le soleil était venu prendre ces oiseaux pendant la nuit et qu'il les avait ressuscités; je pensais qu'ils devaient toujours être avec lui, et je croyais qu'ils en étaient bien contents.

Je pensais en voyant les étoiles que c'étaient des chandelles que des hommes allumaient tous les soirs pour nous éclairer pendant la nuit; je pensais qu'ils étaient bien riches puisqu'ils allumaient tant de chandelles, au lieu qu'ici on était pauvre puisqu'on n'en avait guère; je croyais aussi qu'il y avait deux lunes, une dans le firmament et l'autre dans la mer; quand je regardais celle-ci pendant longtemps je pensais qu'elle avançait vers moi pour me précipiter dans la mer, où je croyais devoir périr; je craignais que cette lune ne vînt chez moi, où je me cachais parce que je craignais qu'elle ne me tuât. Je pensais que les prêtres voulaient faire mourir les personnes auxquelles ils donnaient l'extrême-onction, et qu'ils leur donnaient des coups de couteau; je les menaçais, je craignais de les voir et je les fuyais; je pensais qu'ils voulaient me faire mourir comme les autres; je me cachais pour qu'ils ne me trouvassent plus.

Quand je voyais les personnes parler, je voulais les imiter, et je remuais les lèvres pour faire comme les autres.

A la fête de Noël on représentait dans notre paroisse la naissance de Jésus-Christ dans l'étable où il y avait des animaux; quand je demandais ce que c'était, on me montrait le ciel, et je croyais qu'il y avait dans le ciel des bœufs et des ânes comme sur la terre; il y avait aussi une statue qui représentait un homme noir : j'en avais peur et je fuyais, craignant qu'il ne m'emportât.

Adélaïde Casenave. — Je pensais que le soleil était le maître souverain de la nature, qu'il créait tous les enfants et tous les animaux, qu'il faisait croître les plantes; je l'adorais : je craignais qu'il ne me fît mourir comme les autres, que je croyais qu'il tuait; je me cachais dans un arbre et dans les maisons pour qu'il ne me trouvât pas. Comme je marchais toujours je pensais en tremblant qu'il me voyait toujours et qu'il me suivait pour récompenser les bons et pour punir les méchants, comme je croyais qu'on me le disait. Je croyais que les étoiles étaient beaucoup de chandelles, que les hommes montaient dans le ciel toutes les nuits pour les allumer : je désirais les voir; je les regardais par les fenêtres, mais je ne les apercevais jamais monter. Je craignais beaucoup que le tonnerre et les éclairs me tuassent, c'est pourquoi je ne les regardais pas; je pensais que si je les voyais ils me rendraient aveugle; je les craignais beaucoup ainsi que la lune, que je croyais compagne du soleil et au-dessous de lui; je pensais qu'elle me voyait toujours comme les hommes, et qu'elle marchait toujours dans le ciel tandis que je marchais sur la terre. Je croyais qu'il y avait beaucoup de soleils et de lunes, et qu'il y en avait dans tous les pays du monde; je croyais que dans le ciel il y avait des hommes qui étaient immensément riches, qui avaient beaucoup de maisons superbes, qu'il n'y avait jamais aucun pauvre; j'avais un grand désir de les voir : je pensais qu'il y avait deux soleils et deux lunes pour mon pays, dont l'une était dans le ciel et l'autre dans la rivière. Quand il y avait beaucoup de statues au reposoir le vendredi saint, je pensais que c'étaient des hommes méchants qu'on avait tués, et je craignais beaucoup qu'on en fît autant de mon père et de mes frères, ce qui me faisait pleurer. Quand je voyais un crucifix, je pensais que mon père et mes frères seraient crucifiés de même; je le craignais aussi beaucoup pour moi. Quand il pleuvait, je pensais que les hommes portaient des seaux dans le ciel pour jeter de l'eau sur la terre, qu'ils étaient très-méchants et cruels pour nous tous qui étions couverts de pluie. Je croyais que tous les hommes avaient le pouvoir de dire la messe tous les jours comme les prêtres.

Maman me disait que nous mourrions comme tous les hommes et tous les animaux meurent : je lui disais qu'ils étaient très-faibles de mourir, et que moi au contraire j'étais très-forte et que je ne me laisserais jamais mourir. A la commémoration des morts, je pensais avec crainte que les prêtres fe-

nous l'avons conservé, et il nous fournit des observations extrêmement intéressantes.

« C'étaient des enfants de la campagne, dont l'occupation principale était de garder les bestiaux : elles les voyaient naître aussi bien que les productions de la terre, ce qui pouvait leur faciliter le développement de l'idée d'une cause des êtres; aussi toutes les quatre s'imaginent que le soleil est le maître de la nature et Dieu même, qui crée les enfants, les animaux et les plantes, ce qui montre combien le penchant pour l'idolâtrie est naturel à l'homme dégradé par suite du péché d'origine, et cela prouve en même temps que les nations moins raisonnables que les Egyptiens, les Grecs et les Romains, que les peuples de l'Orient, par exemple, et quelques autres qui adorent l'astre du jour, sont moins criminellement idolâtres que l'adorateur du végétal, du chat, du veau, du crocodile, de Jupiter, de Mars et de Vénus. L'homme n'adora jamais la matière comme matière, la brute comme brute; mais il y attachait une vertu extraordinaire qu'il y révérait. L'une des quatre croyait que les hommes pouvaient par eux-mêmes produire les plantes, sans doute parce qu'elle les leur voyait cultiver et prendre de l'accroissement comme sous leurs mains. On voit par leur récit que ces enfants ne tiraient point de leurs idées grossières et comme matérielles des conséquences de raisonnement, mais simplement d'im-

raient mourir mes parents; j'en étais bien fâchée. Je désirais parler; c'est pourquoi quand j'étais seule je remuais mes lèvres pour parler aux murs et aux choses comme les personnes qui parlent ensemble. Ma sœur et mes frères apprenaient à lire et à écrire; j'en étais jalouse; je remuais mes lèvres pour lire dans leurs livres. Quand mon père et ma mère lisaient leurs livres dans l'église, je m'échappais pour prendre un autre livre, et je remuais les lèvres pour le lire comme eux. J'imitais dans notre maison les cérémonies de l'église avec mes frères, ma sœur et mes autres amies, comme les personnes les font dans l'église. Je pensais en tremblant que le ciel s'abaissait toutes les nuits; mais je ne le voyais jamais.

Félicité Cassagnieu. — Je croyais que le soleil était Dieu et qu'il me voyait; je présumais qu'il faisait croître toutes les plantes et qu'il commandait aux étoiles; j'aimais beaucoup ses rayons et je prenais plaisir à voir mon ombre. Je voyais le flux et le reflux de la mer; je ne savais ce que c'était; je pensais que l'eau rentrait dans le sable quand la mer était basse; je croyais qu'il y avait un ciel au fond de la mer parce que j'y voyais la représentation des étoiles. Je désirais monter au haut des mâts des vaisseaux, parce que je m'imaginais pouvoir de là toucher le firmament.

Je me demandais à moi-même pourquoi les prêtres disaient la messe tous les jours; je croyais que tous les autres hommes pouvaient la dire comme eux; je me mettais à genoux devant les objets que je trouvais jolis, et je faisais semblant de prier. J'aimais bien mes parents et les personnes qui me plaisaient; mais je n'aimais pas celles qui ne me plaisaient pas.

Je pensais que si maman venait à mourir je serais toute seule, et que je serais bien malheureuse, parce qu'elle a soin de moi; mais je me consolais en pensant qu'après sa mort elle ressusciterait au bout de quelques jours.

On m'avait dit qu'il y avait dans un puits un nègre qui revenait au bord; je ne voulais pas y voir parce que j'avais peur, et je pleurais.

Je désirais apprendre à parler et à lire; je regardais avec beaucoup d'attention les personnes qui parlaient; je me retirais quelquefois seule, et je tâchais de parler : je revenais à maman, et lui faisais entendre mes sons, qu'elle me disait être vilains; je prenais un livre, et je demandais à maman de me faire lire; mais elle me disait que je ne pouvais pas l'apprendre parce que j'étais sourde-muette; alors je m'affligeais beaucoup : d'autres fois j'essayais encore de parler, et les personnes qui m'entendaient riaient beaucoup et se moquaient de moi.

Je parlais par signes devant un laurier qui était dans notre jardin; je lui disais qu'il était bien joli; bientôt après je sortais du jardin et je voulais tâcher de prononcer des paroles; je le faisais devant maman pour qu'elle me dît si je parlais bien; mais je ne concevais pas comment on prononçait les mots : je retournais encore dans le jardin; je recommençais à parler au laurier; je me plaignais à lui de mes petits chagrins en me mettant à genoux sur le sable; j'admirais des pêchers et des raisins violets où étaient de belles grappes; je les adorais même.

Quand je voyais les éclairs, j'en étais étonnée; je pensais que des hommes faisaient un grand tour et montaient avec une échelle pour allumer le feu que je voyais; je ne comprenais pas pourquoi ils faisaient cela : je demandais à maman si cela était vrai; elle me répondait que non.

Perrine Le Bihan. — Je craignais beaucoup que le tonnerre et les éclairs ne me tuassent. Je croyais que les étoiles étaient des chandelles et que les hommes montaient le soir le long des échelles pour les allumer; je désirais les voir; je montais par les fenêtres pour les voir; mais je ne les apercevais jamais; je pensais que les hommes étaient montés pendant que je ne regardais pas et qu'ils étaient tombés sur la terre. Je croyais que le soleil créait les enfants et les animaux, et qu'il les faisait croître; je croyais qu'il y avait des hommes dans le ciel, qu'ils y faisaient des seaux, et quand il pleuvait je croyais que c'étaient eux qui jetaient de l'eau sur la terre avec leurs seaux. Je pensais que le ciel s'abaissait quelquefois sur la terre; j'en avais peur. Je croyais que la lune marchait sur le ciel, parce que quand je marchais et que je la regardais elle semblait me suivre; je croyais que le soleil me voyait comme je le voyais et qu'il était Dieu ou le maître de la nature; j'en avais peur et je me cachais dans un arbre creux quand il brillait beaucoup et que j'étais dehors; je craignais qu'il ne me tuât. Je me plaignais souvent aux vaches ou aux murs de mes peines et de mes chagrins. Je croyais que les hommes pouvaient faire croître les plantes sans le secours de Dieu. Ma sœur apprenait à lire; j'étais jalouse, je voulais apprendre aussi; je prenais un livre et je remuais les lèvres pour lire comme ma sœur. Quand je voyais des prêtres je me cachais dans la maison; j'avais peur qu'ils ne me tuassent. Quand je voyais des crucifix, je croyais que c'étaient des méchants qui avaient crucifié des hommes sur leurs croix. Maman me disait que je viendrais à la Chartreuse pour apprendre à écrire : j'étais contente d'y apprendre, mais je pensais qu'il y avait des officiers et des soldats, et je craignais qu'ils ne me coupassent la tête; je pensais encore que tous les hommes pouvaient dire la messe comme les prêtres, et que ceux qui mouraient conservaient la faculté de penser et l'usage de leurs sens.

pression organique, aussi palpables que l'objet de leur pensée, qui était la matière.

« Il est vrai, deux d'entre elles disent qu'elles adoraient l'astre du jour ; mais il est fort douteux qu'elles comprissent le terme en s'en servant, et il y a tout lieu de croire qu'elles n'expriment par là que ce qu'il y a dans l'adoration d'extérieur et de sensible ; celle en effet qui semble témoigner au soleil en apparence le plus de sentiments religieux lui faisait des grimaces, lui tirait la langue, le traitait même d'âne et le menaçait quand ses fleurs et ses oiseaux périssaient. Une autre se mettait à genoux devant un laurier, et faisait semblant de prier ; elle en faisait les mouvements extérieurs devant les objets qu'elle trouvait jolis. Une autre en faisait autant ; elle admirait des raisins violets où étaient, dit-elle, de belles grappes, et les adorait.

« Une d'elles adressait au soleil des prières pour qu'il ne fît pas tomber de pluie et qu'il ne la fît pas mourir ; elle le remerciait de ce qu'il la laissait vivre, et quand le beau temps recommençait, de ce qu'il faisait cesser la pluie ; et c'était celle-là même qui lui faisait des grimaces et le menaçait en d'autres circonstances.

« Deux étaient touchées uniquement du sentiment de crainte, et une d'elles ne manifeste aucun sentiment religieux ; elles appréhendaient toutes deux que le soleil ne les fît mourir, et se cachaient dans le creux d'un arbre ou dans les maisons pour se dérober à ce malheur. Ce sont là sans doute des idées bien imparfaites sur l'Etre souverain ; il est vrai qu'il y en a une qui ajoute que quand elle marchait, elle pensait en tremblant que le soleil la voyait toujours et qu'il la suivait pour *récompenser les bons et punir les méchants*, comme elle croyait qu'on le lui disait ; mais cette expression est ici un peu trop mal amenée pour croire qu'elle fût bien claire en son esprit au moment même où elle la mettait par écrit, et surtout pour nous assurer qu'elle rend bien ses sentiments d'autrefois.

« Quant à leurs pratiques de piété il est visible qu'elles n'étaient qu'une imitation extérieure des exercices religieux qu'elles voyaient à l'église et au sein de leur famille : ce que nous venons de dire du laurier et des grappes de raisin le prouve bien assez ; elles regardaient le crucifix et les statues non pas comme des imitations, mais comme des hommes morts que d'autres avaient tués, craignant qu'il ne leur en arrivât autant à elles, ainsi qu'à leur père et à leurs frères. Celle qui demanda ce que signifiait la représentation de l'étable de Bethléem qu'on avait faite à l'église le jour de Noël, et à qui l'on montra le ciel, s'imagina aussitôt que là haut il y avait aussi des bœufs et des ânes : elles imitaient les enterrements et autres cérémonies de l'église ; elles étaient persuadées que tout le monde pouvait dire la messe aussi bien que les prêtres ; elles s'imaginaient que ceux-ci tuaient les hommes à coups de couteau ; elles les redoutaient et les fuyaient, toutes choses incompatibles avec les vraies idées de la religion.

« Comment en effet ces idées religieuses et abstraites se seraient-elles associées dans leur esprit avec leurs idées matérielles sur les objets les plus frappants pour des enfants ? Le soleil et la lune les voyaient ; le soleil ne voyait qu'elles seules ; la lune marchait avec elles. Les étoiles étaient des chandelles que les hommes allumaient tous les soirs en montant au ciel par des échelles ; ils en faisaient autant pour allumer le feu des éclairs. Il y avait deux soleils et deux lunes, ainsi que deux firmaments, l'un dans le ciel et l'autre dans la rivière ou dans la mer. Il y avait des lunes et des soleils pour chaque pays : la lune marchait là-haut, et du mât d'un navire on pouvait toucher le firmament ; les hommes y montaient avec des seaux pour verser la pluie sur nos têtes, et ils étaient bien méchants. Le ciel descendait parfois sur la terre. Au moment du reflux les eaux de la mer rentraient sous le sable. Voilà leurs idées singulières et ridicules sur les choses les plus simples. Enfin elles pensaient qu'en mourant l'homme conserve l'usage de ses facultés et de ses sens, et qu'étant vigoureux, l'on pouvait écarter les coups de la mort ; c'est qu'elles ne savaient ce que c'est que la mort ; et qu'elles n'entendaient pas plus la résurrection dont elles parlent.

« Il ne faut point perdre de vue que ces enfants sont au nombre de quatre, nées dans différents endroits, quoique d'un même pays ; que non-seulement elles ne se sont point concertées ensemble, mais encore qu'il leur était de toute impossibilité de se concerter : ainsi leur témoignage vaut celui d'un grand nombre, qui se seraient trouvés dans la même position qu'elles, et qui auraient reçu une éducation semblable à la leur. Cette éducation au reste a été aussi soignée que le pouvait permettre dans la famille leur infirmité naturelle : leurs parents, quoique habitants de la campagne, n'étaient pas de la dernière classe de la société, et en Bretagne l'éducation religieuse, éducation qui ouvre le plus l'esprit humain parce qu'elle lui donne le plus de vérité et de sentiment, est l'objet d'une plus grande attention que dans bien d'autres contrées du royaume ; cependant à quoi se réduit le développement de la raison dans ces enfants ?

« Les sourds-muets après leur instruction, toutes choses étant d'ailleurs égales, sont bien inférieurs au reste des hommes. Nous avons vu une lettre qu'un sourd-muet de naissance écrivait à son instituteur, prêtre respectable et homme de mérite : l'élève y manquait à toutes les formes et presque à toutes les règles de la synonymie des mots, dont il est si difficile de faire sentir les nuances à ces sortes d'esprits. Cependant le jeune homme était des plus habiles ; il était devenu à son tour instituteur des sourds-muets.

« Pour un dernier coup d'œil, et afin de por-

ter notre conviction à son comble, promenons un instant nos regards sur toutes les plages du globe habité, des bords de la Seine aux rives du Gange, du Rhin à l'Inde, du Japon au Mexique, de Java à l'Islande, de la Laponie au pays des Hottentots, de nos contrées jusqu'à nos antipodes, d'un pôle à l'autre; ce regard, tout rapide qu'il peut être, nous fera découvrir partout que le développement de l'homme raisonnable est toujours en raison de son éducation sociale. »

SOURDS-ET-MUETS, de leur éducation. *Voy.* note VI, à la fin du volume.

SPONTANEITE de la pensée et de la parole, réfutation de M. RENAN. *Voy.* LANGAGE, § XXIII.

SUBSTANCES, de leurs noms. *Voy.* LANGAGE, § V.

T

TACT. *Voy.* TOUCHER.

TENNI, serpent adoré par les nègres. *Voy.* SAUVAGE (*Appendice*).

TERMES GENERAUX, d'après Locke; termes abstraits et concrets. *Voy.* LANGAGE, § V. — Termes abstraits et généraux, sont-ce de pures dénominations, vides de sens? *Voy.* ABSTRAITES (Idées).

THEORIE des idées en Dieu. *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.

THEORIES sur l'origine du langage. *Voy.* LANGAGE, § XXII.

TOUCHER (SENS DU). — Le toucher, qui nous avertit du contact des corps ambiants, nous donne aussi des notions sur la température relative, la sécheresse, l'humidité, le poids, la consistance, le mouvement, l'étendue, le nombre, la situation, la direction et la forme de ces corps. Toutefois, il faut bien le reconnaître, plusieurs de ces notions ne deviennent parfaites que par le concours d'un autre sens, celui de la vue; de plus, elles supposent la préexistence des idées de temps, de mouvement et d'espace.

Le tact a pour siége tous les points de la périphérie cutanée et certaines membranes muqueuses; aussi apprécions-nous quelques-unes des qualités tangibles des objets mis en contact avec ces parties. Mais le toucher, avec les pouvoirs que nous venons de lui assigner, ne saurait appartenir qu'à des organes spéciaux aptes à s'appliquer, à se mouler, pour ainsi dire, sur les corps soumis à notre examen; il lui faut l'attention, des contractions musculaires dirigées par la volonté, afin de multiplier et de varier les points de contact avec ces corps. Tant que notre main elle-même reste immobile à la surface d'un objet, elle n'agit que comme organe de tact; pour exercer un véritable toucher, il est indispensable qu'elle se meuve volontairement. Entre le tact et le toucher, dont je suis loin de faire deux expressions synonymes, comme le veulent certains physiologistes, il existe une distinction analogue à celle qu'on a coutume d'établir entre *le voir* et *le regarder*, *l'entendre* et *l'écouter*; etc. Quand on dit que, chez nous, la main est l'organe du tact *actif* ou toucher, et la peau celui du tact *passif*, de prime abord cette distinction peut sembler inexacte, car toute sensation est accompagnée de perception, et toute perception est active; mais évidemment ces mots signifient que, dans un cas, l'impression a lieu par suite d'une détermination volontaire, et que, dans l'autre, elle peut se faire sans que nous l'ayons recherchée.

Quant aux phénomènes de la sensibilité générale comparés à ceux de la sensibilité tactile; divers observateurs et notamment P. Gerdy (*Mém. sur le tact et les sensations cutanées*, dans l'*Expérience*, 1842, t. IX, p. 401, et t. X, p. 1)) se sont appliqués à les distinguer. L'immortel Haller (*Elementa physiol.*, t. V, lib. XII, § 1, *Tactus in universum*), confondant ces deux ordres de phénomènes, admet que tout filet nerveux, placé au contact des corps extérieurs, peut transmettre à l'encéphale les diverses impressions tactiles, et que ces sortes d'impressions sont d'autant plus parfaites et plus intenses que le contact du corps extérieur et du filet nerveux est lui-même plus immédiat. Il avance, par exemple, que le nerf dentaire, mis à nu par la carie d'une dent, peut percevoir avec une douloureuse exactitude la chaleur ou le froid, la mollesse ou la dureté, etc., jusqu'à la figure même du corps qu'on applique sur lui. Mais tous les chirurgiens savent qu'un cordon nerveux sensitif, dénudé et mis en contact direct avec un corps extérieur, ne peut guère transmettre à l'encéphale qu'une impression de douleur, ou bien quelques impressions vagues, toujours incapables de nous donner, sur les qualités des corps, les idées nettes que nous font acquérir le tact et surtout le toucher.

Du reste, la sensibilité générale, en vertu de laquelle nous sommes avertis des diverses irritations mécaniques, chimiques ou électriques, appliquées à nos tissus, est universellement répandue dans tous ceux qui reçoivent des nerfs appropriés, tandis que la faculté de ressentir les impressions spéciales du tact n'appartient qu'à certains tissus privilégiés, à la peau et à diverses membranes muqueuses. Ajoutons que la sensibilité tactile et la sensibilité générale sont loin d'être développées, dans une même partie, en raison directe l'une de l'autre : ainsi la main, qui possède la première au plus haut degré, est beaucoup moins sensible aux chocs violents, aux pressions douloureuses, au chatouillement, etc., que beaucoup

d'autres parties du corps. Un léger coup au visage, comme le fait observer Gerdy (*Mém. cit.*), produit une vive douleur, tandis que, à la pulpe des doigts et surtout à la paume des mains, on ne fait que le sentir.

Qu'ils soient dus à une cause interne ou à un excitant extérieur, les effets de sensibilité générale s'accompagnent communément de douleur ou de plaisir; les sensations tactiles, quand l'imagination n'intervient point, ont au contraire pour caractère essentiel d'être indifférentes par elles-mêmes, et de se borner à nous fournir des notions sur l'objet en contact avec notre corps. Il importe que des phénomènes sensitifs généraux, trop prononcés, ne surviennent point lors de l'exercice du sens tactile; car toute exaltation de la sensibilité générale tend à obscurcir, en quelque sorte, les sensations spéciales du tact; un chatouillement très-vif nous fait perdre toute notion du corps qui l'occasionne; une forte pression, l'application d'un corps trop chaud ou trop froid, en ne produisant plus qu'une sensation douloureuse, masquent ou neutralisent toute perception tactile proprement dite.

Quand, chez l'homme, un corps extérieur arrive au contact immédiat de l'organe tactile, cet organe reçoit des impressions transmissibles par une certaine classe de nerfs (305-306) et perceptibles par l'encéphale; il en résulte trois sensations distinctes: 1° la sensation de contact; 2° la sensation de résistance; 3° la sensation de température relative. (H. Belfield Lefevre, *Recherches sur la nature, la distribution et l'organe du sens tactile*, p. 21; Paris, 1837.)

La *sensation de contact* est loin d'être discernée avec la même précision et la même netteté dans les différentes régions de la surface tégumentaire. Les expériences de E. H. Weber (*De subtilitate tactus*, dans l'ouvrage intitulé : *De pulsu, resorptione, auditu et tactu annotationes anat. et physiol.* Lipsiæ, 1834) donnent, à cet égard, de curieux renseignements, Ce physiologiste a démontré que les deux pointes mousses d'un compas, appliquées simultanément sur divers points de la périphérie du corps, doivent présenter des écartements très-variables pour donner lieu à deux sensations distinctes et non à une seule; on conçoit d'ailleurs qu'ici, moindre sera le degré d'écartement, plus grande devra être la subtilité ou la délicatesse du tact.

Les parties qui possèdent la faculté tactile au plus haut degré, c'est-à-dire celles qui exigent la moindre distance entre les deux extrémités du compas pour pouvoir en éprouver une impression double, sont, d'après E. H. Weber, le bout de la langue, qui perçoit deux sensations distinctes avec un écartement d'une demi-ligne, et la face palmaire de la phalangette des doigts, qui réagit de la même manière avec une ouverture de compas qui ne dépasse point une ligne : puis viennent la surface rouge des lèvres, la face palmaire de la deuxième phalange des doigts, deux lignes; la face dorsale de la troisième phalange, le bout du nez, la face palmaire au-dessus des têtes des os métacarpiens, trois lignes; le dos et le bord de la langue à un pouce de la pointe, la partie non rouge, des lèvres, le métacarpe du pouce quatre lignes; le bout du gros orteil, la face dorsale de la deuxième phalange des doigts, la face palmaire de la main; la peau de la joue, la face externe des paupières, cinq lignes; la muqueuse du palais, six lignes; la peau de la partie antérieure de la pommette, la face plantaire du métatarsien du gros orteil, la face dorsale de la première phalange des doigts, sept lignes; la face dorsale des têtes des os métacarpiens, huit lignes; la membrane muqueuse des gencives, neuf lignes; la peau en arrière et au-dessus de la pommette, la partie inférieure du front, dix lignes; la partie inférieure de l'occiput, douze lignes; le dos de la main, quatorze lignes; le cou au-dessous de la mâchoire, seize lignes; au sacrum, à l'acromion, à la fesse, à l'avant-bras, au genou et au dos du pied près des orteils, dix-huit lignes; au sternum, vingt lignes; au rachis, le long des cinq vertèbres dorsales supérieures, près de l'occiput, à la région lombaire, vingt-quatre lignes; au rachis, dans le milieu du cou, dans le milieu du dos, trente lignes ainsi qu'au milieu du bras et de la cuisse.

Toutefois les expériences de G. Valentin (*De functionibus nervorum cerebralium et nervi sympathici*; Bernæ, 1839, p. 118) tendent à prouver que de pareilles mesures sont loin d'être absolues; car, d'après ce physiologiste, la finesse du tact varie, chez les différents individus, au point d'être deux fois plus grande chez une personne que chez une autre, dans la même région du tégument externe (307).

En faisant tous ses efforts pour que l'organe tactile fût, pour ainsi dire, l'unique juge des impressions reçues et transmises par lui,

(305-306) Ces nerfs sont : 1° *les trente et une racines spinales postérieures* qui se distribuent directement à la peau de tout le tronc, des quatre membres et du segment postérieur de la tête, ainsi qu'à la muqueuse des voies génito-urinaires et de la partie inférieure du tube digestif; 2° la *grosse racine du trijumeau*, destinée à la peau du segment antérieur de la tête (c'est-à-dire la face), aux dents, aux muqueuses labiale, linguale, palatine, oculaire, nasale, etc.; 3° le *glosso-pharyngien*, dont les filets s'arrêtent dans la muqueuse de la base de la langue, des piliers du voile du palais et d'une partie du pharynx; 4° le *pneumo-gastrique*, qui envoie les siens aux membranes muqueuses du pharynx, du larynx, de la trachée, des bronches, de l'œsophage et de l'estomac.

Nota. Aucune des muqueuses que nous venons d'indiquer ne semble être étrangère aux sensations de température, et plusieurs procurent aussi les sensations de contact et de résistance.

(307) Consultez aussi Graves, *Observat. on the sense of touch, including an analysis of Webers, work on hat subject*. Dans *Edinburgh New philos. Journ.*, 1836, t. XL, p. 74.

et que jamais ces impressions ne pussent être modifiées par une opération intellectuelle quelconque, H. Belfield Lefèvre (*Thèse citée*) est arrivé, après des vérifications nombreuses, à formuler, sur le point qui nous occupe, des propositions générales dont la plupart s'accordent avec celles de Wéber; nous nous bornerons à en rappeler quelques-unes : 1° Une portion quelconque du tégument perçoit plus nettement l'intervalle qui existe entre deux points, lorsque la ligne qui unit ces deux points est perpendiculaire à l'axe du corps ou du membre (*transverse*), que quand cette ligne est parallèle à ce même axe (*longitudinale*) (388).

2° Lorsque deux points, amenés *simultanément* au contact d'une portion quelconque du tégument, sont perçus comme nettement distincts, la distance qui sépare ces deux points paraît d'autant plus grande que le sens tactile est plus développé dans la portion du tégument que l'on explore (309). 3° Lorsque deux points sont amenés *successivement* au contact de la peau, la distance qui les sépare paraît plus grande que si le contact a lieu pour les deux points en même temps; en général, la distance qui sépare les deux points paraîtra d'autant plus grande, que le temps écoulé entre les deux contacts aura été plus considérable. 4° Deux points situés des deux côtés de la ligne médiane, paraissent plus éloignés l'un de l'autre que deux points également distants, mais situés d'un seul et même côté de cette ligne. 5° Si l'on choisit, sur la surface tégumentaire, deux régions dont la position soit sujette à varier (les deux paupières, les deux lèvres, etc.), et qu'on appuie chacune des deux pointes d'un compas sur l'une de ces deux surfaces, la distance qui sépare ces deux pointes l'une de l'autre paraîtra beaucoup plus grande que si les deux pointes du compas reposaient en même temps sur l'une ou sur l'autre surface. 6° Le sens tactile est plus développé dans les téguments de la tête que dans ceux du tronc; à la face, la délicatesse de ce sens décroît assez régulièrement à mesure que l'on s'éloigne de l'orifice buccal. 7° Dans les membres, la délicatesse tactile s'accroît à mesure que l'on s'éloigne davantage de l'axe du corps. 8° Elle est moindre dans les téguments du tronc que dans ceux des membres.

La *sensation de résistance* occasionnée par une pression de la surface tégumentaire peut sans doute, dans certaines circonstances, s'obtenir par le moyen du seul sens tactile; mais dans d'autres, où il s'agit d'appréciation de poids notable, la sensation est évidemment complexe, et résulte de deux opérations intellectuelles différentes, l'une qui a pour but d'évaluer, au moyen du sens tactile, la pression exercée sur le tégument, et l'autre, de juger le degré d'effort musculaire employé pour soulever la masse dont on cherche le poids. C'est en scrutant les résultats obtenus par le sens tactile, dans des circonstances qui ne commandent pas en même temps des contractions musculaires, qu'il devient possible de déterminer, d'une part, la valeur de ce sens comme moyen d'apprécier les résistances offertes par les corps extérieurs, et, d'autre part, d'indiquer, au même point de vue, la valeur relative des diverses régions de la surface tégumentaire.

Les différentes régions du tégument externe ne distinguent pas également bien les mêmes différences de pression : sous ce rapport, les lèvres, la face palmaire des doigts, la face plantaire des orteils, la peau du front, etc., l'emportent sur les autres parties du corps. En général, celles qui distinguent le mieux les minimes distances sont encore celles qui apprécient le mieux les minimes différences de pression. (BELFIELD-LEFÈVRE, *Thèse cit.*, p. 48.) D'après E. H. Weber (*Thèse cit.* p. 85), cette dernière difficulté d'appréciation serait plus prononcée dans la moitié gauche que dans la moitié droite de nos téguments, particularité qui n'a pu être expliquée, jusqu'à présent, par aucune hypothèse plausible : *Inter 14 homines*, dit Weber, *diversæ ætatis, diversisque studiis et laboribus opera dantes, in 11, idem pondus sinistra manu incumbens, majus quam dextra manu positum, visum est: in 2 contraria ratio valebat : in 1 tantum differentia sinistri et dextri lateris plane non apparuit.* Du reste, une différence entre deux pressions est évaluée d'une manière beaucoup moins exacte, lorsque cette évaluation se fonde sur les seules impressions de l'organe du tact, que quand elle résulte d'une appréciation simultanée des impressions tactiles et des contractions musculaires : ainsi l'expérience démontre qu'une différence d'un huitième est à peine perçue par le seul organe du tact, tandis qu'une différence d'un seizième devient perceptible par le concours des deux modes d'évaluation. (*Thèse cit.*, p. 48.)

Ajoutons que deux corps de même masse et de même substance, mais de formes différentes, ne déterminent pas, sur le même point du tégument, la même impression. En général, le poids apparent d'un corps est en raison inverse de la base sur laquelle il s'appuie : ainsi, si l'on place un *tronc de cône* sur un point déterminé du tégument, ce corps paraîtra plus lourd ou plus léger, suivant qu'il reposera sur la plus petite ou sur la plus grande de ses deux bases. (*Ibid.*)

Quant à la sensation de température, elle ne peut se produire, dans le cas spécial qui nous occupe, que s'il y a une certaine quantité de calorique soustraite ou communiquée, pendant un temps déterminé, à l'organe tactile. Evidemment, quand il y aura égalité de température entre celui-ci et les corps ambiants, la sensation sera nulle, tandis

(308) Le bout des doigts et celui de la langue font exception à cette règle : avec ces parties on distingue plus facilement la distance quand les deux branches du compas sont disposées dans le sens longitudinal. (E.-H. WEBER, *op. cit.*)

(309) Il est très-facile de vérifier ce résultat en touchant comparativement, avec deux pointes, le bout de la langue, puis le bord libre de la lèvre inférieure.

qu'un même degré de chaleur produira une sensation de chaud ou de froid, si l'organe est actuellement au-dessous ou au-dessus de ce degré.

Un fait assez digne de remarque, c'est que l'impression qui est due au contact d'un corps d'une température déterminée est proportionnelle à l'étendue des surfaces au contact : ainsi un corps d'une température donnée, en contact avec une large surface tégumentaire, pourra produire une sensation de chaleur plus intense qu'un même corps d'une température plus élevée, mais en contact avec une moindre surface. Une différence de température, imperceptible à une petite surface tégumentaire, pourra être facilement perçue par une surface tégumentaire plus étendue : ainsi l'extrémité du doigt constatera difficilement une différence de température d'un tiers de degré du thermomètre centigrade, tandis que cette différence sera parfaitement perceptible pour la main tout entière. « Il semble, dit H. Belfield-Lefèvre (*Ibid.* p. 51), que les impressions différentielles, communiquées à chaque point distinct du tégument, s'additionnent en une somme totale, qui seule est transmise au cerveau, de telle sorte que la température apparente d'un corps soit toujours proportionnelle au nombre de points par lequel ce corps touche l'organe du tact. »

Les différences de température ne sont point perçues avec la même netteté par les diverses régions de la surface tégumentaire externe ou interne, et les expériences prouvent que la peau de la face palmaire des doigts, la muqueuse de la pointe de la langue, etc., pourtant douées au plus haut degré de la sensibilité tactile, le cèdent à la peau des joues, des paupières et de l'olé crâne, sous le rapport de l'impressionnabilité aux températures différentes.

On sait à quel point les liquides très-chauds ou très-froids impressionnent les papilles dentaires elles-mêmes. La muqueuse de l'œsophage et de l'estomac, est loin d'être étrangère aux impressions de température. Je suis porté à supposer qu'il en est de même d'une assez grande longueur du gros intestin, car on éprouve une sensation de froid très-manifeste, qui semble marcher dans la direction des côlons ascendant et transverse, après l'administration d'un lavement froid. Il se pourrait néanmoins que les nerfs des parois abdominales contiguës à cette portion de l'intestin fussent les seuls agents de transmission d'une pareille impression.

Quoi qu'il en soit, l'aptitude à discerner les températures pouvant appartenir à quelques surfaces évidemment dépourvues de sensibilité tactile, on conçoit que certains physiologistes aient pu voir là un phénomène de sensibilité générale. On sait que Darwin prétend avoir observé l'abolition du tact, avec persistance de la sensibilité à l'action de la chaleur ; il cite, en effet, des observations de paralytiques insensibles à l'action des irritants mécaniques, et qui ressentaient vivement l'impression de la flamme. Sa conclusion est que le tégument externe jouit d'une double sensibilité, l'une pour le tact, l'autre pour la perception de la chaleur. Mais l'observation de tous les jours ne confirmant pas les exemples rapportés par Darwin, rien ne saurait établir la nécessité de distinguer ces deux sortes de sensibilité ; et, d'ailleurs, en admettant comme exacts les faits exceptionnels dont parle le physiologiste anglais, on pourrait croire tout simplement que, dans certains cas, le calorique est, pour la peau, un stimulant plus approprié ou plus énergique que nos irritants mécaniques ordinaires.

Nous avons dit précédemment que, chez l'homme, si toutes les parties du tégument externe et certaines régions du tégument réfléchi sont le siége de sensations tactiles plus ou moins distinctes, la main, plus encore par sa conformation que par sa sensibilité tactile si prononcée, devait être regardée comme l'organe principal du toucher (310).

Avec ses brisures nombreuses, ses prolongements articulés et mobiles, susceptibles d'écartement et de rapprochement, ses nerfs si volumineux (311), sa position à l'extrémité d'un long levier, mieux que toute autre partie, la main présente l'heureuse prérogative d'avoir plus de surface, d'embrasser un plus grand nombre d'objets, d'aller à leur rencontre, de multiplier et de varier les points de contact par lesquels elle peut être affectée. Aussi un appareil locomoteur des plus complets lui permet-il d'exercer les mouvements les plus variés, et, en prenant pour ainsi dire toutes les formes, de s'appliquer immédiatement sur tous les objets, et d'en recevoir, par conséquent, dans un même instant, un nombre infini d'impressions. Nous avons d'ailleurs fait observer que, tant que la main reste immobile à la surface des corps, elle agit seulement comme organe de tact ; que, pour exercer le toucher, il faut qu'elle se meuve, soit pour parcourir leur surface, afin de nous en indiquer la forme, les dimensions, etc., soit pour comprimer ces corps, afin de nous donner des notions sur leur élasticité, leur consistance, etc.

C'est surtout à la faculté d'opposition du pouce que l'homme doit la perfection de son organe du toucher (312). Grâce à cet artifice,

(310) On verra plus loin quels sont les divers organes du toucher dans la série des animaux.

(311) Les rameaux nerveux, destinés à la face palmaire des doigts, présentent une disposition fort remarquable qui consiste dans la présence de corpuscules gangliformes, signalés pour la première fois par Andral, Camus et Lacroix, et plus récemment étudiés par Pacini, Henle et Kolliker. Du reste, les usages de ces corpuscules sont absolument ignorés. Au sujet de leur structure etc., consultez un Mémoire de Denonvilliers, inséré dans les *Archives d'anat.* de Mandi.)

(312) Dans le singe, le pouce, étant relativement plus court, ne peut pas aussi bien faire pince avec les autres doigts. Ajoutons que les mouvements de ces doigts ne sont pas aussi indépendants les uns des autres, que le membre supérieur n'est pas exclusivement organe de préhension, que comme le postérieur il sert à la station et à la progression, que dès lors enfin, l'épiderme des doigts étant par trop épaissi, leur sensibilité tactile en est émoussée.

aux zones papillaires concentriques des extrémités digitales, il n'est corps si ténu qu'il ne puisse saisir et palper, en même temps que, par l'écartement considérable de ce doigt, il parvient à empoigner des corps très-volumineux.

Le derme ou chorion sert, pour ainsi dire, de base à l'appareil tactile : couche à la fois solide et élastique, il permet aux corps extérieurs de s'appliquer médiatement sur les papilles sans les léser ou les paralyser par l'effet de leur pression ; sa souplesse est accrue par la présence d'un tissu cellulo-fibreux sous-jacent, qui, à l'extrémité des doigts, prend la forme d'un véritable coussinet élastique. L'épiderme s'interpose entre les agents extérieurs et les papilles, de manière à protéger ces dernières ; les ongles contribuent à l'exactitude de l'application des doigts, etc. Quant aux autres détails relatifs à l'usage et à l'utilité de chacune des parties de la main, nous ne saurions trop engager le lecteur à méditer le traité *De usu partium* (lib. I, 11) de Galien : on y trouve la démonstration, curieuse par ses détails infinis, que la main est parfaitement ce qu'elle devait être pour le rôle auquel elle est destinée.

Buffon ne partage pas l'enthousiasme de Galien sur la structure de la main ; car, tout en reconnaissant l'avantage que l'homme retire de la propriété qu'ont ses doigts de s'étendre, se raccourcir, se plier, se séparer, se joindre, et de s'ajuster à toutes sortes de surfaces, il ajoute :

« Si la main avait encore un plus grand nombre de parties, qu'elle fût, par exemple, divisée en vingt doigts, que ces doigts eussent un plus grand nombre d'articulations et de mouvements, il n'est pas douteux que le sentiment du toucher ne fût infiniment plus parfait dans cette conformation qu'il ne l'est, parce que cette main pourrait alors s'appliquer beaucoup plus immédiatement et plus précisément sur les différentes surfaces des corps ; et, si nous supposions qu'elle fût divisée en une infinité de parties, toutes mobiles et flexibles, et qui pussent toutes s'appliquer en même temps sur tous les points de la surface des corps, un pareil organe serait une espèce de géométrie universelle (si je puis m'exprimer ainsi), par le secours de laquelle nous aurions, dans le moment même de l'attouchement, des idées exactes et précises de la figure de tous les corps, et de la différence, même infiniment petite, de ces figures. »

Telle qu'elle est, la main seule ou les deux mains réunies suffisent pour nous donner les impressions tactiles les plus variées et les plus étendues : placées à l'extrémité des membres supérieurs, elles peuvent comprendre entre elles un espace égal à la hauteur de notre corps, décrire des cercles dont le rayon peut être infiniment petit ou être de la grandeur de la totalité du membre supérieur ; tantôt rapprochées du reste du corps, elles le touchent en un point quelconque, car il n'en est pas qui soit inaccessible à l'une ou l'autre main ; tantôt elles en sont éloignées, et, quand nous avançons à tâtons dans l'obscurité, elles marchent, pour ainsi dire, devant nous. C'est par elles que nous recevons les premières notions des corps extérieurs ; aussi nous servent-elles encore à la préhension de ceux qui peuvent nous être utiles, à la répulsion de ceux qui peuvent nous être nuisibles ; aussi, par sa perfection, la main semble-t-elle être en rapport avec la perfection de l'intelligence. « Jamais la main du nègre, dit Guillon (*Anat. et physiol. comp. de la main*, thèse inaug., p. 26 ; Paris, 1843, n° 124), ne nous a offert cette organisation, ce développement, cette régularité de lignes, cette harmonie qui constituent la supériorité et la beauté de celles que nous avons si souvent remarquées chez les blancs.... Le membre thoracique et la main de l'idiot et du crétin sont informes et atrophiées comme leur cerveau ; leur main, petite, supportée par un large poignet, manque quelquefois de pouce : et quand il existe, il reste fléchi, comme adhérent à la paume de la main. » Mais il ne faut pas oublier, pour cela, que l'homme doit sa suprématie à son organisation cérébrale, et que, quand la nature l'a doué d'intelligence, elle a dû, par conséquent, le pourvoir de l'instrument nécessaire pour en accomplir les combinaisons.

Le sens du toucher a pour usage de nous avertir du contact des corps ambiants et de nous donner des notions sur la température relative, la solidité ou la fluidité, le poids, le mouvement, l'étendue, le nombre, la situation, la direction et la forme de ces corps ; cependant, comme nous l'avons déjà fait observer, plusieurs de ces notions supposent la préexistence des idées de temps, de mouvement et d'espace, ou ne peuvent devenir rigoureusement exactes que par le concours d'un autre sens, celui de la vue.

La puissance du toucher, toute grande et tout admirable qu'elle est déjà, a pourtant été encore exagérée : on a voulu faire de ce sens le premier, le plus important des sens, celui qui rectifie les autres, qui peut les remplacer tous, etc. ; et, dans cette voie, on a été jusqu'à considérer ceux-ci seulement comme des modifications du toucher.

« Toute la différence, qui se trouve dans nos sensations, dit Buffon (*De l'homme, des sens en général*, édit. de Sonnini, t. XX, p. 41), ne vient que du nombre plus ou moins grand et de la position plus ou moins extérieure des nerfs : ce qui fait que les uns de ces sens peuvent être affectés par de petites particules de matières qui émanent des corps, comme l'œil, l'oreille et l'odorat ; les autres, par des parties plus grosses qui se détachent des corps au moyen du contact, comme le goût ; et les autres par les corps ou même par les émanations des corps lorsqu'elles sont assez réunies et assez abondantes pour former une espèce de masse solide, comme le toucher, qui nous donne des sensations de la solidité, de la fluidité et de la chaleur des corps. »

Lecat (*Traité des sensations*, t. II, p. 203 ; Paris 1767) fait du toucher le plus sûr des

sens et le dernier retranchement de l'incrédulité. Toute la doctrine de Condillac est fondée sur la même opinion, qu'il a exagérée au delà des limites de la raison; et Helvétius (*De l'esprit*, etc., ch. 1) en est venu à dire : « Si la nature, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs? »

Il est curieux de voir que Galien, qui s'est livré avec tant de détails et de perfection à l'examen de l'utilité de la main et de ses parties, s'élève déjà contre cette manière de voir, qui remonte par son origine jusque avant Aristote : « L'homme a eu des mains, dit Galien (*De usu partium*, trad. de Daléchamp, liv. I, ch. 3, p. 4; Paris, 1659, et dans édit. lat., fol. 109, au verso; Venise, 1541), parce qu'il est un animal très-sage et que les mains sont pour lui des instruments convenables; car il n'est point animal très-sage, comme disait Anaxagoras, parce qu'il a eu des mains, mais il les a eues parce qu'il est très-sage, comme a jugé très-bien Aristote : car ce ne sont pas les mains, mais la raison qui lui ont enseigné les arts. Ainsi les mains sont instruments des arts, comme la lyre du musicien et les tenailles du forgeron; mais l'un et l'autre est savant en son art par la raison, de laquelle il a été doué et pourvu, et ne peut néanmoins exercer les arts qu'il sait sans instruments. »

Non, le toucher, quelque délicat qu'il soit, quelque exercé qu'il puisse devenir, n'est pas capable de remplacer les autres sens, non plus que les autres sens ne pourraient suppléer à l'absence du toucher s'il venait à manquer. Les sens s'entr'aident, s'associent pour le complément des notions nécessaires à l'esprit, mais leur appui mutuel ne s'applique qu'à leurs fonctions médiates, et jamais l'acte immédiat, spécial de chaque sens, ne peut être rempli par un autre; la vue seule reconnaît la couleur des corps, l'odorat seul leur odeur, le goût seul leur sapidité, etc. : mais, aussi bien que le toucher, la vue peut apprécier leur contour, leurs dimensions, etc., et, comme l'ouïe ou la vue, l'odorat permet parfois de juger de leur distance et de leur direction. Il faut reléguer parmi les erreurs que l'esprit humain propage ou accueille avec tant d'aveuglement l'histoire merveilleuse (Lecat, *ouv. cit.*, t. II, p. 11) d'un organiste hollandais qui, devenu aveugle, pouvait distinguer au toucher les différentes couleurs; et peut-être même celle du sculpteur Ganibasius de Volterre (*Ibid.*) qui, aveugle aussi, pouvait, après avoir touché un objet, en faire en argile la copie parfaitement ressemblante. Il n'est pas impossible que, parmi les couleurs que les arts emploient, quelques-unes offrent des aspérités, des rugosités sensibles au toucher; mais la main, qui reconnaît ces caractères tangibles, ne reconnaît pas pour cela les couleurs, mais seulement des particularités tactiles qui coexistent avec la couleur. Aussi les aveugles, qui apprennent à lire avec les mains, à toucher la parole écrite en relief, n'ont-ils de l'écriture que les notions de forme et nullement celles qui ne peuvent s'acquérir que par les yeux.

Il en est de même pour le sens de l'ouïe : quand des vibrations sonores sont perçues par le toucher, elles ne donnent que la sensation de la vibration et nullement celle du son. Quand on approche du nez, des lèvres ou des dents d'un sourd, un diapason qui vibre, le frémissement, le chatouillement qui résulte de ce contact, est perçu par le sourd comme par toute autre personne, mais il est perçu séparément du son qu'il produit.

Il ne faut pas oublier, du reste, que les sens ne sont que les instruments de l'intelligence. Les notions qu'ils nous fournissent sur les corps peuvent être plus ou moins étendues sans cesser d'être suffisantes, et la mémoire ou le jugement peut suppléer au défaut des renseignements fournis. Ainsi la vue de l'eau donne l'idée de l'humidité, qui est du ressort du tact; le bruit d'une contusion fait naître l'idée de pression, qui est une sensation tactile. Dira-t-on que la vue et l'ouïe remplacent le toucher? Non, sans doute; mais on reconnaîtra, avec Montaigne, que c'est l'intelligence qui voit et qui entend, que c'est elle aussi qui touche : la main n'est que l'instrument dont elle se sert pour cet effet.

C'est par le secours de la main ou du toucher qu'on est parvenu à fournir d'assez nombreuses notions à l'intellect de pauvres êtres assez maltraités par la nature pour être à la fois sourds, aveugles et muets. Mais la poésie seule peut admettre que ces individus voient ou entendent avec les mains, reçoivent par elles les notions de la lumière ou du son, non plus que les muets ne possèdent la voix dans leurs mains. L'intelligence humaine est assez active pour pouvoir se développer alors même qu'elle est privée de la plupart de ses instruments; elle est habile pour suppléer artificiellement au sens qui lui manque; mais elle ne saurait le remplacer. Que les impressions sensoriales soient ou non des vibrations analogues à celles du tact, ce qui constitue leur spécificité, c'est surtout la spécialité de l'organe, de la portion du centre nerveux destinée à les recevoir. Buffon (*loc. cit.*) s'est évidemment trompé quand il a dit : « La différence qui est entre nos sens ne vient que de la position plus ou moins extérieure des nerfs et de leur quantité plus ou moins grande dans les différentes parties qui constituent les organes. C'est par cette raison qu'un nerf ébranlé par un coup ou découvert par une blessure nous donne souvent la sensation de la lumière sans que l'œil y ait part, comme on a souvent aussi, par la même cause, des tintements et des sensations de sons, quoique l'oreille ne soit affectée par rien d'extérieur. »

Contre l'assertion de l'illustre naturaliste, jamais un nerf de sensibilité tactile, quelque légèrement ou superficiellement qu'il soit impressionné, ne pourra transmettre une impression lumineuse et faire naître la sen-

sation visuelle; que ce soit la lumière même qui soit employée comme excitant d'un nerf de sensibilité tactile, l'impression lumineuse ne sera ni reçue, ni transmise, ni perçue, de même qu'une impression tactile, si violente qu'elle puisse être, ne sera pas reçue par la rétine, ni transmise par le nerf optique, ni perçue par l'encéphale: elle ne pourra produire qu'une sensation lumineuse, comme la lumière agissant sur les nerfs de sensibilité générale ne détermine que la sensation de la chaleur, comme les vibrations sonores ne causent à la peau qu'une sensation tactile.

Sans vouloir nier que notre éducation intellectuelle soit fondée en grande partie sur les connaissances que le toucher nous procure, nous ne saurions répéter avec Buffon (*Hist. nat. gén. et partic.*, édit. de Sonnini, t. XX, p. 49): « C'est par le *toucher seul* que nous pouvons acquérir des connaissances complètes et réelles; c'est ce sens qui rectifie les autres sens, dont les effets ne seraient que des illusions et ne produiraient que des erreurs dans notre esprit, si le toucher ne nous apprenait à juger. « Evidemment tout ce qu'on a attribué au toucher, sous ces rapports, appartient à des organes plus relevés qui le mettent en œuvre. Comment admettre que le toucher puisse compléter ou rectifier nos idées sur les couleurs, les odeurs, les saveurs et les sons? La nature n'a pas pu créer des sens multiples pour commettre des erreurs qui fussent rectifiées par un seul. Et d'ailleurs, le toucher, ce prétendu régulateur de tous les autres sens, ne cause-t-il donc point aussi des illusions à notre intelligence? parfois ne nous égare-t-il pas sur la consistance, sur le poids, sur la température, sur les mouvements des corps, aussi bien que sur leur forme, leur étendue, leur situation et leur nombre?

Diverses influences peuvent modifier l'exercice du tact et du toucher. Chez l'homme et chez la plupart des animaux, l'exposition du tégument externe aux intempéries de l'air donne à ce tégument plus d'épaisseur et de densité. Le froid, en particulier, diminue sa susceptibilité, son action perspiratoire, et détermine la végétation d'une plus grande quantité de poils à sa surface. Les hommes du nord sont par cette raison moins sensibles et, en général, plus velus que ceux du midi; et chacun connaît la différence qui existe entre les riches fourrures des animaux des régions polaires et la surface pelée des mêmes espèces dans les contrées méridionales. L'humeur visqueuse dont une chaleur constante provoque l'exhalation, chez les habitants des tropiques, tend à amoindrir la trop vive sensibilité de leur surface tégumentaire.

Quant aux âges, on sait que le racornissement et la sécheresse de la peau, chez le vieillard, s'opposent à l'exercice parfait du sens tactile, et que les conditions inverses s'observent chez l'enfant.

Les femmes ont, entre autres avantages sur les hommes, celui d'avoir le toucher plus délicat, la peau plus fine et plus belle.

Comme on l'observe dans un grand nombre de professions, le toucher peut arriver, par l'exercice, à un degré de perfection très-élevé. Personne n'ignore combien la culture et l'habitude lui apportent de sagacité et de délicatesse chez les aveugles-nés, qui apprennent à lire couramment avec les doigts, l'impression du relief des lettres les dispensant de les voir. Ajoutons que les affections fébriles, en desséchant la peau ou en l'inondant de sueur, peuvent modifier le sens tactile, qu'il n'est pas rare de voir disparaître partiellement dans certaines névroses, telles que l'hystérie, la catalepsie, l'hypocondrie, etc. (313).

C'est aussi dans le tégument extérieur et dans ses appendices que réside spécialement le sens tactile chez les divers animaux. Les conditions anatomiques de ces organes ont une grande influence sur le degré de développement du sens dont il s'agit. Dans l'homme, le tact existe, comme nous l'avons dit, sur toute la surface du corps; mais le sens du toucher a son siége principal dans la main. Il en est de même du singe: ses quatre extrémités offrent les caractères de la main, quoique avec des imperfections assez nombreuses. Notons encore que, chez les sapajous, ce ne sont pas seulement les mains et les pieds, mais encore l'extrémité de la queue qui servent d'organes du toucher.

Dans les *mammifères*, les conditions d'aptitude du tégument extérieur à recevoir les impressions tactiles sont modifiées par la présence des poils. On sait que dans certaines espèces, les moustaches servent manifestement au toucher, et que des nerfs volumineux aboutissent aux bulbes de ces poils. Cette disposition est manifeste chez les rats, les phoques, etc.

L'extrémité du nez est disposée, dans plusieurs animaux, de façon à pouvoir leur donner connaissance des qualités tangibles des corps. Le cochon et la taupe s'en servent à cet effet, et l'éléphant possède de plus une trompe contractile dont l'extrémité est riche en papilles. Les lèvres ne restent pas non plus étrangères aux sensations du toucher; chez le cheval, l'âne, le rhinocéros, elles y prennent une part évidente. Dugès (*Physiol. comparée*, t. I, p. 117) admet que les membranes des ailes des chauves-souris sont douées d'une sensibilité exquise qui compense le développement peu considérable de la faculté visuelle.

Dans les *oiseaux*, la sensibilité tactile est peu développée, à cause du grand nombre de plumes qui recouvrent la surface de leur corps. Le toucher s'exerce presque exclusivement par les pattes et le bec; une condition avantageuse sous ce rapport, est le nombre considérable d'articulations des doigts chez

(313) Consultez, à ce sujet, l'intéressant Mémoire de Beau, intitulé: *Recherches cliniques sur l'anesthésie, suivies de quelques considérations physiologiques sur la sensibilité*, dans *Arch. gén. de méd.*, t. XVI, p. 1, 4e série, 1848.

ces animaux. Le corps papillaire du derme est aussi développé, et la partie inférieure des doigts notamment est garnie de fortes papilles. L'enveloppe cornée du bec n'enlève pas à cet organe sa sensibilité propre; le bec inférieur reçoit une branche nerveuse considérable du nerf trijumeau chez le canard, etc. La langue, chez plusieurs oiseaux, sert aussi à faire reconnaître les qualités tangibles des corps.

Beaucoup de *reptiles* n'ont pas d'organe spécial du toucher. Parmi les reptiles écailleux, nous devons néanmoins citer les geckos, qui ont un tact assez développé, probablement en raison de l'élargissement de leurs doigts. Dans les chéloniens, le tact est au contraire à l'état rudimentaire; la brièveté des doigts et leur réunion expliquent cette particularité. Doit-on admettre que le museau des lézards, la langue de la couleuvre servent aux sensations tactiles? Chez les batraciens, la peau est nue et semble jouir de qualités tactiles très-éminentes.

Les organes du tact, dans les *poissons*, sont imparfaitement connus. On considère comme tels les prolongements qui se trouvent autour du museau ou de la tête, et qu'on désigne sous le nom de *barbillons*. Ces prolongements existent en plus grand nombre, chez les silures, les loches, les esturgeons, etc. De Blainville (*De l'organisation des animaux*, 1822, p. 227) assure avoir constaté que, chez ces derniers animaux, les barbillons reçoivent des filets nerveux considérables. Jacobson a observé dans les squales des organes particuliers que l'on considère généralement comme faisant partie de ceux du toucher, et qu'il a comparés aux moustaches des chats. On suppose aussi que les nageoires latérales de certains poissons servent aux sensations tactiles. Les appendices du *scorpène antenné* remplissent peut-être le même rôle.

Dans les animaux *articulés*, il existe de grandes différences au point de vue qui nous occupe. Avec un tégument corné ou calcaire que possèdent les crustacés, les insectes, les myriapodes et les arachnides, on conçoit que ces animaux ne doivent pas avoir une sensibilité très-grande. Cependant Dugès (*ouv. cit.*, t. I, p. 121) admet que l'élasticité et la vibratilité de cette enveloppe la rendent susceptible de transmettre aux parties sous-jacentes des impressions assez légères. Chez les insectes et les arachnides, il existe des poils élastiques, roides et vibrants, dont les usages se rapportent à l'exercice du tact.

Chez les larves d'insectes, dans les annélides, la peau est plus flexible que dans les autres articulés; aussi jouit-elle d'une sensibilité plus vive. La *chenille marte* offre des poils qui, étant touchés même légèrement, font rouler l'animal sur lui-même.

Les organes que l'on désigne sous le nom de palpes, d'antennes, et qui existent chez la plupart des invertébrés, ne sont nullement conformés pour palper, suivant de Blainville (*ouv. cit.*, p. 233), c'est-à-dire pour donner une idée de la forme des corps. D'après Dugès (*ouv. cit.*, t. I, p. 124), les palpes sont efficacement employés à l'exploration des aliments dont ils aident l'ingestion

Dans les *mollusques*, la peau est humide et souple, disposée conséquemment de manière à recevoir des impressions tactiles. On trouve, en outre, chez les animaux qui appartiennent à cette classe, des organes spéciaux en rapport avec l'exercice du tact : tels sont les longs bras des céphalopodes, instruments qui servent en même temps à la locomotion. Les polypes et les hydres, les actinies, les holothuries, ont aussi des appendices de ce genre. Enfin, quelques-uns de ces animaux ont la peau nue, mince, et le corps généralement sensible; mais on comprend qu'il y a loin des impressions qu'ils peuvent ressentir à celles que procure un véritable sens du toucher.

TOUCHER. *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.
TROMPE D'EUSTACHE. *Voy.* OUÏE.
TYMPAN. *Voy.* OUÏE.



VUE. — « Lorsque le soleil, d'abord caché sous l'horizon, se lève et paraît tout à coup à nos yeux, dit M. Biot, on conçoit qu'il existe nécessairement entre cet astre et nous un certain mode de communication qui nous avertit de son existence sans que nous ayons besoin de le toucher. Ce mode de communication, qui s'exerce ainsi à distance et se transmet par les yeux, constitue ce que l'on appelle la *lumière*. » Mais qu'est-ce que la lumière? Devons-nous croire avec Malebranche, Descartes, Huyghens et l'illustre Euler, que tout l'espace que comprend l'univers est rempli d'un fluide subtil dont toutes les molécules sont contiguës les unes aux autres, de manière que les *vibrations* communiquées par l'action du corps lumineux aux molécules qui en sont les plus voisines, se prolongent jusqu'à des distances infinies, et que la *lumière* n'est autre chose que le résultat des *vibrations* de ce fluide, de même que le *son* n'est que le résultat des vibrations de l'air? Ou bien adopterons-nous l'hypothèse de Newton, qui considère la lumière comme une *émanation* réelle de molécules de matière lumineuse qui sont lancées de toutes parts avec une force inconcevable par les corps lumineux, en sorte que ces molécules parcourent des milliards de lieues toujours avec la même vitesse; vitesse si prodigieuse, qu'elle surpasse un million de fois celle d'un boulet de canon, et qu'il ne faut à la lumière que 8' 13" pour parcourir les trente-trois millions de lieues qui nous séparent du soleil? Nous ne rapporterons pas les diverses objections qui ont été faites contre ces deux

opinions. Il nous suffira de dire que cette dernière est la plus généralement répandue, et que la lumière est regardée par le plus grand nombre des physiciens comme un fluide que son extrême subtilité rend impalpable. Nous rappellerons d'ailleurs que, lorsqu'un objet nous transmet la notion de son existence par le moyen de la lumière, cette transmission, dans tous les cas, se fait en ligne droite. Car, dit M. Biot, si l'on dispose des fils de soie ou de métal très-fins parallèlement les uns aux autres, et dans une même place, un point lumineux placé sur le prolongement de cette direction, au delà des fils, sera occulté; mais, pour peu qu'on l'en écarte, il sera transmis; et c'est sans doute une chose bien admirable que les rayons lumineux ne soient jamais détournés de leur route, malgré tant de causes qui sembleraient devoir apporter de nombreuses perturbations dans la régularité de leur marche. Ce phénomène est si frappant, qu'il semblerait contredire cet axiome, que *la matière est impénétrable*, et que Newton lui-même avait fini par douter si la lumière était véritablement une *substance corporelle*. Si l'on considère en effet qu'il existe des milliards d'étoiles qui sont à de si prodigieuses distances que les rayons qu'elles nous envoient emploient des années, des siècles même pour parvenir à la terre; que chacun de ces innombrables soleils remplit à lui seul d'une sphère de rayons cet espace presque infini; que toutes ces sphères de rayons lumineux se coupent, se croisent, se pénètrent dans tous les sens imaginables; que tous les rayons qui les composent sont animés d'un mouvement plus rapide que la pensée; est-il possible de comprendre et surtout d'expliquer d'une manière qui satisfasse pleinement la raison, comment, malgré le nombre infini de ces rayons de matière lumineuse qui tous sont poussés en ligne droite par une force dont la puissance passe toute imagination, qui tous marchent en sens contraire ou fort différent, qui tous exercent réciproquement les uns sur les autres la puissance attractive, qui tous sont soumis à l'attraction des immenses corps célestes qu'ils trouvent sur leur route; comment, dis-je, malgré tant de causes de troubles et de dérangements dans leur marche, nous voyons ces rayons lumineux exécuter leurs mouvements avec autant d'aisance et de régularité que s'il n'existait dans l'espace universel autre chose qu'une seule et unique sphère de ces merveilleux rayons?

Toutefois, d'autres considérations non moins puissantes prouvent que la lumière n'est pas une simple modification, mais une substance réelle et corporelle. On connaît ses propriétés chimiques et leur influence sur d'autres substances avec lesquelles elles se combinent. Les physiciens ont observé, par exemple, qu'elle enlève l'oxygène aux métaux, dont les oxydes passent à l'état purement métallique par la seule exposition aux rayons solaires; elle enlève également l'oxygène à l'acide *nitrique*, que la lumière convertit en acide *nitreux;* elle agit même évidemment sur la plupart des couleurs, qu'elle détruit comme le ferait l'eau-forte. Enfin, les expériences du daguerréotype achèvent de démontrer l'action purement physique de la lumière; car si elle n'agissait pas comme corps sur les substances matérielles où l'on veut qu'elle s'imprime, comment expliquer ces traces si visibles, et pour ainsi dire si palpables, qu'elle laisse de son action, dans ces images des objets qu'elle vient y dessiner et y graver en caractères ineffaçables? A la vue de cette opération si merveilleuse et en même temps si matérielle, il est impossible de nier la corporéité de la substance lumineuse.

Pour compléter ce que nous avons à dire ici sur la lumière, nous ajouterons qu'elle se nomme *directe* lorsqu'elle vient du corps lumineux à l'œil sans rencontrer aucun obstacle; *réfléchie*, lorsqu'elle est renvoyée à cet organe par un corps opaque; *réfractée*, quand sa direction a été changée en traversant des milieux transparents de densité inégale; qu'un rayon lumineux est réfléchi sous un angle à celui d'incidence; que celui qui traverse un corps transparent, diaphane ou perméable à la lumière, éprouve une déviation d'autant plus forte, en se rapprochant de la ligne perpendiculaire, que la surface du corps a plus de densité et qu'il est formé d'éléments plus combustibles.

Nous rappellerons encore qu'un rayon de lumière réfracté par le moyen du prisme se décompose en sept rayons colorés, qui sont le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo et le violet; que la réfrangibilité de chacun de ces rayons est plus ou moins grande selon qu'il est plus ou moins voisin du rouge, celui de tous qui frappe les yeux avec le plus de force et qui produit sur la rétine les plus vives impressions; que par conséquent le rayon violet, qui s'en éloigne le plus, est de toutes les couleurs la plus faible, la moins réfrangible, celle qui a le moins d'éclat, celle qui fait ressortir les formes avec le moins d'avantage, et que les peintres, pour cette raison, emploient avec le plus de modération dans les tableaux; tandis que la couleur verte, qui occupe le milieu de l'échelle, est la plus douce à l'œil, la plus constamment agréable, celle enfin sur laquelle la vue se repose le plus longtemps et le plus volontiers, et que, sans doute aussi pour cette raison, la Providence s'est plu à répandre avec le plus de prodigalité dans la nature. Lorsqu'un corps éclairé réfléchit tous les rayons, il paraît blanc; car le blanc est la fusion de toutes les couleurs en une seule. S'il n'en réfléchit que certains, le corps paraît diversement coloré selon les rayons qui sont renvoyés. Enfin, si tous sont absorbés, il en résulte la sensation du noir, qui n'est que l'absence de toutes les couleurs. Un corps noir est plongé dans une obscurité profonde; c'est l'éclat des corps environnants qui seul le fait apercevoir. Au contraire, un corps lumineux ou éclairé envoie ou réfléchit de tous les points de sa surface une multitude de

rayons, qui, divergeant avec une force progressivement décroissante, et s'écartant d'autant plus de la perpendiculaire qu'ils s'éloignent davantage de leur point de départ, forment des cônes dont les sommets se trouvent sur tous les points visibles du corps, et dont les bases viennent tomber sur la partie antérieure de l'œil du spectateur.

De l'appareil oculaire.

Iris. — Bien que les surfaces de terminaison du cristallin ne soient pas sphériques, la forme générale de cette lentille permet de supposer que la distance forale de sa partie centrale n'est pas la même que celle de ses bords pour les rayons émanés d'un même point : cette lentille est donc assujettie à une aberration de courbure.

Nous trouvons, pour corriger cette imperfection de l'œil, un procédé analogue à celui dont se servent les opticiens, l'emploi d'un diaphragme opaque (*iris*) percé à son centre d'une ouverture circulaire (*pupille*).

Mais ici encore il faut admirer la supériorité des moyens mis en usage par la nature sur ceux dont on dispose dans les arts. L'iris est un diaphragme, mais un diaphragme intelligent, pour ainsi dire. La quantité de lumière nécessaire pour qu'un objet soit visible a un certain maximum au delà duquel l'intensité lumineuse devient plutôt une cause de trouble qu'un moyen de perfection. Un corps est-il fortement éclairé, la pupille se rétrécit, éliminant ainsi tous les rayons inutiles ou nuisibles à la netteté de la vue; l'objet n'envoie-t-il que peu de lumière, l'orifice pupillaire se dilate de manière à admettre la plus grande partie des rayons réfractés par la cornée.

Les variations de l'orifice pupillaire se lient aussi au degré de convergence plus ou moins grand des rayons lumineux qui arrivent dans l'œil. S'ils sont peu divergents, la pupille se dilate : tel est le phénomène qui s'observe dans la vision des objets éloignés. Mais si un corps se rapproche de l'œil, l'orifice pupillaire se contracte, ce qui coïncide évidemment avec l'augmentation de divergence des rayons émanés de chacun des points de ce corps.

Dans ces deux cas, il y a simultanéité des deux phénomènes intéressants : d'un côté, variation des dimensions de la pupille; de l'autre, différence de l'orientation de chacun des axes visuels. En effet, quand on regarde un objet situé à une distance assez grande pour qu'il soit permis de la considérer comme infinie, les deux yeux s'orientent de manière que l'image vienne se peindre dans la direction de leurs axes visuels : si l'on imagine deux droites menées suivant leur prolongement, la rencontre de ces dernières ne s'opérant qu'à l'infini, les axes seront parallèles. Mais, dès qu'on suppose les deux yeux fixés sur un même objet dont l'éloignement devient comparable avec leur distance réciproque, le parallélisme des axes cesse d'exister, et ils forment entre eux un angle qui a pour sommet les points visibles, et dont la valeur va croissant à mesure que l'objet se rapproche.

Si maintenant nous imaginons des objets de dimensions relatives telles qu'à des éloignements différents leur image sur la rétine sous-tende le même angle optique; si, de plus, nous supposons qu'ils soient éclairés de telle sorte qu'à ces distances leurs images aient sensiblement la même intensité lumineuse, nous constaterons que la pupille se dilatera si les yeux se dirigent sur l'objet éloigné, et qu'elle se rétrécira lors de leur ajustement à petite distance.

Bornons-nous à mentionner ici la coïncidence des mouvements iriens avec la direction des axes visuels, et à faire remarquer que ce dernier effet est dû à l'action des muscles oculaires; plus tard nous chercherons à nous rendre compte de la synergie des parties contractiles de l'œil dans le cas qui nous occupe.

On a cherché à déterminer les valeurs extrêmes de la grandeur de la pupille dans sa plus grande dilatation et dans sa plus forte contraction. Les nombres qu'on pourrait donner à ce sujet n'ont aucune importance. Faisons seulement observer que, quelle que soit la dilatation de la pupille, jamais dans l'œil normal la surface entière du cristallin ne devient visible; les rayons dirigés vers les bords de cette lentille et qui pourraient nuire à la vision par leur trop grande convergence, sont donc constamment éliminés.

Après avoir indiqué les circonstances physiques auxquelles se lient les mouvements de l'ouïe, il reste à étudier le mécanisme et la nature de ces mouvements : cette étude fixera notre attention seulement lorsque nous nous occuperons des appareils moteurs de l'œil.

Cristallin. — Le cristallin est un des milieux réfringents de l'œil. Sa description anatomique ne pouvant trouver place ici, je signalerai seulement quelques dispositions particulières qui paraissent influer sur son rôle dans la vision.

On distingue dans le cristallin une enveloppe ou capsule contenant dans son intérieur une substance molle, fibro-lamellaire qui la distend et lui donne sa forme.

La capsule cristalline ne présente rien de remarquable, si ce n'est, dans l'état moral, sa translucidité parfaite.

La substance même du cristallin, longtemps considérée comme un produit de sécrétion, présente une organisation manifeste : on admet dans cette substance trois parties distinctes : l'humeur de Morgagni, les lames et le noyau.

L'*humeur de Morgagni* n'est pas un liquide parfaitement homogène; on y trouve des vésicules à noyau, transparentes et incolores, unies entre elles par un liquide. Elle occupe, à la partie périphérique du cristallin, l'espace compris entre la capsule et les lames; la couche qu'elle y forme est plus épaisse en avant que dans les autres points de cette lentille.

Les *lames du cristallin* sont constituées par des plans de fibres aplaties, que l'on compare

à des prismes à six plans, et qui présentent, dans le cristallin humain, des cannelures peu apparentes. Ces fibres, dans le cristallin des poissons, portent de véritables dentelures qui s'engrènent les unes dans les autres.

Les fibres cristallines sont disposées très-régulièrement et dirigées des bords de la lentille vers ses pôles, sans qu'il y ait croisement. Quant aux lames qui résultent de leur réunion, elles se superposent de manière à former des couches concentriques dont les courbures varient de la périphérie à la partie centrale du cristallin.

La coordination des divers faisceaux fibreux, et leur disposition générale telle qu'elle est indiquée dans les traités d'histologie, rendent aisément compte des effets produits par l'immersion du cristallin dans des liquides qui amènent la coagulation de son tissu, et de la désunion de ces faisceaux dans les points où leur adhérence est la plus faible.

Le *noyau du cristallin* diffère peu des couches qui le recouvrent. Il se fait remarquer par la condensation plus grande de ses éléments.

Ce qu'il y a de plus important à noter dans la structure du cristallin au point de vue physique, ce sont, d'une part, l'accroissement successif de la densité de ses couches, depuis l'humeur de Morgagni jusqu'au centre du noyau; d'autre part, la variété des courbures qu'elles offrent. Cette dernière notion sur les courbures n'est pas assez précise pour qu'on sache tout le rôle qu'elles jouent dans la vision ; mais il est permis de considérer la première disposition comme un moyen remarquable de corriger l'aberration de courbure. En effet, un point radieux, situé en avant de l'œil dans une position quelconque par rapport à l'axe, enverra des rayons sur la surface du cristallin qui correspond à la projection de la pupille : si la lentille était homogène, le foyer des rayons périphériques serait plus rapproché de la face postérieure que celui des rayons moins inclinés sur l'axe. L'augmentation de densité de la partie centrale du cristallin tend à donner aux rayons qui la traversent une convergence plus grande ; elle diminue donc leur distance focale, et peut les faire arriver aux mêmes points que les rayons marginaux.

Vallée (*Théorie de l'œil*), en soumettant au calcul les différents éléments déterminés par Chossat et Brewster (*Philos. transact.*, 1836) sur les indices numériques de réfraction des diverses parties du cristallin, a prouvé qu'au moyen de ces couches on obtient une convergence donnée, sans qu'il soit besoin d'indices aussi élevés que dans le cas d'un cristallin homogène.

Il est essentiel de faire observer que la structure fibreuse du cristallin ne trouble en rien la marche de la lumière dans son intérieur. Il suffit, pour expliquer ce résultat, qui ne peut être révoqué en doute, d'admettre que, dans l'étendue de chaque surface d'égale réfringence, les parties organisées qui entrent dans la composition du cristallin offrent une adhésion intime, et constituent un tout physiquement homogène. Il est évident d'ailleurs que, s'il n'en était pas ainsi, les influences variées que subiraient les rayons lumineux amèneraient infailliblement leur dissémination irrégulière ; au lieu d'une image nette, il ne pourrait y avoir sur la rétine qu'une certaine quantité de lumière sans relation définissable avec la forme des objets extérieurs. On peut se faire une idée de ce qui se passerait alors en soumettant le cristallin à une compression un peu forte ; la translucidité de chacune de ses parties n'est pas altérée, mais les relations précédentes se trouvant détruites, les phénomènes de réfraction régulière cessent immédiatement de se manifester.

En traitant de l'adaptation de l'œil pour la vision à différentes distances, je dirai quel rôle plusieurs physiologistes ont fait jouer au cristallin pour l'explication de ce point intéressant de la théorie de la vision, et je dirai aussi quelles propriétés spéciales de tissu on a cru pouvoir attribuer à cet organe.

Humeur aqueuse. — L'humeur aqueuse est le liquide transparent contenu dans l'espace désigné par les anatomistes sous le nom de *chambre antérieure* et de *chambre postérieure* de l'œil.

L'épaisseur de la couche d'humeur aqueuse comprise entre la face postérieure de la cornée et la face antérieure de la capsule cristalline, suivant la direction de l'axe optique, est de 2 mm., 5463, suivant Krause.

L'indice de réfraction de l'humeur aqueuse est de 1,337 (Brewster), 1,338 (Chossat). On voit qu'il diffère peu de l'indice de réfraction de la cornée, puisque le nombre qui exprime la valeur de ce dernier est 1,330, d'après Chossat.

L'homogénéité de l'humeur aqueuse est un fait reconnu et admis par tous les physiologistes : la marche de la lumière à travers ce liquide doit donc être considérée comme sensiblement rectiligne, et tout rayon réfracté par la cornée changera peu de direction en traversant l'humeur aqueuse, puisque l'indice de réfraction des deux substances peut être considéré comme à peu près égal.

Corps vitré ou hyaloïde. — Le corps vitré ou hyaloïde est cette substance de consistance gélatineuse, admirablement translucide, qui occupe tout le fond de l'œil à partir de la face postérieure de la capsule cristalline.

Les opinions touchant la structure du corps vitré sont très-différentes. On s'accorde à y reconnaître une membrane mince, pellucide ou *hyaloïde*, et un contenu, ou *humeur vitrée* ; mais l'accord cesse d'exister à propos des rapports réels de cette membrane et de cette humeur.

On a admis longtemps que la membrane hyaloïde, qui constitue manifestement l'enveloppe extérieure du corps vitré, envoie des prolongements internes qui, par leur rencontre, suivant les directions très-diverses, circonscrivent des espaces cellulaires remplis par l'humeur vitrée. Cette observation est

due à Demours (*Mém. de l'Acad. des sc. de Paris*, 1741, p. 64). Mais Pappenheim (*Specielle Gewebelehre des Auges*, p. 182, Breslau, 1842), Giraldès (*Etud. anat. sur l'organ. de l'œil*, Paris, 1836) et Bruecke (MULLER's, *Arch.* 1843, p. 345), ont assigné au corps vitré une structure tout autre que celle indiquée par Demours. Quoique les détails de leur description soient peu concordants, l'idée qui domine, c'est que le corps vitré est constitué par des couches superposées et concentriques les unes aux autres. Ajoutons qu'une description nouvelle, tout à fait différente des précédentes, a été présentée par Hannover (*Arch. d'anat. et de physiol.*, 1re année, pag. 210), il y a quelques années.

Malgré l'intérêt physiologique qui s'attache à la détermination précise des éléments du corps vitré et à leur disposition relative, il n'entre pas dans notre plan de discuter la valeur de ces opinions contradictoires, entre lesquelles il serait d'ailleurs fort difficile d'opter d'une manière définitive.

Quelle que soit l'idée que l'on se forme du corps vitré, au point de vue anatomique, les lois de la lumière et la théorie des images au fond de l'œil exigent une certaine homogénéité, sinon anatomique, du moins physique, entre le liquide et la membrane hyaloïde, dans l'étendue de chaque couche appartenant à une surface de même rayon. L'identité que la plupart des auteurs admettent dans toute l'épaisseur du corps vitré paraît tenir à une merveilleuse disposition des éléments anatomiques hétérogènes qui entrent dans la composition de ce milieu réfringent.

D'après Vallée (*Ouv. cit.*), qui croit que le corps vitré est formé par des couches superposées à partir du cristallin jusqu'au fond de l'œil, chaque couche est homogène, mais la densité de l'ensemble va en croissant d'avant en arrière. On verra plus loin les principales conséquences qu'il tire de cette structure hypothétique du corps vitré. Quelque remarquables qu'elles soient, tant que la démonstration positive du fait anatomique sur lequel elles se fondent manquera à la science, on ne devra les admettre qu'avec réserve.

C'est à tort que des physiciens ont cru que rien n'est plus facile que de déterminer les indices de réfraction du corps vitré pour des couches de profondeur différente. Sans doute, si l'on avait affaire à une substance anatomiquement homogène, le procédé de Wollaston ou le procédé plus précis de Brewster pourrait être employé avec succès; mais on conçoit que la ségrégation de la membrane hyaloïde et de l'humeur vitrée rend la difficulté presque insurmontable par les moyens actuellement en usage pour les déterminations de cet ordre.

Choroïde. — On donne ce nom à la seconde des membranes de l'œil dans l'ordre de superposition. La choroïde, par sa surface externe, répond à la sclérotique, et se termine comme elle vers la circonférence de la cornée transparente; par sa surface interne, elle s'applique à la convexité de la rétine.

Malgré sa ténuité, on la sépare assez facilement en trois couches concentriques, dont la composition élémentaire est différente. Ce sont, en procédant de l'extérieur à l'intérieur, la *couche celluleuse*, la *couche vasculaire* et la *couche pigmentaire*.

Cette dernière, formée par une variété d'épithélium pavimenteux couvert de molécules pigmentaires, mérite de fixer notre attention, à cause du rôle optique qu'elle est destinée à remplir. Elle recouvre toute la surface interne de la choroïde, et s'étend en avant jusqu'au bord de la pupille, en passant sur la face postérieure de l'iris, où elle constitue l'uvée.

La teinte noire du pigment varie dans les différents individus; elle est plus foncée généralement chez les bruns que chez les blonds. Chez les hommes ou les animaux dits *albinos*, la choroïde, étant dépourvue de molécules pigmentaires, ne présente plus la teinte noire normale : c'est ce qui fait que le fond de l'œil devient visible à travers la pupille. La lumière, réfléchie à l'extérieur par cet orifice, est plus ou moins rougeâtre, à cause de l'absorption d'une partie des rayons élémentaires de la lumière blanche par le réseau vasculaire choroïdien.

Il importe de noter que, chez l'homme, la choroïde manque en arrière dans le point où le nerf optique traverse les pertuis de la sclérotique et pénètre dans l'œil pour se terminer à la rétine. On verra ailleurs que cette disposition anatomique a donné origine à une opinion erronée sur les fonctions de la choroïde. L'extrémité antérieure de cette membrane aboutit au *ligament ciliaire* qui unit la sclérotique à la choroïde, et elle se termine par un cercle noir et plissé, qu'on désigne sous le nom de *couronne* ou *corps ciliaire*; celui-ci résulte lui-même de la réunion de plis radiés (*procès ciliaires*), derrière lesquels se prolonge la rétine, au pourtour du cristallin et au devant de la *zone de Zinn*. Son tissu est d'ailleurs identique avec celui des autres portions de la choroïde; il est imprégné d'une couche épaissse de pigment, remarquable par sa teinte très-foncée. Quant aux usages qu'on a attribués aux procès ciliaires, ils sont fort contestables, et leur détermination exige de nouvelles investigations.

Si nous examinons un instant les instruments optiques desquels nous faisons usage, l'intérieur du cylindre d'une lunette, par exemple, nous le verrons constamment recouvert d'une couche absorbante, d'un enduit noir; c'est que, sans cette précaution indispensable, les phénomènes de réfraction régulière se trouveraient compliqués, masqués pour ainsi dire par des réflexions irrégulières à la surface interne de l'appareil. La superposition des effets engendrerait une perturbation facile à reconnaître par l'expérience. Or, dans l'œil humain, il fallait que chaque rayon lumineux, après avoir produit son effet sur la membrane sensible, ne pût agir ultérieurement. Il est donc nécessaire qu'il soit complétement annulé dès que son

action normale a eu lieu. Ce but est atteint par la couche pigmentaire du tissu choroïdien, qui, au point de vue physique, doit être assimilée aux substances absorbantes qui tapissent certains instruments d'optique.

Cette vérité, généralement admise, a été pourtant contestée par quelques physiologistes. Desmoulins (*Mém. sur l'usage des couleurs de la choroïde dans l'œil des animaux vertébrés;* dans *Journ. de physiol. expér.*, t. IV, p. 107), après avoir cherché à démontrer les usages du *tapis* chez les animaux qui en sont pourvus, n'a pas craint de considérer le décroissement de la choroïde, observé chez les vieillards, comme un moyen de corriger l'imperfection des autres parties de l'appareil oculaire.

Cette opinion nous semble tout à fait inexacte, et, loin de penser que la diminution des propriétés absorbantes de la choroïde soit un procédé supplémentaire employé par la nature pour compenser ce qui manque aux milieux réfringents devenus moins aptes à remplir leurs fonctions, nous croyons que c'est une imperfection qui vient s'ajouter aux autres défauts existants, et qui procède, comme eux, de la décroissance des fonctions réparatrices. D'ailleurs, chacun sait combien est grande la faiblesse des yeux chez les albinos, combien l'éclat d'une vive lumière leur est insupportable. En présence de pareils faits, il semble impossible de méconnaître la nécessité de l'absoption de la lumière par l'enduit noir dont la choroïde se trouve recouverte.

Rétine. — Jusqu'à présent, nous nous sommes exclusivement proposé de déterminer l'influence des diverses portions de l'appareil oculaire qui concourent à donner de la perfection aux images qui se produisent au fond de l'œil, c'est-à-dire d'étudier seulement les phénomènes dépendant de la structure optique de l'œil ou de la construction des milieux transparents placés au devant de la rétine. Mais il en est d'autres qui ne sauraient être expliqués de la même manière, qui tiennent aux propriétés vitales de cet écran sensible, au conflit qui a lieu entre lui et le *sensorium :* il nous a semblé qu'une pareille étude devait être entreprise seulement lorsque nous nous occuperons des rapports de l'encéphale avec la vision.

De la vision distincte à différentes distances.

Jusqu'à présent, nous avons supposé que la position de l'objet lumineux, les courbures et la densité des milieux réfringents de l'œil, la distance de l'écran sensible, ne subissaient aucune variation.

En assimilant ce qui se passe dans l'œil à ce qu'on observe dans une chambre obscure, il est évident que, si la distance de l'objet vient à changer, l'image focale doit ellemême se déplacer. Si l'éloignement augmente, les rayons, qui arrivent à l'œil, ont une divergence moins grande, et le foyer des rayons émanés de tous les points d'un corps se trouve en avant de l'écran; s'il diminue, au contraire, le sommet des cônes lumineux réfractés est placé au delà de l'écran. Dans l'un et l'autre cas, l'image perd sa netteté, puisque chacun des points de l'objet, au lieu d'être reproduit par un point correspondant dans l'image, est représenté par une série de surfaces circulaires qui se couvrent dans une plus ou moins grande partie de leur étendue.

En admettant ainsi l'identité de l'œil avec nos instruments d'optique, on serait amené à conclure que, cet organe ne subissant aucune variation, les objets extérieurs sont visibles seulement dans une position déterminée, celle où leur distance est telle que l'image focale est précisément sur la rétine. Cependant, chacun sait qu'une des propriétés les plus merveilleuses de l'œil consiste précisément dans la faculté qu'il a de donner des notions nettes sur des objets placés à des distances très-différentes entre elles.

Les physiciens et les physiologistes ont trouvé, dans la théorie de cette action de l'appareil oculaire, un vaste champ de recherches. Mais l'étude de cette importante question est loin d'être terminée, et des dissidences nombreuses règnent encore parmi les savants les plus distingués.

Les explications relatives au phénomène dont il s'agit sont assez nombreuses pour qu'il me paraisse utile, avant de les exposer dans leurs détails, de montrer à quels types on peut les rattacher.

Une opinion qui compte dans la science de nombreux partisans, consiste à assimiler l'œil à une chambre obscure d'une grande perfection : pour que, dans un tel appareil, l'image tombe constamment sur la rétine, considérée comme écran, il faut de toute nécessité que l'œil subisse des modifications dans sa forme, qu'il *s'adapte*, en un mot, pour la vision distincte d'objets placés à différentes distances.

Les changements internes, éprouvés par l'œil, sont considérés par certains observateurs comme des variations dans la longueur de son axe, la rétine se rapprochant, suivant le besoin, de la face postérieure du cristallin ou s'en éloignant. Plusieurs admettent que les courbures des milieux réfringents de l'œil sont susceptibles de variations, ce qui permettrait de concevoir la permanence d'une image nette sur la rétine, malgré les changements que subit la position d'un objet relativement à l'œil. Enfin, des mouvements antéro-postérieurs du cristallin sont admis par quelques autres observateurs, et pourraient concourir au but énoncé.

Les partisans de la théorie de l'adaptation reconnaissent de plus, comme nous le verrons, l'influence des dimensions variables de l'orifice papillaire ; mais ils considèrent les mouvements de l'iris comme incapables à eux seuls de produire la vision nette à des distances différentes.

Une seconde opinion que nous aurons à examiner est celle dans laquelle on admet que, sauf les mouvements du diaphragme irien, il ne s'opère aucun changement interne dans l'œil pour la vision distincte d'objets placés à des distances variables. Ceux qui

adoptent, trouvent, dans la structure des milieux réfringents de l'œil, dans leurs densités et leurs indices de réfractions variables suivant les couches, la raison d'un phénomène qui reste inexplicable si l'on assimile, d'une manière absolue, ces masses diaphanes hétérogènes aux appareils lenticulaires de nos instruments d'optique.

Enfin, une troisième opinion est le partage de quelques savants mathématiciens. Ceux-ci, pour résoudre le problème par les méthodes qui leur sont familières, ont cherché à prouver que, les milieux réfringents de l'œil n'étant pas terminés par des surfaces sphériques ni même de révolution, les calculs employés pour nos appareils lenticulaires ne pouvaient pas leur être appliqués. Partant de cette base, ils ont tenté de démontrer que la distance d'un objet à l'œil peut varier dans des limites étendues, sans que l'image qui se forme sur la rétine subisse des modifications appréciables : ils rejettent donc ainsi la nécessité de l'adaptation.

Les premières idées précises sur la nécessité de modifications dans l'œil pour la vision nette à des distances variables sont dues à Olbers. (*De internis oculi mutationibus*; Gœttingue, 1780.) Le célèbre astronome de Brême admet que l'image focale se rapproche d'autant plus de la face postérieure du cristallin, que l'objet qu'elle reproduit s'éloigne davantage. La limite extrême de visibilité, pour les corps suffisamment lumineux, est l'infini; le minimum de distance diffère suivant la vue individuelle. Ce minimum de distance est en moyenne de 0^m, 25; mais, pour les myopes ou pour les presbytes, on constate des nombres plus ou moins grands.

Dans le travail qu'il a publié en 1780, Olbers a déterminé, par le calcul, la distance de l'image à la cornée, suivant l'éloignement de l'objet. Si la source lumineuse se trouve à l'infini, et l'on peut considérer comme placés dans cette condition les étoiles ou le soleil, la distance de l'image à la cornée est de 0,8996 de pouce ; à 27 pouces, elle est de 0,9189 ; à 8 pouces, de 0,9671 ; et un objet situé à 1 pouce forme son image focale à 1 p., 0426.

Ces résultats prouvent que, pour les limites le plus diverses de la vision, les excursions de l'image sont comprises entre 0p., 8996 et 1p., 0426 ; la différence entre ces nombres, c'est-à-dire 0,143, exprime la série de positions que peut occuper l'image d'un corps lumineux situé à des distances intermédiaires. Or, en admettant que la cornée et le cristallin ne subissent aucune variation de courbure et soient assimilables, quant à leur action sur la lumière à nos lentilles, il suffit pour la rétine d'une excursion dont le maximum s'élève à 0p., 143, pour que toutes les images puissent être perçues avec une égale netteté.

Olbers a fait une autre hypothèse, et il en a calculé les conséquences. Il suppose que la rétine ne subit pas de déplacements antéro-postérieurs, et cherche alors quelles sont les variations de convexité nécessaires à la cornée pour pue l'image tombe à une distance constante derrière le cristallin.

Il imagine encore un objet placé aux distances posées antérieurement comme limites de la vision, et il trouve que, si le corps lumineux est situé à l'infini, le rayon de la cornée sera celui d'une sphère de 0p., 333 ; à 27 pouces, le rayon de courbure sera 0p., 321 ; à 8 pouces, de 0p., 303, et enfin à 1 pouce, de 0p., 273, pour que le foyer soit toujours sur la rétine.

Évidemment, on pourrait encore se rendre compte, par des déplacements antéro-postérieurs du cristallin, de la permanence d'une image nette sur la rétine.

Ces hypothèses, émises pour l'explication d'un fait incontestable, sont fort ingénieuses ; mais la difficulté de donner la preuve des faits sur lesquels elles s'appuient les a fait attaquer, rejeter même par divers savants.

Olbers, entraîné par la logique de ses hypothèses, croit que la vision distincte, à des distances variables, ne peut s'expliquer que par des modifications internes de l'œil ; il admet l'existence d'un changement de courbure de la cornée, mais il n'arrive pas à la démonstration expérimentale de ces principes.

Ces idées d'Olbers furent admises par Home (*Sur la faculté de l'œil de s'ajuster à différentes distances*; dans *Biblioth. britannique*, t. I, p. 419 ; t. VI, p. 156), qui, en se servant d'un appareil inventé par Ramsden, crut apercevoir des changements dans la courbure de la cornée. Plus tard, en faisant usage d'instruments plus parfaits, les variations de cette surface lui parurent moins évidentes, et il ne leur fit plus jouer qu'un rôle partiel dans l'accommodation de l'œil.

Englefield et Ramsden partagèrent aussi le sentiment d'Olbers ; mais beaucoup de physiciens ont rejeté les grandes déformations de l'œil comme tout à fait inadmissibles, et ont institué plusieurs expériences pour arriver à donner des preuves positives de la validité de leurs arguments.

Th. Young (*Biblioth. britannique*, t. XVIII, p. 248), avant de mettre en avant l'explication que nous allons examiner, chercha à prouver que l'œil ne subit aucun allongement total, et que la courbure de la cornée est invariable pendant l'adaptation. Les méthodes expérimentales qu'il a employées sont basées sur une idée déjà émise par Ramsden : elles consistent à observer, au moyen d'une lunette microscopique d'une force amplificative convenable, une image virtuelle bien nette, réfléchie à la surface convexe de la cornée, l'œil de la personne mise en expérience se fixant, sans se déplacer, sur des mires situées à des distances très-différentes, mais dans une même direction. Si la courbure de la cornée ne subit aucune variation, l'image réfléchie ne changera pas de dimension ; dans le cas contraire, et en admettant les changements reconnus nécessaires par Olbers, la grandeur de l'image sera influencée d'une manière sensible et appréciable. Les résultats d'Young ont été constamment

négatifs, et il en a conclu à l'invariabilité de la forme de la cornée.

Ces expériences ont été reprises depuis par de Haldat, et les conclusions d'Young ont paru confirmées par les recherches du savant français.

Mais, avant d'adopter d'une manière complète les résultats précédents, il me semble nécessaire de bien faire remarquer l'immense difficulté qu'offrent de telles expériences, combien aussi doivent être délicates les mesures qu'il s'agit d'opérer, quand on tient compte des mouvements presque imperceptibles qui s'exécutent sans cesse dans l'homme, et qui peuvent avoir ici une si grande influence.

Th. Young, pour prouver l'invariabilité de la cornée, fit encore une expérience bien connue : il prit une lentille biconvexe de 3/10 de pouce de rayon et de distance focale, montée dans un anneau profond de 3/5 de pouce ; et, après avoir garni de cire les bords du verre, il remplit l'anneau aux trois quarts d'eau presque froide, puis appliqua son œil dessus, de manière que la cornée fût en parfait contact avec l'eau qu'il contenait. L'œil devint immédiatement presbyte, et la force réfringente de la lentille, qui fut reduite par le contact de l'eau à un foyer d'environ 16/10 de pouce, ne suffit plus à remplacer la cornée, dont l'action fut annulée par le contact de l'eau à sa surface antérieure. Mais l'addition d'une autre lentille de 5 pouces 1/2 de foyer ramena l'œil à l'état normal, et cette disposition, dans laquelle la cornée se trouvait en contact, à ses deux surfaces, avec deux liquides de même densité, et par conséquent devenait nulle quant à la faculté réfringente, permit à l'œil de conserver la propriété de s'accommoder aux distances.

Tels sont, en résumé, les arguments les plus puissants qui aient été dirigés contre la déformation de la cornée et contre les variations de longueur de l'axe de l'œil.

Les auteurs qui ont admis ces variations les ont attribuées à l'action des muscles oculaires ; mais ces moyens ont paru aux antagonistes de cette théorie tout à fait disproportionnés avec l'effet produit.

Olbers (*Op. cit.*) croyait à un allongement de l'œil, dans le sens de son axe antéro-postérieur, allongement dû à la pression des muscles droits. Cette opinion a été combattue par Treviranus (*Beiträge zur Anat. und Physiol. der Sinnenwerkzeuge*, etc., 1828. — *Beiträge zur Aufklärung der Erscheinung und Gesetze des organ. Lebens. cah.* 1, 3; Bremen, 1835) : suivant ce physiologiste, les pressions latérales des muscles droits tendent bien à refouler le corps vitré en avant et en arrière ; mais la résultante générale tend à entraîner l'œil vers le fond de l'orbite, où il trouve un appui dans le coussinet graisseux sur lequel il repose ; l'œil vient donc s'aplatir contre cet obstacle, la longueur de son axe antéro-postérieur est diminuée. Il est clair, d'après cela, que la vision des objets éloignés pourrait être facilitée par ce mécanisme ; mais chacun sait que les efforts de l'adaptation se font éprouver surtout lors de la vision d'objets placés à une faible distance. Quelques partisans de la théorie des déformations totales du globe oculaire ont proposé une explication plus rationnelle de ces effets, en admettant une compression exercée sur cet organe contre la paroi interne de l'orbite par l'intervention des muscles obliques. Tel est le principe développé avec beaucoup de talent par Luchtman (*De mutatione axis oculi secundum diversam distantiam objecti* ; Utrecht, 1832), et qui antérieurement avait déjà été énoncé, d'une manière moins explicite, par J. Rohault (*Traité de physique et Œuvres posthumes*, p. I, chap. 31 ; Paris, 1671) et Lecamus (*An obliqui oculorum musculi retinam a cristallo removent ?* dans *Disputat. anatomicæ*, de Haller, t. IV). Cette théorie a l'avantage, comme le fait remarquer Luchtman, de s'appliquer à deux effets dont la coexistence est constante : d'une part, l'allongement de l'axe oculaire, c'est-à-dire l'éloignement convenable de l'écran sensible, et, d'autre part, l'augmentation de la convergence des axes optiques, phénomène nécessaire dans l'orientation des yeux, pour la vision d'objets peu éloignés.

Des observations nombreuses, faites par des physiologistes d'un grand mérite, parmi lesquels se trouve J. Müller, semblent infirmer toute explication de l'accommodation basée sur l'action des muscles oculaires. L'extrait de belladone, appliqué en solution sur la conjonctive, détermine presque immédiatement la dilatation de la pupille, et cet effet est constamment accompagné d'un état d'accommodation spéciale de l'œil. Il est bon de noter que, pendant l'influence de la belladone, la presbytie momentanée, généralement produite, permet encore l'accommodation dans des limites différentes de l'état normal. Les mouvements généraux du globe oculaire ne subissent d'ailleurs aucune modification ; ce qui démontre, dans ce cas, la permanence de l'intégrité des fonctions des muscles oculaires.

L'explication des changements de courbure de la cornée, par la réaction des humeurs internes de l'œil soumises à la compression des muscles oculaires, a été également attaquée par de Haldat. (*Rech. expérim. sur le mécanisme de la vision*; dans *Mém. de l'Acad. de Nancy*.) Ce physicien a prouvé, par des expériences directes sur les animaux récemment tués, qu'une compression méthodique, suffisante pour changer la convexité de la cornée, détermine constamment une opacité plus ou moins grande de cette membrane : le calcul de la force nécessaire pour obtenir cet effet lui a également permis de conclure que les muscles oculaires peuvent à peine produire une action trois ou quatre fois moindre.

Th. Young (*Questions sur le changement de figure du cristallin*; dans *Bibliothèque britannique*, t. XVIII, p. 234-246-254), partisan de l'adaptation, arriva, par voie d'élimination, à attribuer au cristallin la propriété de subir les modifications nécessaires pour la vision à

des distances différentes. S'appuyant sur l'existence des fibres élémentaires qui, par leur réunion, constituent cette lentille, il suppose que chaque couche, dans la partie voisine de l'axe du cristallin, possède une certaine contractilité. Lorsque la contraction se produit, le volume des parties situées suivant l'axe augmentant, la convexité des courbures se trouve accrue, et la distance focale devient alors plus petite. On voit que, suivant Young, l'axe du cristallin est susceptible d'allongement et de raccourcissement. Des objections nombreuses ont été dirigées contre cette propriété attribuée au cristallin: on a fait remarquer que la structure de ses fibres diffère totalement de celle des fibres musculaires, qu'aucun nerf n'arrive au cristallin pour déterminer la contraction de ses fibres, que les agents excitateurs ordinaires des tissus contractiles ne produisent aucun effet sur le cristallin. Mais Young admet, et cette opinion était celle de Hunter, que la contractilité de la lentille cristalline est toute spéciale, qu'elle lui est aussi individuelle que la structure de son tissu. L'argument qui paraît avoir le plus de valeur contre l'hypothèse de Young, c'est que, d'après ses propres observations et celles de plusieurs expérimentateurs, la perte du cristallin, par suite de l'opération de la cataracte, laisse encore, aux sujets chez lesquels l'extraction a réussi parfaitement, la faculté d'accommodation dans des limites assez étendues. Il est vrai que le physicien anglais fait observer que la propriété est considérablement atténuée, et qu'il est permis d'attribuer les phénomènes qu'on observe, chez les individus privés de cristallin, à l'influence du diaphragme irien, qui, en se contractant, donne assez de ténuité au faisceau de lumière arrivant dans l'œil, pour que son cercle de diffusion, à la surface de la membrane sensible, ne trouble pas d'une manière appréciable la netteté de l'image.

En dernière analyse, il nous semble que la théorie d'Young, n'étant susceptible d'aucune vérification pratique, ne doit être considérée que comme une habile explication dont la démonstration, aussi bien que la réfutation directe, paraît fort difficile. Il est d'ailleurs toujours fâcheux d'appuyer une hypothèse sur l'existence d'une propriété de tissu aussi contestable elle-même que la cause du fait qu'il s'agit d'expliquer.

Récemment, la théorie de l'adaptation à des distances variables par des changements de courbure du cristallin a été de nouveau émise par Forbes (*Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences*, séance du 9 déc. 1845), qui rejette la muscularité des fibres cristallines, et soustrait ainsi son explication à l'une des principales objections opposées à la théorie d'Young.

Forbes ne considère pas la densité variable du cristallin comme un moyen de correction de l'aberration de sphéricité, puisque, d'après les mesures précises de Chossat, ces surfaces naturelles ne sont pas sphériques. Il regarde la décroissance de densité du cristallin du centre à la périphérie, comme un moyen de rendre cette lentille plus élastique dans quelques sens que dans d'autres, et, par conséquent, plus propre à changer de courbure et de foyer sous une pression hydrostatique imprimée du dehors.

Suivant le même physicien, une lentille à noyau ferme et à bords gélatineux, soumise à une pression hydrostatique uniforme sur toute sa périphérie, doit céder surtout par les bords; sa forme se modifie de telle sorte que son axe est moins raccourci que les diamètres situés dans une face perpendiculaire à cette direction. Dans le cas spécial dont il s'agit, la pression est produite primitivement, dit Forbes, par l'action des muscles moteurs du globe oculaire, puis communiquée à l'ensemble de la masse semi-fluide contenue dans l'enveloppe résistante que forme la sclérotique et la cornée. Le cristallin librement suspendu, embrassé, pour ainsi dire, par l'humeur aqueuse d'un côté, et l'humeur vitrée de l'autre, est comprimé en tous sens par la force transmise, et, en se rapprochant davantage de la forme sphérique, devient plus réfringent.

La théorie de Forbes n'est pas plus susceptible de démonstration directe que celle d'Young. La question d'hydraulique, qui vient la compliquer, est d'ailleurs un problème dans lequel le *desideratum* est érigé en vérité. Ajoutons, de plus, que des expériences faites par Forbes sur le cristallin du bœuf, n'ont pas été suivies de succès.

Divers auteurs ont pensé que l'adaptation de l'œil tient à des déplacements antéro-postérieurs du cristallin. Cette opinion, admise par Kepler (*Paralipomena ad Vitellionem*, cap. v, 1604. Francfort), Lecat (*Traité des sensations*, t. II, p. 496; Paris, 1767), Camper (*De visu et de quibusdam oculi partibus*; dans *Disputat. anatomicæ* de Haller, t. IV, p. 225 et 261), Scheiner (*Fundamentum opticum*, etc.; Londres, 1652), Porterfield, etc. (*A treatise on the eyes, the manner and phenomena of vision*, t. I; Edinburgh, 1759; a été soutenue par Jacobson (*Suppl. ad ophthalm.*), Copenhague, 1821, qui a cherché à expliquer le mécanisme de ces mouvements du cristallin.

Suivant Jacobson, lorsque le cristallin doit se rapprocher de la cornée, l'humeur aqueuse passe de l'avant à l'arrière de cette lentille, au moyen d'orifices que cet anatomiste signale dans la paroi antérieure du *canal godronné de Petit* : la dilatation de ces orifices s'opère par l'action érectile des procès ciliaires.

L'hypothèse de Jacobson est sans doute ingénieuse, mais aucune expérience ne peut lui donner une base solide. Vallée (*Ouv. cit.*) a d'ailleurs prouvé que la théorie des mouvements du cristallin par les déplacements de l'humeur aqueuse, tombe, si l'on soumet au calcul les diverses conditions qu'il est nécessaire d'admettre, d'après Jacobson, pour se rendre compte du phénomène.

Je viens d'exposer les principales théories qu'on a émises pour expliquer l'adaptation de l'œil; il reste à examiner l'opinion de ceux qui pensent trouver, dans l'organisation

des milieux réfringents de cet organe, la solution du problème qui nous occupe.

Treviramus, dans une série de travaux remarquables, a cherché à démontrer, par des considérations mathématiques, que la distance focale d'une lentille dont la densité va en croissant de la périphérie au centre, est invariable, quelle que soit la distance de l'objet lumineux, pourvu qu'un diaphragme à orifice variable change le rapport des rayons marginaux aux rayons centraux, suivant une loi qu'il fait connaître. Appliquant les déductions de ses calculs au cristallin, qui présente la structure de ces lentilles hypothétiques, et aux variations de l'orifice pupillaire, il admet que le foyer de cet appareil est le même pour toutes les limites de la vision, et ne croit nullement à des changements de rapport entre les diverses parties de l'appareil oculaire.

Les principes mathématiques invoqués par Treviranus, et les déductions qu'il en a tirées, ont été attaqués par Kohlrausch. (*Ueber Treviranus Ansichten vom deutlichen Sehen in die Nähe und Ferne*, etc.; Göttingen, 1836.) On verra d'ailleurs, dans la suite de cette discussion, que des expériences remarquables par leur simplicité ne permettent pas de douter de l'existence de changements dans l'œil, bien que le siége de ces modifications ne soit pas encore déterminé.

Pouillet (*Traité de phys.*, t. II, p. 241) explique la vision distincte d'objets situés à diverses distances par la structure du cristallin et par les mouvements de l'iris. « L'étude anatomique du cristallin, dit ce savant physicien, prouve que les couches centrales étant tout à la fois plus courbes et plus réfringentes que celles des bords, les rayons qui traversent ces dernières ne peuvent pas converger au même point que ceux qui ont traversé les premières. Le faisceau central converge plus près, et le faisceau des bords va converger plus loin. Ainsi le cristallin n'est pas une lentille à un seul foyer, mais une lentille à un nombre infini de foyers différents. Je vais essayer d'indiquer comment ce fait peut concourir à l'explication des phénomènes. D'abord, si l'on place au devant de l'œil une lame opaque percée d'un trou dont le diamètre soit moindre que 0^m,001, on distingue nettement tous les objets jusqu'à des distances beaucoup plus petites qu'on ne le pourrait faire sans cette précaution : c'est qu'alors le faisceau qui pénètre dans l'œil est si mince, qu'il est à peine nécessaire qu'il soit aminci par la convergence pour faire des images nettes. Aussi n'observe-t-on aucune différence lorsque le petit trou coïncide avec le bord ou avec le centre de la pupille. Avec un faisceau aminci, on peut donc voir nettement à toutes les distances et par toutes les zones du cristallin.

« Quand on veut regarder, à la vue simple et sans diaphragme, un objet de plus en plus rapproché, on rétrécit de plus en plus l'ouverture de la pupille : c'est un fait facile à vérifier.

« Le but de ce rétrécissement est en effet d'arrêter les rayons qui tomberaient trop loin du centre du cristallin, et dont la convergence ne pourrait avoir lieu qu'au delà de la rétine.

« Quand on veut regarder au loin, on ouvre au contraire la pupille autant qu'il est possible, afin que le faisceau incident soit large, et que ses bords extérieurs tombent près des bords du cristallin, pour converger ensuite sur la rétine. Alors, il est vrai, la partie centrale du faisceau converge trop tôt ; mais l'épanouissement qu'elle peut prendre, en allant depuis son point de convergence jusqu'à la rétine, est toujours très-petit, et peut d'autant moins troubler la vision, que l'éclat de la lumière est toujours très-faible par rapport à la lumière des bords. »

La théorie de Pouillet se rapproche beaucoup de celle de Treviranus. Diverses expériences faites par de Haldat (*Mém. cit.*), et desquelles je vais exposer les résultats, sont venues lui prêter leur appui.

Déjà Magendie avait remarqué qu'en faisant varier, par l'éloignement ou le rapprochement de l'objet, la grandeur de l'image peinte sur la rétine, on n'apercevait pas de différence appréciable dans sa netteté. Haldat a étudié d'abord les images produites par des cristallins isolés. Il a construit une petite chambre obscure dans laquelle le cristallin remplit le rôle d'objectif, et avec laquelle on reconnaît sans difficulté, affirme-t-il, l'invariabilité du foyer de cette lentille oculaire. L'appareil se compose d'un tube en laiton qui porte à sa face antérieure une capsule propre à contenir un cristallin de bœuf ; ce tube en reçoit un second qui est terminé par une lame de verre dépoli, disposée perpendiculairement à l'axe.

« Si l'on amène, dit de Haldat, le verre dépoli au foyer de la lentille oculaire, et qu'on présente l'instrument successivement vers des objets voisins et vers des objets éloignés placés dans la même direction, on observe des images d'une égale pureté. Le résultat est plus frappant encore lorsqu'on reçoit à la fois les images d'objets placés à des distances diverses, comme on l'a fait pour des mires placées les unes à 3 et à 4 décimètres, et les autres à 20 ou 30 mètres. Les résultats comparés avec ceux qui ont été obtenus au moyen d'une petite lunette de Ramsden, ont montré que les mêmes objets, pour en obtenir des images distinctes, exigeaient un déplacement de l'oculaire de 10 à 12 millimètres. Un diaphragme est utile pour rendre les images plus pures et plus régulières. »

Haldat cite encore l'expérience suivante : « L'instrument étant armé d'un cristallin de bœuf, si on l'expose aux rayons solaires, réfléchis dans la chambre obscure et transmis par une ouverture de 10 à 12 millimètres de diamètre, si en outre le verre dépoli est amené au foyer du cristallin, qui est de 0^m,610, il se forme une image éclatante du soleil, bien terminée, et qui, amplifiée par la lentille oculaire, présente une surface de 0^m,004 de diamètre. Le verre dépoli, sur

lequel se peint cette image, étant fixé à la même distance, on a interposé entre le cristallin et le porte-lumière une lentille biconvexe, dont le foyer était de 0m,35. Quoique les rayons, auparavant parallèles, aient alors pris une direction convergente, l'image a présenté plus d'éclat et une plus grande étendue ; mais le foyer a été le même. A la lentille biconvexe, on a substitué un verre biconcave, dont chaque face avait son foyer à 0m,12 ; les rayons rendus divergents ont donné à l'image moins d'éclat et une étendue moindre, mais le foyer a été le même. On a confirmé ces résultats en changeant même d'une très-petite quantité la distance du verre dépoli au cristallin. L'image du soleil, soit que cette distance ait été augmentée ou diminuée, est devenue confuse et mal déterminée. L'invariabilité du foyer du cristallin, pour des rayons de directions différentes, est donc un fait acquis à la science. » (*Mém. sur les images qui se forment au fond de l'œil et sur un moyen très-simple de les apercevoir*; Paris, 1813.)

Les premières expériences de Haldat ayant soulevé plusieurs objections, il en institua de nouvelles pour donner une certitude plus grande aux résultats qu'il avait obtenus.

Forbes (*Mém. et rec. cit.*), ayant fait observer la difficulté de constater expérimentalement la différence qui existe dans la netteté des images formées par le cristallin, pour des objets inégalement distants, de Haldat entreprit une série de recherches sur des yeux entiers. Voici l'exposé de son procédé :

« Je préparai, dit ce savant, des yeux de bœuf en coupant les trois membranes de la face postérieure, dans une étendue égale à la surface d'une pièce de 50 cent., et dans un plan parallèle à la pupille. Pour pratiquer cette ouverture, qui suffit à l'image des objets placés à l'extérieur, on doit saisir l'œil entre les doigts avec la précaution de le comprimer le moins possible, ou, mieux encore, en l'enfermant dans une capsule sphérique, qui porte une ouverture à la face postérieure, et une autre à la face antérieure. Les deux valves dont se compose cette capsule, réunies par le moyen d'une charnière, peuvent contenir le globe oculaire. L'ouverture postérieure permet de faire la section circulaire des membranes formant le fond du globe, et d'observer les images qui s'y peignent. Quoiqu'il s'écoule nécessairement une petite quantité d'humeur vitrée, les images sont très-distinctes, si cette humeur a conservé la forme sphérique qui lui est propre. Si elle l'a perdue, on la lui fait reprendre par l'application de quelque portion d'une membrane demi-transparente appliquée sur l'ouverture. Diverses substances peuvent être employées à cet usage ; mais, de tous les moyens, celui qui est le plus commode et le plus simple est d'appliquer sur cette ouverture un verre de montre d'un courbure analogue à celle du globe oculaire employé. Ce verre, fermant à la fois l'ouverture de la valve postérieure et celle qui est pratiquée au fond du globe, permet d'observer les images avec la plus grande facilité. On peut lui donner les qualités du verre dépoli, tel qu'on l'emploie dans certaines chambres obscures, en passant sur la surface extérieure une couche de suif extrêmement légère. Par ce procédé si simple, qui donne au verre une demi-transparence bien supérieure à celle du verre dépoli ou simplement terni, on pourrait même, dans un cours de physiologie, exécuter un grand nombre d'expériences importantes, et montrer que l'image est bien réellement peinte au fond de l'œil, et nécessairement sur la rétine ainsi remplacée ; qu'elle l'est avec la forme et la couleur des objets, dans une dimension qui est en raison inverse du carré de la distance, mais dans une situation renversée : enfin, que le lieu de l'image est sensiblement invariable pour les objets représentés par des rayons lumineux de direction diverse. »

Ces expériences, répétées un grand nombre de fois, ont convaincu Haldat de la constance dans le lieu de l'image pour le cas indiqué, sans toutefois l'éclairer sur la cause du phénomène contraire aux déductions théoriques, et même aux expériences faites avec des lentilles artificielles. Haldat semble d'ailleurs porté à expliquer l'adaptation par des considérations analogues à celles qui font la base des théories de Treviranus et de Pouillet.

Malgré l'autorité imposante de savants aussi distingués que ceux dont nous venons d'exposer les travaux, il nous semble qu'un expérience simple, facile à répéter, démontre en même temps, et la nécessité de l'adaptation pour la vision nette d'objets placés à des distances différentes, et l'insuffisance des théories basées sur la structure du cristallin et sur les mouvements pupillaires, pour expliquer les phénomènes qui nous occupent.

Cette expérience (J. MULLER, *Manuel de physiol.*, trad. de Jourdan, t. II, p. 322), que chacun a pu faire, consiste à placer verticalement deux épingles noires sur une règle de bois horizontale, à une distance notablement différente. On ferme l'un des yeux, et l'on vise avec l'autre les extrémités alignées des deux épingles. Si, restant immobile, on cherche à voir l'épingle la plus rapprochée, son image se peint dans l'œil et on la perçoit avec une très grande netteté ; les contours linéaires sont vifs et arrêtés, surtout lorsqu'on a soin de faire qu'elle se projette sur un écran blanc ; en même temps l'épingle la plus éloignée cesse d'être vue, et l'on n'a plus la sensation, pour cette dernière, que d'une trace nébuleuse. Lorsque, au contraire, sans varier de position, on adapte son œil pour voir nettement l'épingle éloignée, on la perçoit parfaitement distincte, tandis que la plus rapprochée devient tout à fait confuse

Dans cette expérience, les images des deux épingles se superposent dans l'œil. Il est aisé, par un effort d'adaptation, de voir l'une ou l'autre à volonté ; mais il est impossible d'avoir simultanément une perception nette de toutes les deux, ce qui prouve que l'œil accommodé pour la vision de l'une, ne l'est pas pour la vision de l'autre. Dans chacun des temps de l'expérience, il est manifeste

que l'œil étant disposé pour la vision nette de l'une des épingles, les rayons émanés de l'autre n'ont pas l'inclinaison convenable, pour que les sommets des cônes réfractés se trouvent sur la rétine ; il y a des cercles de diffusion pour chacun des points de l'objet, et la sensation produite est aussi obscure que l'image elle-même est confuse.

Cette expérience est en contradiction avec la théorie de Pouillet. En effet, si l'œil se fixe sur l'objet le plus rapproché, le diamètre pupillaire devient fort petit ; l'objet éloigné n'envoie dans l'œil que des rayons centraux qui, doués d'une trop grande convergence, ont leur foyer en avant de la rétine, et les cercles de diffusion formés sur cette membrane produisent la sensation vague d'une nébulosité. Mais, lorsque l'œil se fixe sur l'objet éloigné, la sensation perçue est d'une netteté remarquable : or, dans ce cas, les rayons lumineux traversent les bords et le centre de la lentille cristalline. S'il n'y avait pas dans l'œil d'autre mode d'adaptation que celui qui est indiqué dans les théories précédentes, il serait impossible de concevoir la perception d'une seule image parfaitement nette de l'objet éloigné, aussi bien que la disparition de l'image nébuleuse engendrée par les rayons centraux dont le foyer serait en avant de la membrane sensible. En admettant l'hypothèse de Pouillet, les contours de l'image éloignée devraient toujours paraître entourés d'une sorte de pénombre due à l'image nébuleuse produite par les rayons centraux ; cette pénombre pourrait bien, vu la différence d'intensité, ne pas être sensible dans les lieux où la superposition s'opère, mais elle se manifesterait nécessairement dans les parties de la rétine non ébranlées, puisque l'aire qu'elle occupe sur cette membrane serait plus grande que celle de l'image nette formée par les rayons marginaux.

Une expérience indiquée par Scheiner (*ouv. cit.*) semble bien propre aussi à démontrer la nécessité de modifications internes de l'œil pour l'adaptation. Après avoir percé, dans une carte, deux petits trous distants entre eux d'une longueur moindre que le diamètre de l'orifice de la pupille, si l'on observe, en plaçant cette carte devant l'œil, un objet peu étendu, un point noir sur un fond blanc, par exemple, on constate que ce point n'est vu unique qu'à une distance déterminée ; en deçà et au delà, on a une sensation double. Evidemment, l'œil une fois disposé pour l'expérience, la rétine se trouve au foyer de l'appareil réfringent de l'œil, seulement pour les distances auxquelles le point paraît unique. Dans ce cas, en effet, un point lumineux extérieur envoie des rayons qui, traversant deux parties quelconques de l'appareil réfringent, concourent au même foyer, et se rencontrent sur les mêmes éléments de la rétine.

Si l'observateur voit deux points lumineux en deçà et au delà de la position précédente, c'est que dans l'un et l'autre cas les rayons ne forment plus leur foyer sur la rétine : en deçà, les rayons trop divergents auraient leur foyer derrière cette membrane, et chaque pinceau rencontre des éléments sensibles différents, d'où une sensation double ; au delà, les rayons trop convergents se croisent en avant de la rétine, et, continuant leur marche au delà du foyer, vont encore déterminer un double ébranlement et une double sensation.

On conçoit tout le parti que l'on peut tirer de cette expérience contre les théories précédentes, et en faveur des explications basées sur des changements internes du globe oculaire.

Il est encore plusieurs autres faits à leur opposer. Si, comme le pensent Treviranus et Pouillet, l'accommodation de l'œil dépend spécialement des variations de l'orifice irien, chaque fois que le diamètre de la pupille changera, l'état d'accommodation de l'œil sera modifié, et chacun sait que, si l'on éclaire plus ou moins un objet dont la distance à l'œil est invariable, la pupille se contracte ou se dilate ; et cependant, il n'y a aucune variation dans la netteté de la vision, l'impression seulement prend ou perd de l'intensité.

Un argument de Volkmann (*Neue Beiträge zur Physiologie des Gesichtssinnes;* Leipsig, 1836) nous paraît avoir aussi une grande valeur, et démontre que, si l'iris joue un rôle dans l'adaptation, on ne peut le considérer comme l'organe spécial de cette fonction. On perce une carte d'un trou beaucoup plus petit que l'orifice pupillaire : si l'on place cet écran à une petite distance au devant de l'œil et dans la direction de son axe, l'expérience déjà citée des épingles réussit encore. L'une des épingles étant vue nettement, la perception de l'autre est très-vague, et la vision parfaite, simultanée, d'objets placés à des distances variables, ne peut pas s'effectuer plus que dans les conditions normales.

Dans cette expérience, le rôle de l'iris est anéanti par la pupille invariable que l'on interpose entre les rayons lumineux et l'œil. Si l'accommodation s'opère encore, force est bien de reconnaître que l'iris ne peut à lui seul en être l'instrument.

Jean Mile (*De la cause qui dispose l'œil pour voir distinctement les objets placés à différentes distances;* dans *Journ. de physiol. expér.* t. IV, p. 166) a aussi donné une théorie de l'adaptation. Il ne considère pas la structure du cristallin comme propre à expliquer le phénomène, mais il attribue à l'iris cette propriété : les variations de la pupille suffisent, selon lui, pour rendre compte de ce qui se passe dans l'œil. Cette théorie se base sur les phénomènes optiques qui ont lieu quand des rayons lumineux rasent le bord des corps opaques, et que l'on désigne sous le nom de *phénomènes de diffraction.* Suivant son auteur, la vision distincte et continue des objets renfermés dans certaines limites résulte de la diffraction des rayons près du bord de l'ouverture de l'iris : par suite de cette influence, il se forme, d'un seul point lumineux externe, plusieurs

foyers au lieu d'un, rangés successivement dans une ligne d'une certaine longueur, de manière que l'objet peut, dans certaines limites, changer de distance, et pourtant un de ses foyers tombera toujours au fond de l'œil. Cette longueur focale est en raison inverse du diamètre pupillaire.

Cette hypothèse a été combattue par Treviranus (*ouv. cit.*) et Volkmann (*ouv. cit.*), qui ont fait observer avec raison qu'en admettant les principes du physiologiste de Varsovie, il faudrait supposer que les images nettes ne sont produites que par le nombre très-petit de rayons qui rasent les bords de la pupille; mais alors quel rôle jouent les rayons qui pénètrent dans l'œil en proportion énorme sans être diffractés?

L'explication de la vision nette *par la diffraction* me paraît si peu plausible, cette propriété me semble si peu propre à jouer le rôle qu'on lui attribue ici, que je serais plutôt porté à considérer son influence sur les rayons qui rasent le bord de l'iris comme une cause d'imperfection pour les images produites sur la rétine, si le très-petit nombre des rayons sur lesquels elle agit ne paraissait avoir rendu son effet négligeable.

Si la théorie proposée par Lehot (*Nouvelle théorie de la vision*, premier mémoire, p. 20; Paris, 1823) pouvait être admise, elle rendrait inutiles tous les procédés d'adaptation successivement invoqués pour expliquer la vision distincte d'objets placés à des distances variables.

Ce n'est ni sur la rétine, ni sur la choroïde, que l'impression lumineuse se produit, d'après ce physicien, mais c'est dans l'intérieur même du corps vitré. L'image d'un plan à deux dimensions dans ce milieu; mais celle d'un corps solide en a trois. La sensation, pour un point lumineux extérieur, correspond au sommet du cône réfracté qui se trouve dans le corps vitré, et là seulement. Suivant la distance des objets à l'œil, les sommets se rapprochent ou s'éloignent de la face postérieure du cristallin, mais ils sont toujours dans le corps vitré tant que la perception est nette.

Une foule d'objections puissantes infirment cette théorie, et chacun peut les faire immédiatement. Comment l'impression lumineuse peut-elle se transmettre du corps vitré, totalement dépourvu de nerfs, au *sensorium* qui la perçoit? Comment expliquer les illusions produites par les peintures, qui, au moyen d'images planes, donnent la sensation d'objets à trois dimensions? Notons encore que les rayons lumineux, après leur croisement au foyer, doivent continuer à marcher, et viennent nécessairement produire, par leur rencontre sur la rétine, un image dont la netteté varie suivant leur diffusion plus ou moins grande. Suivant Lehot, cette image n'est pas perçue; il faut donc admettre l'insensibilité de la rétine, et même, en adoptant l'hypothèse de l'auteur, l'insensibilité de toutes les portions du corps vitré qui sont comprises entre le sommet du cône et la membrane nerveuse. De pareilles propositions n'étaient réellement pas soutenables; elles sont universellement abandonnées aujourd'hui.

Je regrette vivement de ne pas pouvoir donner ici une idée complète de deux théories importantes présentées l'une par Vallée (*Ouv. cit.*), l'autre par Sturm (*Comptes rendus des séances de l'Acad. des sciences*). Les explications de ces savants, quoique bien différentes, sont basées sur des calculs et des considérations mathématiques que la nature de cet ouvrage ne nous permet pas d'aborder : ceux de nos lecteurs qui voudront prendre une connaissance parfaite de ces travaux remarquables devront recourir aux mémoires originaux.

Sturm, se fondant sur les mesures prises par Sœmmering, Chossat, Krause, et sur les observations d'un assez grand nombre de physiologistes, admet que les milieux réfringents de l'œil ne sont pas sphériques, et même qu'ils ne sont pas terminés par des surfaces de révolution. Il conclut alors, d'après des théorèmes géométriques, que les rayons lumineux émanés d'un point rayonnant, par leur réfraction dans l'œil, ne peuvent pas donner, au delà du cristallin, un point unique pour foyer, et qu'ils forment un faisceau assujetti à toucher les deux nappes d'une surface caustique en donnant deux foyers, *F* et *f*. Le maximum de condensation des rayons lumineux provenant d'un point extérieur s'opère dans l'espace compris entre les foyers, *F*, *f*, espace qu'il nomme *intervalle focal*, dont la longueur est fort petite, mais qui jamais ne peut se réduire à un point.

En partant de ces principes qu'il démontre, Sturm explique la vision distincte d'objets inégalement distants de l'œil. Car, dit-il : « La direction du rayon central sur laquelle se trouvent les foyers *F*, *f*, étant presque perpendiculaire à la surface de la rétine, le point d'où émanent les rayons lumineux sera vu avec une netteté suffisante, si la ligne *Ff*, quoique très-courte, rencontre la rétine en un point situé entre les deux foyers *F* et *f*, ou même encore un peu au delà de *F*, ou en deçà de *f*; car alors le mince faisceau lumineux que la pupille a laissé passer interceptera sur la surface de la rétine un espace extrêmement petit, incomparablement moindre que les sections faites dans ce faisceau, très-près du cristallin. A la vérité, l'image d'un simple point sur la rétine peut être alors plus étendue en longueur qu'en largeur; mais comme la lumière est plus condensée au centre de cette image, et que ses deux dimensions, quoique inégales, sont d'une extrême petitesse, on conçoit que, si l'on regarde un objet d'une étendue finie, des points contigus de cet objet donneront sur la rétine des images qui se superposeront en partie dans le sens de leur longueur, de manière à former, par leur ensemble, une image de l'objet assez nette et bien terminée.

« On explique par là comment la distance d'un objet à l'œil peut varier entre certaines limites, sans que les images sur la rétine

des différents points de cet objet grandissent, jusqu'à se confondre, en s'étendant et empiétant trop les unes sur les autres, ce qui troublerait la vision.

« Si l'objet se rapproche ou s'éloigne, le petit faisceau de lumière qui, émané d'un point de cet objet, traverse l'œil, changera de forme graduellement; ses deux foyers *F* et *f* au fond de l'œil se déplaceront simultanément en marchant dans le même sens et restant toujours très-près l'un de l'autre, et il suffira que l'un d'eux se trouve encore assez près de la rétine pour que l'image n'occupe toujours qu'un très-petit espace sur la rétine, et que la vision ne cesse pas d'être distincte.

« D'autres circonstances peuvent d'ailleurs contribuer à cette petitesse de l'image, savoir : la contraction de l'iris, le déplacement imperceptible de la tête lorsque l'œil se fixe sur l'objet ou se dirige d'un objet à un autre, ce qui change un peu les incidences des rayons, et peut-être aussi un très-léger changement de courbure du cristallin.

« Quand l'objet sera trop rapproché ou éloigné, la vue pourra devenir confuse, parce que les deux foyers *F*, *f*, correspondants à chaque point de l'objet, se trouveront trop loin de la rétine, ou bien encore trop distants l'un de l'autre. »

Le savant travail de Sturm a été soumis à plusieurs objections importantes, faites par Vallée, qui pense que son auteur a trop pris en considération l'imperfection de certains yeux. La discussion de cette théorie se trouve dans le quatrième mémoire sur la *Théorie de l'œil* (Vallée) : les considérations mathématiques sur lesquelles elle s'appuie ne nous permettent pas de l'analyser ici.

Nous ferons seulement observer que, tout en paraissant rendre compte de bien des phénomènes obscurs, elle se trouve en contradiction avec l'expérience citée par Müller, si l'on ne fait pas intervenir un acte d'adaptation, un changement dans l'œil. Et, en effet, si les milieux de l'œil sont invariables, pourquoi ne voyons-nous pas simultanément les deux épingles alignées, et ne pouvons-nous les distinguer que successivement, bien que chacune soit à son tour parfaitement visible? C'est que l'ajustement de l'œil pour la vision de l'une ne convient pas à la vision de l'autre; c'est qu'il y a une modification de l'appareil optique.

La question de l'adaptation a également beaucoup occupé Vallée (*ouv. cit.*). Son hypothèse fondamentale consiste à regarder le corps vitré comme formé par une série de couches superposées dont la densité, et par suite le pouvoir réfringent, croissent rapidement de la face postérieure du cristallin à la rétine. En admettant cette structure, Vallée cherche quelle est la forme d'un pinceau de rayons convergents, après la réfraction qu'il subit sous l'influence de la cornée et du cristallin, par l'action des couches postérieures du corps vitré : ce faisceau de rayons convergents constitue une surface courbe de révolution à pointe plus aiguë que celle d'un cône dont la base serait au cristallin et le sommet à la rétine. En partant de cette hypothèse, Vallée a démontré, par le calcul, que de très-légères modifications de l'appareil oculaire suffisent pour expliquer comment le sommet des faisceaux convergents peut se trouver sur la rétine; il a prouvé aussi que l'explication de la vision nette, pour des objets situés à des distances variables, devenait facile en admettant la précédente organisation du corps vitré.

Les idées remarquables de Vallée seraient, sans contredit, les plus propres à résoudre le problème délicat de l'adaptation. Il faut malheureusement reconnaître que les preuves expérimentales de son hypothèse sur la structure du corps vitré manquent totalement, et que les expériences propres à les fournir semblent présenter des difficultés extrêmes.

Nous venons d'examiner les théories, successivement proposées pour expliquer la vision distincte d'objets placés à diverses distances : cette question si débattue, contre laquelle tant de savants sont venus échouer, est-elle résolue aujourd'hui? Nous ne le pensons pas. Mais ce qu'il nous semble impossible de nier, c'est la nécessité de changements dans l'œil pour l'explication du phénomène, c'est la nécessité de l'adaptation.

S'il pouvait rester quelques doutes à cet égard, que l'on réfléchisse a l'expérience rapportée par Müller (*loc. cit.*), à celle de Scheiner (*loc. cit.*), et l'on arrivera toujours à notre conclusion. L'observation vulgaire n'apprend-elle pas aussi que, par l'examen prolongé d'objets rapprochés, l'œil devient momentanément myope? Bien plus, lorsque, après avoir fixé longtemps un objet éloigné, on porte rapidement ses regards sur un autre situé à une petite distance, on constate un certain temps qui sépare le moment où les yeux se fixent sur l'objet rapproché et celui où on le voit nettement.

Tout en reconnaissant le fait de l'adaptation comme incontestable, avouons néanmoins que le mécanisme du phénomène reste encore inconnu : sans doute, parmi les explications dont nous avons fait l'examen critique, il en est de fort ingénieuses, mais aucune aujourd'hui ne nous paraît devoir entraîner la conviction.

Presbytie et myopie. — Les phénomènes physiques de la vision viennent d'être présentés dans toute leur généralité ; aussi ai-je dû supposer, dans l'examen qui précède, que j'avais affaire à des yeux parfaits. Pour le compléter, il importe de passer en revue quelques faits exceptionnels qui tiennent à certains défauts inhérents à l'appareil oculaire.

Si l'on trace, sur une feuille de papier blanc, une ligne noire d'une grande ténuité, qu'on la tienne très-rapprochée de l'œil, cette ligne ne pourra pas être perçue nettement, ce qui tient à ce que le foyer des rayons qui émanent de ses différents points se trouve en arrière de la rétine. Mais si l'on éloigne successivement le papier de l'œil, il arrive un moment où la perception sera aussi parfaite

que possible. Dès que ce point est atteint, on dit que l'objet est situé à la *distance de la vision distincte* : nous savons que cette distance est, en moyenne, de 0m25 pour les individus doués d'une bonne vue. Chez de tels sujets, à partir de cette limite *minima*, tout objet suffisamment éclairé reste visible jusqu'à l'infini, pourvu que ses dimensions soient telles qu'il sous-tende, sur la rétine, un angle dont l'appréciation nous occupera ultérieurement.

Il est des hommes chez lesquels la distance de la vue distincte dépasse d'une quantité notable 0m25. Si les détails d'un objet de peu d'étendue ne sont saisis avec netteté que lorsqu'on le porte à 0m50 ou 0m70 de l'œil d'un tel observateur, sa vue cesse d'être normale : on dit qu'il est atteint de *presbytie* ou *presbyopie*.

On trouve, au contraire, des personnes pour lesquelles la vision distincte s'opère à une distance beaucoup plus petite que 0m25. Cette portée de la vue est de 0m15, de 0m1 même pour quelques yeux ; ce défaut de l'appareil oculaire caractérise ce qu'on nomme la *myopie*.

Il est intéressant d'examiner à quelles causes on doit attribuer ces deux imperfections, et d'indiquer par quels procédés on a cherché à y remédier.

Il est probable, comme on l'admet généralement, que la *presbytie* a son origine dans le défaut de courbure des surfaces qui terminent les milieux réfringents de l'œil. La cornée imprimant la plus grande déviation aux rayons qui arrivent à l'œil, c'est ordinairement à son aplatissement que l'on attribue l'imperfection dont il s'agit ; mais la forme du cristallin peut avoir la même influence.

Cette opinion, dont l'exactitude peut être reconnue *a priori*, trouve d'ailleurs sa justification dans ce qu'on observe chez les vieillards : il est, en effet, très-commun de voir les hommes doués d'une vue normale pendant la jeunesse et la période moyenne de la vie, devenir de plus en plus presbytes à mesure qu'ils avancent en âge. On peut tirer de ce fait vulgaire cette conclusion : tant que les phénomènes de nutrition s'accomplissent avec toute leur activité, l'œil conserve toutes ses propriétés normales ; mais quand la réparation cesse d'être en rapport avec la dépense, l'œil, comme tout autre organe, subit un commencement d'atrophie dans toutes ses parties. On conçoit qu'indépendamment de toute autre cause, la réaction des humeurs sur l'enveloppe extérieure, en diminuant, produise un aplatissement graduel de la cornée, qui suffit pour donner à l'œil le défaut que nous signalons.

Si l'œil du presbyte ne présente pas d'imperfection du côté de la sensibilité, à partir de la limite assignée plus haut, la vision s'opère avec autant de netteté que dans les conditions normales. Le raisonnement rend bien compte de ce fait : on a déjà vu que les efforts d'adaptation ont leur maximum pour la perception des objets visibles les plus rapprochés ; qu'ils vont en décroissant à mesure que la distance augmente ; qu'ils sont nuls pour un foyer situé à l'infini. Pour voir un corps lumineux situé à une faible distance, le presbyte devra exercer toute son énergie d'adaptation, car il s'agira d'imprimer à des rayons trop divergents un degré de convergence suffisant pour que le foyer soit situé sur la rétine. Mais, à partir de ce point, les objets qui s'éloignent seront de plus en plus facilement perceptibles, puisque la condition de leur visibilité résidera dans la diminution successive d'un état actif de l'œil.

Il importe de bien connaître ces faits qui aideront à saisir l'explication de ceux qui se rapportent à la vue des myopes.

La *myopie* tient à une forme des milieux réfringents de l'œil précisément inverse de la précédente : la courbure de la cornée ou celle du cristallin est naturellement exagérée. La convergence imprimée aux rayons pénétrant dans l'œil est telle, que ceux qui, avant d'y arriver, ont une faible divergence, reçoivent une déviation en vertu de laquelle leur foyer se trouve en avant de la rétine. Ils divergent à partir du lieu d'entre-croisement, et l'image qui arrive au fond de l'œil est nébuleuse, à cause de la superposition des cercles de diffusion.

On comprend dès lors comment la distance de la vue distincte se trouve diminuée : en effet, plus l'objet se rapprochera de l'œil, plus les rayons émanés de chacun de ses points seront divergents ; leur foyer s'éloignera de la face postérieure du cristallin, et la vision sera nette quand le sommet des cônes réfractés sera sur la rétine.

La vision des objets éloignés ne résultant pas d'un effort d'adaptation, mais d'un relâchement général, d'une sorte d'inertie de l'appareil optique, le myope ne pourra pas réagir contre la trop grande puissance de son organe, et les objets placés à une trop grande distance, envoyant des rayons peu divergents, formeront nécessairement leur foyer en avant de la rétine, et ne pourront être perçus avec netteté.

Ce que j'ai encore énoncé d'une manière générale sur l'adaptation doit être restreint ; car, chez les myopes et chez les presbytes, la puissance d'accommodation est limitée, et ne suffit plus pour combattre de légères imperfections de l'appareil optique.

La myopie tient, en général, à une disproportion primitive des éléments organiques de l'œil : elle peut néanmoins dépendre de certaines circonstances accidentelles. On prétend que les enfants qui lisent ou écrivent en regardant de très-près, deviennent souvent myopes ; cette induction nous paraît peu rigoureuse, car il est bien plus probable que, dans ces cas, la myopie est la cause plutôt que l'effet d'une habitude gênante. On attribue le même inconvénient pour la vision à l'usage permanent de la loupe ou du microscope. Sans nier positivement l'influence fâcheuse de ces appareils sur la portée de la vue, je crois que la faculté d'accommodation ne peut guère en être altérée que momenta-

nement, mais qu'une myopie confirmée doit rarement avoir une pareille origine.

Il est aisé de concevoir en tenant compte de l'origine réelle de la myopie, que cette affection doit réellement appartenir à la jeunesse et à l'âge adulte; on comprend même que cette imperfection doit plutôt tendre à se corriger chez les vieillards qu'à se produire dans la dernière période de la vie.

La nature et la cause de la presbytie et de la myopie étant connues, on a dû chercher à remédier à ces imperfections de l'appareil oculaire.

Dans le cas de presbytie, les yeux ne suffisant par pour donner la convergence nécessaire aux rayons divergents qui émanent des objets rapprochés, on a placé, en avant de ces organes, des lentilles biconvexes dont les courbures sont telles que le foyer des objets placés à la distance de la vue distincte normales se trouve précisément sur la rétine. Le degré de courbure des surfaces nécessaire pour arriver à ce résultat doit varier avec l'imperfection plus ou moins grande de l'œil; ce n'est que par des essais successifs qu'on peut arriver au choix des verres les plus convenables. La presbytie croissant avec les années, il devient souvent nécessaire de remplacer, à mesure qu'on avance en âge, des verres faiblement convexes par des lentilles d'un foyer plus court.

La myopie tenant à un défaut inverse des courbures de l'appareil de la vision, on corrige cette infirmité par l'emploi de lentilles biconcaves. En effet, celles-ci impriment aux rayons qui vont pénétrer dans l'œil une divergence telle, que l'action combinée des milieux réfringents amène sur la rétine le foyer des rayons provenant d'objets placés à la distance ordinaire de la vue distincte.

Mais les lunettes vulgairement usitées présentent un inconvénient qui résulte de l'aberration de courbure de leurs surfaces : les objets peu éloignés de l'axe visuel sont vus avec une netteté suffisante, tandis que ceux dont les rayons n'arrivent à l'œil qu'en traversant les bords de la lentille sont vus avec confusion. Cela tient à la réfraction trop grande que font éprouver à la lumière les bords de l'appareil employé.

Pour obvier à cet inconvénient des lentilles usuelles, Wollaston en a fait construire d'autres qu'il nomme *périscopiques :* ce sont des lentilles dont la surface dirigée vers l'œil est concave, et dont la surface tournée vers l'objet visible est convexe. Pour les presbytes, le rayon de concavité l'emporte sur celui de convexité; la construction est inverse pour les myopes. On conçoit facilement, d'après les lois connues de la marche de la lumière dans les lentilles, qu'avec des appareils convenablement construits d'après le principe de Wollaston, on puisse détruire les effets fâcheux d'une trop grande réfraction pour les rayons périphériques.

Influence des petites ouvertures sur la distance de la vision distincte. — Pour terminer ce qui a trait à la distance de la vision distincte, je rappellerai une expérience bien connue, et dont le résultat ne semble point difficile à expliquer.

Si l'on place une page d'écriture à une distance plus petite que celle de la vision distincte, on sait que les caractères cessent alors d'être visibles; mais si l'on interpose entre l'œil et l'écriture une carte percée d'un trou d'épingle, les lettres deviennent immédiatement faciles à distinguer, et l'on peut lire ce qui est tracé.

Dans cette expérience, les caractères cessent d'être nettement visibles, parce que les rayons émanés de chacun de leurs points donnent des cercles de diffusion qui se superposent dans l'image. En réduisant beaucoup l'étendue des pinceaux admis dans l'œil, on diminue assez l'effet de la diffusion des faisceaux réfractés pour que chaque point, comme dans la vision ordinaire, soit représenté par une surface d'une très-petite étendue; dès que le faisceau est assez aminci pour que la superposition des parties voisines de l'image soit nulle ou négligeable, la vision nette devient possible, et c'est en effet ce qui a lieu.

On peut, au moyen d'une chambre obscure, ajouter une preuve expérimentale à cet argument rationnel. La lentille objective présentant une grande étendue, si l'on rapproche assez l'écran pour que l'image qui s'y peint perde toute sa netteté, on obtient, en rétrécissant l'orifice du diaphragme, une image très-pure, quoiqu'on n'ait pas fait varier la distance du plan sur lequel elle se forme.

Il est inutile de dire que, dans ce cas, l'image ne présente qu'une très-faible intensité, ce qui provient de la grande proportion de rayons éliminés par l'interposition du diaphragme. Mais il faut noter qu'un objet rendu visible à l'aide de pareils procédés sous-tend sur la rétine un angle tel, que ses dimensions doivent paraître plus grandes que si on l'observe à la distance ordinaire de la vision distincte.

J. Müller (*ouv. cit.* t. II, p. 332) parle d'une comparaison possible entre les dimensions de l'objet vu au moyen du diaphragme et celles de l'image confuse qui se peint directement dans l'autre œil. On comprend combien est peu rigoureuse l'appréciation d'une grandeur avec un terme de comparaison si imparfait. Il est possible d'ailleurs, comme il le pense, que l'incurvation imprimée aux rayons par la diffraction qu'ils subissent aux bords du petit orifice percé dans la carte, ne soit pas étrangère à une amplification apparente.

L'œil est-il achromatique ? — Si l'on jugeait de la perfection de l'œil, comme appareil d'optique, par l'ensemble des impressions perçues au moyen du sens de la vue, on pourrait être amené à conclure que cet instrument est achromatique, et pourtant cette proposition ainsi formulée serait inexacte.

Un grand nombre d'expériences prouvent, en effet, que l'achromatie complète de l'œil n'existe pas. Avant de les exposer, rappelons que l'achromatisme d'un appareil lenticulaire n'existe qu'autant que tous les rayons élé-

mentaires émanés d'un point blanc extérieur forment leur foyer en un même point : une lentille est dite *achromatique* si la distance focale pour les divers rayons élémentaires qui la traversent est la même.

Or, cette condition est-elle satisfaite dans l'œil ? Nous ne le pensons pas, et, à l'appui de notre sentiment, nous citerons d'abord une expérience indiquée par Arago. Elle consiste à regarder une étoile brillante à travers un prisme tenu horizontalement, de manière que son arête soit en haut. Pour fixer les idées, nous supposons que l'étoile soit à l'horizon : si l'œil était achromatique, l'étoile étant un point radieux blanc, devrait donner dans l'œil la sensation d'un spectre linéaire dans lequel le violet serait en haut et le rouge en bas, les rayons intermédiaires étant compris entre ces deux limites extrêmes. Or, il n'en est pas ainsi : si l'on fixe le violet, il apparaît comme un point, mais le spectre va en se dilatant en une sorte de triangle jusqu'à la partie rouge ; si l'on regarde le rouge, on a dans cette teinte la sensation d'un point, et tout le reste du spectre se dilate jusqu'au violet ; enfin, quand on regarde la teinte moyenne, le vert, les deux extrémités s'étendent comme précédemment. Ce phénomène tend donc déjà à établir que l'œil n'est pas achromatique, puisque, pour un certain état de l'organe, les diverses teintes élémentaires ne se trouvent pas en même temps au foyer.

Une observation faite et signalée pour la première fois par Fraünhofer, vient à l'appui de l'expérience d'Arago. Pour la répéter, il suffit d'examiner le fil d'araignée d'une lunette microscopique, en l'éclairant au moyen de chacun des rayons du spectre. Le fil, étant visible pour le rayon rouge, ne peut plus être aperçu si l'on fait arriver de la lumière violette, à moins que l'on ne fasse varier la distance de l'oculaire.

Arago cite aussi, contre l'achromatisme de l'œil, une expérience semblable à la précédente. Une lunette achromatique est dirigée sur une étoile, et l'oculaire tiré à une distance convenable pour la voir avec la plus grande netteté : si l'on place entre l'œil successivement une lame de verre violet, puis une autre de verre rouge à faces planes et parallèles, on constate que dans chacun des cas l'oculaire n'est plus au point, et qu'il faut l'éloigner pour le rouge, le rapprocher pour le violet.

Il est permis de conclure, d'après ces faits, que l'œil manque de la propriété de faire converger en un même point les foyers des divers rayons élémentaires qui constituent la lumière blanche.

Je pourrais ajouter à ces expériences déjà si concluantes les observations faites par Lehot (*Nouvelle théorie de la vision*, quatrième mémoire ; Paris, 1828). Il a reconnu, en effet, que, si l'on dispose sur un optomètre des fils diversement colorés, la vision distincte ne s'opère pas à la même distance pour les nuances différentes.

Vallée (*ouv. cit.*) a confirmé et étendu ces résultats au moyen d'un instrument qu'il a nommé *optochromomètre*.

Si l'œil n'est pas doué d'un achromatisme absolu, il faut pourtant admettre que ses parties sont tellement disposées, que par des compensations incomplètes, mais suffisantes, le défaut d'achromatisme ne se manifeste pas dans les circonstances ordinaires de la vision, et qu'il faut presque toujours se mettre en dehors des conditions communes pour voir apparaître les couleurs qui en sont le résultat.

Toutes les fois que nous fixons les objets qui nous environnent, en adaptant convenablement l'œil pour la distance à laquelle ils se trouvent placés, nous percevons une image dont les bords sont dépourvus des franges irisées qui se produisent au foyer d'un appareil lenticulaire non achromatisé. Mais dirige-t-on ses yeux vers un objet, en faisant intervenir une adaptation convenable pour un point imaginaire situé en avant ou en arrière de lui, en même temps que l'image perçue est beaucoup moins nette, les phénomènes chromatiques se manifestent.

Scheiner (*ouv. cit.*), qui le premier a signalé ces phénomènes, indique les expériences suivantes comme les plus propres à les mettre en évidence.

On trace un cercle blanc sur un plan noirci qu'on place verticalement de façon à ce qu'il soit vivement éclairé. Si l'on regarde le cercle, en s'adaptant pour la distance à laquelle il se trouve, ses bords se détachent avec netteté sur le fond noir, et sont dépourvus de frange ; mais si, dirigeant les yeux sur ce cercle, on fait intervenir l'adaptation pour un point plus rapproché ou plus éloigné, ce qui demande une certaine habitude, la perception cesse d'être nette, et en même temps les bords du cercle blanc semblent se colorer. Lorsque l'accommodation des yeux se fait pour un point visuel plus rapproché que la distance à laquelle se trouve le champ noir, l'image confuse que l'on perçoit semble entourée de bandes colorées, violettes, bleues, jaunes et rouges ; le violet constitue le cercle le plus externe, et le rouge le plus interne.

Quand l'adaptation est convenable pour un point plus éloigné que le plan du cercle, les mêmes couleurs se voient encore, mais elles présentent des dispositions inverses : le rouge étant extérieur, et le violet plus intérieur.

On peut encore mettre en évidence le défaut d'achromatisme de l'œil, en plaçant près de la cornée un obstacle propre à intercepter les rayons qui pénètrent dans une portion de la pupille ; les bandes colorées apparaissent aussitôt autour des objets extérieurs.

D'après tout ce qui précède, nous répétons qu'il est impossible d'admettre l'achromatisme complet de l'œil. Cependant on peut se rendre compte, d'une manière assez satisfaisante, de l'achromatisation des images nettes dans l'œil, en remarquant que cette propriété leur appartient seulement lorsqu'elles résultent de la rencontre des foyers exactement sur la rétine. Dans ce seul cas,

les franges colorées, engendrées par la décomposition de la lumière blanche, ont une faible étendue. On conçoit que, la rétine étant placée de telle sorte que le foyer du violet soit un peu en avant de la surface et celui du rouge à une petite distance en arrière, une superposition des rayons élémentaires, dans un espace très-petit, puisse donner la sensation du blanc. Aussi, dès que les foyers ne se trouvent plus exactement sur la rétine, la superposition des cercles de diffusion ne s'opère plus, et les couleurs apparaissent, comme cela s'observe dans l'expérience de Scheiner.

Vallée (*loc. cit.*) donne de l'achromatisme des images oculaires une explication ingénieuse. Dans l'œil, suivant cet auteur, on doit distinguer deux appareils : l'un qui se compose de la cornée, de l'humeur aqueuse, du cristallin, et qui doit rapprocher le foyer à chaque réfraction, conséquemment courber les rayons en lignes convexes vers l'axe de l'œil; l'autre, qui se compose des couches concentriques du corps vitré, et dont la propriété est de courber les rayons en lignes concaves vers le même axe. Vallée nomme le premier *appareil antérieur*, et le second *appareil postérieur*.

Dans les réfractions du premier appareil, la convergence du faisceau réfracté étant augmentée à chaque réfraction, le foyer du rouge est en avant, celui du violet en arrière, et ces deux foyers s'éloignent de plus en plus. Pour l'appareil postérieur, c'est tout le contraire : le faisceau réfracté converge de moins en moins; le foyer violet, qui serait en avant pour chaque réfraction, si le rayon incident était un rayon blanc, se rapproche du foyer du rayon rouge, et l'écartement de ces deux foyers diminue. Conséquemment, d'après Vallée, en traversant l'œil, les rayons, par une compensation de réfrangibilité entre l'appareil antérieur et l'appareil postérieur, tendent vers l'achromatisme. Pour une certaine distance, l'œil pourrait donc être achromatique, comme le sont nos bonnes lunettes.

Assurément, si la disposition des éléments du corps vitré était celle que Vallée admet, on pourrait regarder sa théorie comme fort satisfaisante; mais, nous le savons déjà, une pareille disposition est purement hypothétique.

Qu'il me soit permis de rappeler ici, en terminant, qu'Euler (*Lettres à une princesse d'Allemagne*, lettre 43ᵉ, trad. de Labey, t. I, p. 195) admit l'achromatisme de l'œil, et en fit le point de départ des recherches qui devaient amener la découverte des lois physiques de l'achromatisme et la construction des appareils achromatiques, que Newton considérait comme impossibles, en admettant une proportionnalité erronée entre le coefficient de dispersion et le coefficient de réfraction des milieux transparents.

De la direction suivant laquelle sont vus les objets.

Cette question, l'une des plus importantes de la théorie de la vision, a donné lieu à bien des controverses, comme la plupart des questions physiologiques qui ne peuvent être abordées que par le raisonnement sans le secours de l'expérience.

La perception d'une impression lumineuse résulte d'une modification, d'un ébranlement des particules de la membrane sensible (rétine), communiqués à l'encéphale lui-même. Or, en admettant que les particules élémentaires de la rétine soient toutes orientées d'une manière déterminée, par rapport à la partie centrale qui se trouve sur le trajet de l'axe optique, il est permis de croire que, toutes les fois que le même élément sera impressionné par un pinceau lumineux, amené par réfraction dans la même direction, la sensation sera la même. Nous sommes ainsi conduits à prononcer sur la direction d'un objet. d'après la modification éprouvée par un appareil immuable dans sa disposition, lorsque les rayons émanés d'un corps lumineux se présentent à l'appareil réfringent dans les mêmes conditions d'incidence.

Quant au sentiment d'extériorité des objets perçus au moyen de l'appareil de la vision, un pareil sujet, quoiqu'il ait été beaucoup discuté, me semble ici tout à fait inabordable. Que sait-on, en effet, sur la nature des sensations? Il serait tout aussi impossible d'approfondir ce point purement psychologique que de chercher à déterminer pourquoi des rayons de telle réfraction donnent la sensation du violet, des rayons de telle autre, celle du rouge ou du jaune. Les appareils des sens, jetés entre le moi intellectuel et le monde extérieur, présentent au physiologiste un vaste sujet d'études; mais il doit savoir s'arrêter à une certaine limite, circonscrite par les données de l'anatomie et des sciences physiques, sous peine de se laisser entraîner à des idées purement spéculatives.

Pour embrasser la question de la direction de la vue dans toute sa généralité, il importe de faire observer d'abord que la rétine est disposée en surface sphérique. Chacun des rayons qui pénètre dans l'œil, en émanant des différents points d'un objet, forme un faisceau conique, dont le sommet arrive sur la membrane nerveuse, et tous les cônes sont ordonnés par rapport à une ligne fictive passant par le centre optique. On peut admettre que le centre optique se confond sensiblement avec le centre de la surface sphérique de la rétine. Prenant un des éléments quelconques de la rétine, supposons un point radieux extérieur envoyant un faisceau de lumière de direction définie; si, après la réfraction, l'axe du cône, dont le sommet est à la rétine, passe par la particule supposée de cette membrane, il en résultera une sensation déterminée, et, toutes les fois que la même particule sera ébranlée de la même manière, on aura la perception d'une direction analogue.

Il existe donc une relation tellement définie entre la direction des rayons qui arrivent à l'œil, le centre optique et l'orientation des éléments de la rétine, que l'inclinaison des rayons incidents étant la même par rapport à l'axe optique, la notion de direction

qui en résultera sera pour nous constamment identique. Nous sentirons l'état d'une particule nerveuse, et, comme cet état ne peut être le même que par une condition semblable dans les agents physiques qui l'affectent, nous reporterons sur leur direction l'identité d'impression qui aura été perçue.

Plusieurs opinions ont été émises sur la direction suivant laquelle les objets extérieurs sont perçus par l'appareil de la vision. Suivant Porterfield (*Complete system of optics*; Cambridge, 1738, t. II), tout point extérieur est vu dans la direction d'une ligne, qui, partant de son image sur la rétine, passe par le centre de la surface sphérique de cette membrane.

Robert Smith (*Biblioth. univ. de Genève*) admet que la direction du regard se confond avec l'axe du cône lumineux, qui, partant de l'objet, a son sommet sur la rétine même.

D'Alembert, ayant soumis ces deux hypothèses à l'épreuve du calcul, d'après les données fort incomplètes qu'il possédait sur les courbures des milieux réfringents de l'œil et sur les indices de réfraction de ces substances transparentes, arriva à conclure que la grandeur apparente des objets était très-différente, suivant que l'on adoptait l'une ou l'autre de ces deux manières d'interpréter la direction de la vue. Cette déduction analytique le porta à les rejeter toutes deux, et à proposer une opinion nouvelle. D'après cet illustre géomètre, l'œil voit toujours les différents points d'un objet dans la direction de chacune des lignes droites passant par tous les points de l'objet, et la représentation de chacun de ces points sur la membrane nerveuse.

Mais la théorie de d'Alembert ne s'appuie, comme il l'avoue lui-même, sur aucune raison probante : je ne fais donc que la mentionner.

D'ailleurs, Brewster (*OEuvres physiologiques*, t. II, p. 417; Paris, 1767) a soumis de nouveau au calcul les trois opinions précédentes. Cette étude, faite avec la connaissance approfondie des données physiques qui manquaient au géomètre français, lui a prouvé que ces trois lignes, représentant la direction de la vue, sont à une si faible distance les unes des autres, que, « avec une inclinaison de 30°, une ligne perpendiculaire à la rétine, au point impressionné, passe par le centre de l'œil, et ne diffère pas de la vraie direction de la vision de plus d'un demi-degré, déviation trop petite pour porter préjudice à la vision en ligne droite de l'objet. »

« Comme le globe de l'œil, dit-il, est à peu près sphérique, toutes les lignes qui sont perpendiculaires à la rétine passent par un même point, c'est-à-dire par le centre de la surface de la rétine. A cause de cela, ce point peut s'appeler le centre des rayons visuels; car chaque point de l'objet est vu dans la direction d'une ligne qui joint ce centre et le point regardé. »

A la question de la direction de la vue se rattache d'une manière immédiate la solution d'un des problèmes les plus délicats de la vision : je veux parler de la propriété remarquable que possède l'œil d'assigner aux objets la position qu'ils présentent réellement, comme l'indique le sens du toucher, bien que l'image peinte sur la rétine soit renversée en réalité.

Vue droite avec des images renversées. — Parmi les diverses opinions proposées pour rendre compte de la vue droite avec des images renversées, celle de Lecat (*OEuvres physiologiques*, t. II, p. 417; Paris, 1767), qui subordonne les notions acquises par le sens de la vue aux notions que donne le toucher, a compté un assez grand nombre de partisans.

« Comment, dit cet auteur, l'âme rapporte-t-elle au bas de l'objet la sensation qu'elle reçoit au haut du fond de l'œil, et à droite l'impression qu'elle reçoit à gauche? Le grand maître que l'âme a suivi dans cette réforme est le sentiment du toucher. Cette seule sensation est le juge compétent, le juge souverain de la situation des corps; c'est ce maître qui, le premier, nous a dit que nous marchions debout, et qui, sur cette première règle, nous a donné la véritable idée de la situation des autres corps. L'âme a été convaincue par les démonstrations de ce sens; car elles sont sans réplique, et elle sait d'ailleurs que les yeux sont en cela fort trompeurs; elle a donc dit : Puisque cet homme, que mes mains et la propre situation de mon corps m'ont démontré être debout, m'envoie dans l'œil une image renversée, dorénavant je jugerai droits tous les objets qui se peindront renversés dans l'œil, et je jugerai renversés tous ceux qui s'y peindront droits; le jugement de raisonnement a été bientôt suivi du jugement d'habitude, et, l'habitude une fois établie, c'est une énigme à deviner que la façon dont l'âme peut voir, c'est-à-dire juger les objets droits, quoiqu'ils soient renversés dans l'œil. »

Assurément, s'il y avait besoin d'une rectification des impressions produites par le sens de la vue, le toucher pourrait intervenir, et donner, sur la véritable position des objets, des notions certaines, en les rapportant à la direction des diverses parties du corps; mais, pour faire intervenir ce sens comme un régulateur des impressions visuelles, il faudrait d'abord savoir si les relations qui existent entre les différents points d'un objet éclairé, et les particules de la rétine qu'ils affectent, ne sont pas les seules qui donnent à l'intelligence la notion réelle sur la position de l'objet. Je développerai bientôt cette proposition. Disons toutefois, dès à présent, que la théorie de Lecat ne paraît guère soutenable, puisque, basée sur le raisonnement seul, elle n'est appuyée d'aucune expérience, et que, de plus, les observations ayant cours dans la science, d'aveugles-nés qui ont recouvré la vue, lui sont tout à fait contraires. Jamais il n'a été fait mention des illusions auxquelles aurait dû donner lieu le prétendu renversement des impressions visuelles, ni de l'éducation spéciale à laquelle ces individus auraient dû se soumettre pour les rectifier.

J. Müller (*Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere*, etc., Leipzig, 1826) et Volkmann (*Neue Beitræge zur Physiologie des Gesichtssinnes*, 1836) émettent une opinion que beaucoup de physiologistes partagent avec eux. D'après ces auteurs, nous ne jugeons de la position des objets que par la relation qu'ils présentent avec les corps qui les environnent : peu importe qu'ils soient droits ou renversés, si tous offrent les mêmes rapports dans la représentation oculaire.

Rien ne peut être renversé, a-t-on dit, quand rien n'est droit; car les deux idées n'existent que par opposition.

Une pareille manière de raisonner est spécieuse, et le succès de cette théorie le prouve assez; cependant, je ne la crois point exacte. Le terme de comparaison, qu'on suppose ne pas exister, manque en effet dans la représentation des objets extérieurs qui se fait sur la rétine; mais nous n'en avons pas moins le sentiment de la position que nous occupons, par une foule de conditions physiques auxquelles nous sommes assujettis. C'est par rapport à nos organes mêmes, et non pas seulement d'après les parties diverses des images peintes sur la rétine, que nous jugeons de la position.

Si la théorie précédente était vraie, il faudrait admettre que, s'il était un instant possible de supposer que les images renversées dans notre œil devinssent droites, nous n'en aurions pas la perception, puisque, dans ce cas comme dans le précédent, toutes les parties de l'image se trouveraient, les unes par rapport aux autres, ordonnées de la même manière; mais il n'en est point ainsi : car, si l'on regarde des objets terrestres dans une lunette astronomique, en ayant soin d'empêcher toute image directe de pénétrer dans l'œil, quoique les parties de tout ce qu'on voit se trouvent dans le même rapport, on aura la sensation d'objets renversés, et cette sensation naîtra, non pas des termes de comparaison pris dans les perceptions oculaires, comme le voudraient les physiologistes que j'ai cités, mais dans ces conditions de position de tout notre organisme auxquelles je fais allusion.

Lamé (*Cours de physique*, etc., t. II, p. 245) présente, sur la vision droite au moyen des images renversées, une théorie ingénieuse. « L'image d'un objet sur la rétine est, dit-il, évidemment renversée par rapport à la position de l'objet lui-même. Nous jugeons cet objet droit par la conscience des différents mouvements que nous sommes obligés d'imprimer aux axes optiques de nos yeux, pour regarder successivement les différentes parties de cet objet, en les abaissant de son sommet à sa partie inférieure. »

On voit que, dans l'opinion de ce physicien, ce serait en procédant d'une façon analogue au sens du toucher, que nous parviendrions à acquérir sur la véritable position des objets des notions exactes; mais on peut reconnaître aussi que cette hypothèse est insuffisante. Sans doute, si le seul point de l'image qui se trouve dans la direction de l'axe optique, pouvait être vu à un moment donné, et s'il fallait, pour avoir la notion des objets environnants, imprimer au globe oculaire des mouvements tels que chacun de leurs points vînt successivement occuper cette partie de la rétine, l'interprétation de Lamé devrait entraîner la conviction. Mais en est-il réellement ainsi? Nous ne le croyons pas, et l'expérience de tous les instants le démontre. Assurément, dans la représentation des objets extérieurs sur la rétine, il n'y a qu'une portion excessivement restreinte de l'image, celle qui se trouve dans la direction de l'axe optique, qui se peint avec netteté; mais il n'en est pas moins vrai que toutes les parties du champ de la vision, c'est-à-dire toute la portion de la rétine affectée, donnent une notion plus vague, mais certainement suffisante, sur la position des objets environnants.

On ne peut, pour interpréter les relations des images avec les perceptions, faire intervenir, dans la majorité des cas, le mouvement des muscles oculaires, puisque les rapports des diverses parties de l'image sont saisis, bien que l'œil conserve une immobilité complète.

Les notions sur la direction de la vue, précédemment exposées, me paraissent devoir conduire à la seule explication satisfaisante du phénomène qui nous occupe.

Il faut considérer la surface sphérique concave de la rétine comme formée par une mosaïque, dans laquelle chaque particule élémentaire est une sorte d'œil affecté à la perception des diverses impressions lumineuses, suivant une direction déterminée. Tout pinceau de lumière, émané d'un point radieux, qui formera un cône ayant son sommet sur cet élément et son axe normal en ce lieu de la rétine, sera senti, comme je l'ai dit, dans la direction de la ligne joignant le centre de la surface sphérique au point regardé. Si l'on raisonne ainsi pour un second point radieux, puis enfin pour tous ceux qui constituent l'ensemble d'un objet visible, il est évident que la perception de chacune des parties se faisant dans la direction réelle, celle de tout l'ensemble se trouvera dans les mêmes circonstances par rapport à l'individu.

C'est donc dans l'ordonnation des éléments de la rétine sur une *surface concave*, dans la perception en quelque sorte individuelle pour chacune de ces particules, que me semble résider réellement la propriété remarquable dont jouit l'œil de juger avec exactitude de la véritable situation des objets.

Cette interprétation aurait sans doute besoin de preuves expérimentales, qui lui manqueront probablement toujours; toutefois, on sera d'autant moins éloigné de l'adopter qu'on voudra bien embrasser cette idée, que l'image formée sur la rétine n'est pas vue comme un ensemble tout fait, mais que chacun des points, concourant à sa formation, impressionne isolément l'appareil nerveux. Tout le problème, ramené à cette considération, se réduit à la solution de cette question : Est-il possible qu'un point lumineux extérieur soit senti

dans l'œil suivant la direction qu'il occupe par rapport à nous?

Des différents phénomènes consécutifs à la perception des objets lumineux.

Quelle que soit la nature de la modification qu'éprouve la rétine quand cette membrane vient à être impressionnée par la lumière, toujours est-il que l'action de ce fluide persiste pendant un temps plus ou moins long, et que, la sensation étant une fois produite, le retour à l'état normal ne se fait jamais brusquement.

Il importe, pour ne conserver aucun doute sur ce point, de rappeler quelques expériences très-vulgaires.

Un charbon incandescent, que l'on fait mouvoir dans l'air avec rapidité, donne à l'œil la sensation lumineuse des lignes courbes qu'on lui fait parcourir. Il suffit de réfléchir à ce phénomène pour en trouver la véritable interprétation: évidemment il est dû à ce que le corps lumineux est encore senti dans la rétine au moment où, par son mouvement de translation, il va produire une impression dans d'autres points de cette membrane.

Dans beaucoup d'autres cas, des illusions d'optique remarquables reconnaissent la même origine. Qu'il nous suffise de rappeler ici que la persistance des impressions visuelles est la cause de l'amplification apparente d'une corde ou d'une verge que l'on fait entrer en vibration; de la disparition des rais d'une roue à laquelle on imprime un mouvement de rotation assez rapide; de la continuité d'une veine liquide dans sa portion trouble, et d'un grand nombre d'autres apparences trompeuses sur lesquelles nous ne pouvons insister.

Dès qu'on reconnaît que l'impression produite sur la rétine a une certaine durée, on doit se demander s'il n'est pas possible de déterminer quelle est sa valeur, quelles sont ses variations suivant les diverses conditions auxquelles se trouve soumis l'agent excitateur lui-même.

Les premières expériences sur la durée de l'impression visuelle sont dues à d'Arcy (*Mém. sur la durée de la sensation de la vue;* dans *Mém. de l'Acad. des sciences*, 1765, p. 439); elles ne résolvent pas le problème, comme on peut s'en convaincre en prenant connaissance de son procédé. Utilisant le phénomène connu du charbon incandescent, cet observateur imprime, au moyen d'un mécanisme convenable, un mouvement circulaire à un point lumineux situé devant l'œil; puis, quand la vitesse de rotation est suffisante pour qu'on perçoive une circonférence complète, il considère, comme durée de la sensation produite par une cause instantanée, le temps employé par le point incandescent à faire une de ses révolutions.

Ce moyen est évidemment imparfait; car il indique seulement que, pendant le temps d'une révolution du point incandescent, la sensation visuelle a présenté une intensité constante. Mais là n'est pas seulement le problème, comme on le verra bientôt. L'impression, provenant d'une cause instantanée, peut avoir une durée beaucoup plus grande, si l'effet consécutif produit, d'abord très-énergique, ne s'évanouit totalement que par des degrés insensibles.

Un moyen beaucoup plus exact de déterminer la durée de la persistance de l'impression visuelle sur la rétine a été indiqué et employé par Aimé.

Deux cercles de carton, de même diamètre, sont traversés par un axe autour duquel ils peuvent se mouvoir avec des vitesses égales, mais de sens opposé. L'un des cercles est percé d'un nombre considérable de petites ouvertures en forme de secteurs, placées toutes à égale distance du centre et équidistantes entre elles. L'autre cercle présente un seul de ces secteurs occupant la même position que les précédents par rapport au centre de figure.

Si un observateur, plaçant son œil à quelque distance des cercles et à la hauteur des secteurs, imprime au système un mouvement de rotation en fixant du regard, à travers ces orifices, une surface blanche ou colorée fortement éclairée, plusieurs cas peuvent se présenter.

Supposons d'abord que le mouvement de rotation des cercles soit très-lent: l'observateur ne percevra qu'un des secteurs lumineux à la fois, et les images éclairées, aperçues successivement, se déplaceront dans le sens de la rotation du secteur unique.

Dans cette manière d'opérer, la sensation lumineuse est perçue lors de chaque coïncidence du secteur unique avec l'un de ceux tracés sur le second cercle. Le déplacement des images qui se suivent doit donc être subordonné à la direction du mouvement du secteur unique. Si une seule image est perçue à la fois, il faut en conclure que la durée de l'impression produite est plus petite que le temps employé pour deux superpositions successives des secteurs.

Mais imprime-t-on aux deux cercles un mouvement de rotation de plus en plus rapide, l'œil conservant sa même direction fixe, l'observateur reçoit à la fois la sensation de deux, trois, et enfin d'un nombre croissant de secteurs lumineux. Il est évident alors que la sensation, produite par l'un des secteurs, persiste encore, lorsque l'image, engendrée par la seconde et la troisième superposition des ouvertures, arrive à la surface de la rétine. Le nombre des images perçues est d'ailleurs ici indépendant de leur intensité relative, ce qui enlève à cette manière d'opérer un des plus graves défauts offerts par le procédé de d'Arcy.

Pour tirer de ces expériences, sinon la valeur absolue, au moins la valeur approchée de la durée de l'impression visuelle, il suffit de prendre comme expression de cette quantité la moitié du temps employé par le secteur unique à parcourir l'arc occupé sur le second cercle par le nombre des secteurs équidistants vus simultanément. On suppose alors que le dernier est resté immobile. La

vitesse de rotation est facilement appréciée par un mécanisme dont je n'ai pas à m'occuper ici.

La question de la durée des impressions visuelles a été aussi un sujet d'études pour Plateau (*Ann. de chim. et de phys.*, t. LVIII, p. 401), qui est arrivé a formuler sur ce point des résultats très-précis.

D'après cet excellent observateur, pour que la rétine ébranlée perçoive une impression complète, il est nécessaire que la cause excitante, c'est-à-dire l'action de la lumière, ait une certaine durée

Une observation pleine d'intérêt faite par le même physicien, c'est que le temps pendant lequel l'impression visuelle conserve une intensité constante est variable suivant l'énergie de la cause efficiente. Il a constaté que ce temps est d'autant plus court, que l'impression est plus violente. La durée de ce phénomène étant, 1/100 de seconde pour l'action produite par la lumière diffusée à la surface d'un carton blanc exposé au soleil, on trouve qu'elle croît de plus en plus, quand on recouvre successivement le disque d'une teinte jaune, rouge ou bleue.

Si l'action lumineuse, source du phénomène, a agi pendant un temps suffisant pour produire ce que nous avons désigné plus haut sous le nom d'impression complète, on constate que la durée totale de l'impression, c'est-à-dire, le temps compris entre son maximum d'intensité et son minimum, croît avec l'intensité de la lumière qui a primitivement agi : cette durée est en raison inverse de celle de l'ébranlement direct.

Le phénomène de la persistance des impressions visuelles sur la rétine a été pour plusieurs observateurs l'origine de travaux intéressants à plus d'un titre.

La détermination de la véritable forme des objets, lorsque ceux-ci sont animés d'un mouvement rapide, a été obtenue au moyen de divers appareils ingénieux créés par Plateau, Faraday et Savart. Wheatstone, en tenant compte de cette donnée physiologique si importante, est arrivé à une méthode remarquable qui lui a permis de déterminer, avec une approximation satisfaisante, la vitesse de la lumière électrique.

Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans les détails que comporteraient toutes ces ingénieuses recherches ; mais, quoique basées sur les propriétés d'un de nos organes, elles appartiennent en définitive plutôt à la physique pure qu'à la physiologie.

Images accidentelles. — Les faits exposés précédemment sur la persistance des impressions visuelles ne sont pas les seuls dont nous ayons à nous occuper. Il est toute une classe de phénomènes qui méritent de fixer maintenant notre attention : il s'agit des images dites *accidentelles* ou *consécutives*.

Je ferai d'abord connaître les expériences propres à mettre en évidence les faits physiologiques dont je me propose de donner les différentes théories, en m'arrêtant à celle qui paraît réunir en sa faveur les probabilités les plus grandes.

Le phénomène des couleurs accidentelles consiste essentiellement dans le fait suivant : Lorsqu'on a fixé ses regards, pendant un temps plus ou moins long, sur un objet coloré, si l'on dirige les yeux sur un fond blanc, ou qu'on ferme tout à coup les paupières, on a la sensation d'une image dont la forme est la même que celle de l'objet, mais dont la couleur est complémentaire de celle de ce dernier

J'ai déjà dit qu'on doit entendre par *couleur complémentaire* une teinte telle, qu'ébranlant des éléments de la rétine impressionnés en même temps par la couleur primitive, il en résulte pour le *sensorium* la perception de la lumière blanche. Pour appuyer cet énoncé par quelques exemples, je rappellerai immédiatement que, si la couleur perçue directement est rouge, l'image accidentelle sera verte ; que si elle est orangée, l'image accidentelle sera bleue, et ainsi de suite, d'après la règle empirique de Newton.

Les expériences que l'on peut faire sur les couleurs accidentelles sont très-nombreuses : je me bornerai à signaler celles qui ont le plus d'importance.

Deux observations, l'une de Rozier (*Journal de physique*, t. VI, p. 486, année 1775), l'autre de Plateau (*Rec. cit.*), prouvent avec la dernière évidence que l'extinction des images accidentelles ne s'opère pas par des degrés insensibles, mais que la cessation totale de l'impression paraît plutôt ne s'opérer qu'après une série d'apparitions et de disparitions successives.

« Supposons, dit Rozier, un appartement quelconque privé de la lumière du soleil, et, dans cet appartement, un chandelier garni de sa bougie allumée. Placez ce chandelier à vos pieds, et sur le carreau, regardez perpendiculairement cette lumière de manière que vos yeux la fixent sans interruption pendant quelques instants ; aussitôt après, placez un éteignoir sur cette lumière, levez les yeux contre le mur de l'appartement, fixez vos regards vers le même point sans cligner l'œil ; vous ne verrez qu'obscurité dans le commencement de cette opération, puis, vers le point que vous fixez, paraîtra une obscurité beaucoup plus grande que celle de l'appartement ; continuez à fixer sans vous lasser ; peu à peu, dans le milieu de cette obscurité, se manifestera une couleur rougeâtre ; elle s'animera insensiblement, sa vivacité augmentera, enfin elle acquerra la couleur de flamme. »

Le fait général énoncé plus haut trouve sa confirmation dans l'expérience de Rozier. Voici d'ailleurs une expérience de Plateau qui est encore plus explicite :

« L'un de mes yeux, dit-il (*Ann. de chimie et de phys.*, t. LVIII), étant fermé et couvert, j'adaptais à l'autre un tube noirci d'environ 50 centimètres de longueur et 3 de diamètre, et je regardais fixement, pendant une minute au moins, à travers ce tube, un papier rouge bien éclairé et d'une étendue suffisante pour que les rebords n'en fussent pas aperçus ; puis, sans découvrir l'œil fermé, j'enlevais

subitement le tube, et je regardais le plafond blanc de l'appartement. Alors je voyais d'abord se former une image circulaire verte; mais bientôt elle était remplacée par une image rouge d'une faible intensité et d'une très-courte durée, après quoi reparaissait l'image verte, à laquelle succédait de nouveau une image rougeâtre, et ainsi de suite, les images successives allant toujours en s'affaiblissant, et le rouge ayant toujours moins d'intensité et de durée que le vert. Je voyais encore cette succession de couleurs, mais d'une manière un peu moins distincte, en fermant l'œil sans retirer le tube. »

Plateau est parvenu à mettre en évidence un fait dont l'intérêt ne saurait être douteux; c'est que, tandis que deux couleurs réelles complémentaires quelconques forment ensemble du *blanc*, deux couleurs accidentelles complémentaires quelconques produisent l'opposé du blanc, c'est-à-dire du noir.

L'expérience suivante est destinée à constater le phénomène qui est la base de ce principe : sur un plancher, on étend une étoffe noire au milieu de laquelle on place un carton rectangulaire, de 20 centimètres de longueur sur 10 de hauteur, partagé en deux carrés égaux, l'un rouge et l'autre vert, les teintes étant aussi exactement que possible complémentaires l'un de l'autre; le milieu de chaque carré est marqué d'un point noir. L'observateur ayant le dos tourné aux fenêtres, mais de manière à ne pas jeter d'ombre sur les carrés, porte alternativement les yeux sur les deux points noirs, en demeurant à peu près une seconde sur chacun. Cette opération est continuée pendant une minute environ. L'expérimentateur doit alors se couvrir les yeux avec beaucoup de soin; il aperçoit, après quelques instants, trois carrés, vert, *noir* et rouge.

Il est aisé de déduire de cette expérience que le mélange de deux couleurs accidentelles complémentaires engendre la sensation de l'opposé du *blanc*, c'est-à-dire du *noir*.

On arrive, par un procédé analogue, à démontrer que, si la réunion de deux couleurs réelles est capable de produire la sensation d'une teinte mixte, la teinte résultant de la combinaison des deux mêmes couleurs accidentelles sera identique. On trouve, par exemple que le jaune et le bleu accidentels donnent la sensation du vert, absolument comme cette teinte serait engendrée par la réunion du jaune et du bleu réels.

Cependant on a reconnu, par ce qui se passe lors de la combinaison de deux images accidentelles complémentaires, que les couleurs accidentelles présentent avec les réelles des différences fondamentales, puisque, dans le cas où celles-ci produisent sur l'appareil de la vision la sensation du blanc, les premières donnent celle du noir.

Plateau (*Mém. cité*) a démontré encore un fait important : il a constaté que la combinaison d'une couleur accidentelle avec une couleur réelle engendre une teinte identique avec celle qui eût résulté des deux mêmes teintes réelles. Pour observer ce phénomène, supposons que l'on fixe assez longtemps une surface de couleur orangée vivement éclairée : en portant son regard sur un écran peint en blanc, on aura la sensation du bleu; mais qu'on le dirige, pour arriver au résultat cherché, sur un écran peint en jaune; l'œil recevra l'impression du vert : or, le même effet eût été produit en faisant arriver simultanément sur les mêmes éléments de la rétine des rayons jaunes et des rayons bleus.

On observe constamment que la production d'une image accidentelle est précédée de la persistance de l'impression primitive. Placés à l'extrémité d'une longe galerie mal éclairée, fixons, pendant une minute ou deux, une croisée éclairée par le jour diffus : au moment où nous appliquerons nos mains devant les yeux fermés, de façon à nous plonger dans l'obscurité la plus profonde, nous aurons une sensation identique avec celle produite par l'objet; ce sera donc une simple persistance d'impression primitive. Mais, après un temps plus ou moins long, l'image accidentelle apparaîtra, et nous croirons voir une image inverse, c'est-à-dire que les vitres seront complétement obscures, et les barreaux se détacheront en blanc.

La succession de ces deux genres d'impression est constante, et il n'est pas rare, je l'ai observé plusieurs fois, que les alternatives d'images directes et d'images inverses se reproduisent plusieurs fois.

Suivant Franklin (*Observations sur la physique*, par ROZIER, t. II, p. 383, 1773), lorsqu'on a la sensation de l'image réelle, par persistance d'impression, l'œil étant plongé par l'occlusion des paupières et l'apposition des mains dans une obscurité complète, il est facile de faire naître à volonté l'image accidentelle, c'est-à-dire inverse, en laissant pénétrer la faible quantité de lumière qui traverse le voile palpébral. Cette expérience, que j'ai plusieurs fois répétée, réussit constamment.

Une condition de laquelle il importe de tenir compte dans toutes ces observations pour arriver à leur vérification, a été indiquée par J. Regnauld : c'est l'immobilité aussi complète que possible des globes oculaires sous les écrans dont on les couvre. Dès qu'on déplace la direction des axes optiques, toute sensation réelle ou accidentelle disparaît immédiatement et il est nécessaire de rester ensuite quelques secondes dans une position invariable, pour que le phénomène se reproduise dans les mêmes circonstances.

Irradiation. — Auréoles accidentelles. — La propagation des impressions lumineuses, des éléments de la rétine ébranlés directement à ceux qui les avoisinent, est l'origine de quelques phénomènes dont l'ensemble constitue ce que l'on désigne sous le nom d'*irradiation*.

Si l'impression produite sur la rétine par un objet éclairé se propage aux portions de cette membrane qui sont voisines, il en résultera une illusion pour l'expérimentateur qui croira voir l'objet amplifié. Ce résultat peut être mis en évidence par quelques ex-

périences fort simples. On trace deux circonférences de même rayon sur deux cartons, l'un blanc, l'autre noir; puis on couvre le cercle, limité par la première, d'une couleur noire, et le cercle de la seconde d'une teinte blanche : ces deux disques, placés à la même distance d'un observateur, paraîtront avoir des rayons différents. Le cercle noir semblera constamment être plus petit que le cercle blanc. Plateau, qui a étudié avec soin toutes les questions qui se rattachent à ce sujet, indique encore le procédé suivant : sur un carton partagé en deux moitiés, l'une noire, l'autre blanche, on trace une bande comprise entre deux lignes parallèles; la portion qui se trouve dans la moitié noircie est peinte en blanc, celle qui se trouve dans la moitié blanche est recouverte de noir. Bien que les deux surfaces aient exactement la même largeur, si un observateur se place à une distance de 4 ou 5 mètres, la bande obscure sur le fond blanc lui paraîtra plus étroite que la bande blanche sur le fond noir.

Dans ces deux expériences, l'interprétation du phénomène est la même. Si l'image blanche paraît occuper, sur un fond obscur, un espace plus grand que la même image noire sur un fond blanc, c'est que, dans le premier cas, l'ébranlement de la rétine se propage aux éléments voisins du contour de la représentation, et empiète, par conséquent sur le fond; dans le second cas, c'est le phénomène inverse qui a lieu, et l'empiètement de la teinte du fond s'opère aux dépens de la grandeur réelle de l'image.

Tels sont les faits fondamentaux dont la connaissance importe au physiologiste.

Les lois du phénomène, qui sont plutôt du domaine de la physique, ont été trouvées par Plateau. Je signalerai les plus simples. D'après ce savant, l'irradiation se manifeste, quelle que soit la distance de l'objet lumineux qui en est l'origine : ainsi, à partir de la distance *minima* de la vue distincte, jusqu'à un éloignement quelconque, le phénomène peut également être constaté; l'angle visuel sous-tendu est indépendant de la distance de l'objet. Il est facile d'en conclure que l'étendue, que nous attribuons à l'impression résultante, est proportionnelle à la distance qui paraît exister entre l'objet lumineux et les yeux de l'observateur, si toutes les autres circonstances du phénomène ne subissent aucune variation.

Plateau a démontré aussi que l'irradiation est d'autant plus grande que l'éclat de l'objet est plus considérable : mais il n'y a pas de proportionnalité entre ces deux ordres de phénomènes; l'accroissement de l'irradiation avec l'intensité lumineuse suit une loi beaucoup moins rapide.

Un fait digne de remarque, c'est que l'irradiation croît, d'une manière très-sensible, avec la durée de la contemplation de l'objet. C'est d'ailleurs un de ces phénomènes variables suivant les personnes, variables chez un même individu avec les dispositions qu'il présente au moment de l'expérience.

On peut constater que les phénomènes d'irradiation sont d'autant plus sensibles, que le fond sur lequel se détache un objet lumineux est plus obscur. Si l'on fait varier l'état du fond depuis l'absence complète de la lumière jusqu'à un éclat égal à celui de l'objet éclairé, on remarque que l'irradiation va sans cesse en décroissant, et qu'elle devient nulle quand ce terme est atteint. On comprend, d'après cela, que toute irradiation cesse sur les bords de deux objets, différents qui présentent la même intensité lumineuse. Les irradiations de deux objets situés en regard l'un de l'autre et à une distance assez petite, réagissent mutuellement l'une sur l'autre : de là résulte une diminution sensible dans le phénomène. Cette influence réciproque est d'autant plus énergique que les parties qui donnent lieu à l'irradiation sont moins éloignées l'une de l'autre.

En tenant compte de ces principes, on s'explique quelques apparences singulières que chacun a pu observer : si un triangle rectiligne, dont la surface est peinte en blanc, est tracé sur un fond noir, ses côtés paraîtront curvilignes, et leur convexité sera tournée en dehors; si la surface est noire et tracée sur un fond blanc, le triangle aura aussi ses côtés courbes, mais leur concavité paraîtra dirigée en dehors.

Les phénomènes précédemment étudiés peuvent être considérés comme jouant, par rapport à l'espace, un rôle analogue à celui de la persistance des impressions relativement au temps.

Il me reste à faire l'exposé de quelques phénomènes qui semblent devoir être rapprochés des couleurs accidentelles. Voici l'un d'entre eux, tel qu'il est énoncé pour la première fois par Buffon. (*Dissertation sur les couleurs accidentelles*, dans *Mém. de l'Acad. des sc.*, 1743.) « Lorsqu'on regarde fixement et longtemps une tache ou une figure rouge sur un fond blanc, comme un petit carré de papier rouge sur un papier blanc, on voit naître autour du petit carré rouge une espèce de couronne d'un vert faible. En regardant, dans les mêmes conditions, une image jaune sur un fond blanc, on voit naître autour de celle-ci une couronne d'un bleu pâle. »

De là il résulte évidemment que, hors de l'impression produite sur la rétine par un objet lumineux coloré, les éléments voisins qui ne reçoivent aucun ébranlement direct se constituent néanmoins dans un état tel, par rapport à ceux qui sont influencés, que, dans une étendue plus ou moins grande autour de l'image, il naît la sensation d'une teinte complémentaire. C'est à cette espèce d'irradiation chromatique que les auteurs ont donné le nom d'*auréole accidentelle*.

Parmi les expériences qui se rattachent à cet ordre de phénomènes, les unes ont été faites par hasard, les autres ont été instituées comme moyens confirmatifs.

Si l'intérieur d'un appartement est éclairé par la lumière qui a traversé un rideau d'étoffe rouge, tous les objets qu'il enferme présentent cette teinte. Mais, si le rideau est percé d'une ouverture circulaire, et qu'on reçoive

sur un écran blanc le faisceau de lumière qui s'engage dans cette ouverture, on aura une surface qui, au lieu de paraître blanche, présentera une teinte verte très-prononcée, évidemment due à l'auréole complémentaire des bords. On peut obtenir un effet analogue en plaçant entre une fenêtre et l'œil un papier coloré translucide, puis à la surface de ce diaphragme une bande de carton blanc, éclairée par la lumière blanche diffuse : ce dernier paraîtra prendre une couleur complémentaire de la teinte du papier.

Il faut encore citer, comme ayant une relation immédiate avec le sujet dont il s'agit, la coloration accidentelle des ombres ou pénombres qui se projettent sur un fond de teinte uniforme. Rumford paraît avoir signalé le premier cet ordre de phénomènes, qui ont été depuis étudiés par plusieurs physiciens ou physiologistes.

Sur un carton blanc, on fait arriver de la lumière colorée par son passage à travers une lame de verre convenable ; dans l'intérieur du faisceau lumineux, et à une petite distance de l'écran, on place une lame opaque capable de porter vers cette surface une ombre déliée. Or, si cette dernière est quelque peu éclairée par de la lumière blanche diffuse, elle paraît immédiatement prendre une teinte complémentaire de celle du fond. Grothuss a prouvé, d'une manière incontestable, que la présence d'une certaine quantité de lumière blanche, arrivant jusqu'à l'ombre projetée, est nécessaire au succès de l'expérience. Si on la répète, en effet, dans l'intérieur d'une chambre obscure, on ne parvient jamais, suivant cet observateur, à percevoir la sensation de l'ombre colorée complémentaire.

Les interprétations contradictoires n'ont pas manqué à ce phénomène des *ombres colorées subjectives*. Quelques auteurs ont cherché à l'expliquer par les lois des interférences ; mais cette opinion ne mérite pas d'être réfutée. On doit rapprocher ces faits de tous ceux que nous avons déjà examinés, et chercher à en rattacher l'explication à une modification spéciale de la rétine. Il semble que, quelques-uns des éléments de cette membrane étant ébranlés par une impression lumineuse, les parties voisines se constituent simultanément dans un état opposé, qui produit la sensation de la teinte accidentelle complémentaire.

Dans le cas des ombres colorées subjectives, les effets perçus se rattachent évidemment à une cause de cet ordre, et sont complétement indépendants de tout phénomène physique proprement dit. Une observation de Rumford le prouve : regarde-t-on l'ombre à travers un appareil capable d'éliminer les rayons, émanés du fond, qui impressionnaient directement la rétine, toute sensation de couleur disparaît immédiatement ; il ne reste plus que la perception d'une surface plus ou moins obscure.

Outre les phénomènes précédents, Plateau cite encore un cas d'impression colorée subjective qu'il désigne sous le nom d'*auréole secondaire*.

Suivant cet observateur, la couronne qui borde le contour d'un corps coloré, après s'être affaiblie jusqu'à une certaine distance, semble être bordée elle-même d'une couronne de teinte identique avec celle qui produit l'impression directe.

Une expérience très-simple indique la réalité de ce fait. On place devant une fenêtre un papier rouge translucide, puis, à la surface, un carton blanc éclairé par de la lumière diffuse ; les bords de ce dernier prennent une teinte verte et il paraît uniformément couvert de cette couleur si la largeur est faible. Mais, si elle dépasse 0m 012, la coloration complémentaire décroît des bords à la ligne médiane, et cette portion de l'écran offre elle-même la teinte du fond. Cette expérience réussit parfaitement pour toute couleur homogène quelconque ; elle ne laisse pas de doute sur l'existence des auréoles secondaires signalées pour la première fois par Plateau.

On doit à Chevreul (*De la loi du contraste simultané des couleurs et de ses applications*, Paris, 1839) des observations qui prouvent que les auréoles accidentelles ne sont pas limitées aux bords des objets, mais que leur influence s'exerce sur une étendue plus ou moins considérable des images voisines. On est forcé de s'arrêter à cette conclusion ; car les recherches de Chevreul démontrent en effet que, si les images de corps colorés très-voisins arrivent en même temps dans l'œil, leurs teintes s'influencent réciproquement et il semble que chacune d'elles se couvre de la teinte complémentaire de sa voisine.

Une expérience due au même observateur est bien propre à mettre en évidence le phénomène qui nous occupe. On colle parallèlement entre elles, à la surface d'un carton, quatre bandes de papier égales ; elles ont toutes la forme de rectangles dont le grand côté a 0m 06, et le petit côté, 0m 012. Deux de ces bandes sont jaunes, elles sont à gauche ; les autres sont du même rouge et placées à droite. Les bandes moyennes, l'une jaune, l'autre rouge, sont seules en contact immédiat ; les extrêmes sont à petite distance de leur voisine de même teinte. Si les images de ce système viennent se peindre dans l'œil un peu obliquement, on remarque que la teinte de chaque bande intermédiaire semble différer de celle de même couleur qui en est rapprochée : c'est ainsi que la bande rouge moyenne semble prendre une teinte violette, et la bande jaune une coloration verte. Ainsi donc, la première est influencée par l'auréole complémentaire du jaune, tandis que la seconde semble se couvrir de l'auréole accidentelle du rouge. Ces résultats sont généraux, et s'appliquent à des surfaces rapprochées, quelle que soit leur coloration.

Ceci démontre qu'en rapprochant deux objets qui présentent des teintes complémentaires, la valeur de leurs tons s'accroîtra pour chacun deux, puisque chaque image semblera se couvrir d'une auréole de la même teinte,

qui sera la complémentaire de la couleur voisine.

Chevreul a fait voir comment ces considérations théoriques et ces observations sur la nature des sensations chromatiques peuvent être mises à profit dans les arts, lorsqu'il s'agit de faire valoir, autant que possible, dans un tableau ou dans une étoffe, les tons de chacune des couleurs employées. C'est ainsi que la réunion d'objets présentant des teintes analogues amène pour chacune d'elles une perte de valeur par l'influence de l'auréole accidentelle qui résulte de leur rapprochement.

Théories des phénomènes consécutifs à la perception des objets lumineux.

Le phénomène de la persistance des impressions sur la rétine, celui des couleurs accidentelles et tous les faits qui se rattachent à l'irradiation, ont reçu, à diverses époques, des interprétations différentes dont l'inexactitude a été mise hors de doute par les belles recherches de Plateau (*Mém. cité*).

La seule théorie un peu ancienne qui mérite d'être connue avec quelques détails est celle de Jurin (*Essay upon distinct and indistinct vision*; dans *Complete system of optiks* par Rob; SMITH, Cambridge, 1738): les idées qui en forment la base sont une ébauche fort incomplète de celles qui ont été développées plus tard par Plateau.

Les impressions accidentelles, suivant Jurin, paraissent dépendre de ce principe, que, quand nous avons été pendant un certain temps affectés d'une sensation, aussitôt que celle-ci cesse, il s'en élève une autre contraire, quelquefois par la cessation même, et d'autres fois par des causes qui, dans un autre temps, ne produiraient aucunement cette sensation, ou du moins ne la produiraient pas au même degré. Tout le monde sait que la cessation subite d'une grande douleur est suivie immédiatement d'un plaisir sensible. Quand on sort d'un endroit fort éclairé et qu'on entre dans une chambre dont les volets des fenêtres sont presque fermés, on a, immédiatement après, la sensation de l'obscurité, et elle continue pendant beaucoup plus longtemps qu'il n'en faut à la pupille pour se dilater et s'accommoder à ce faible degré de lumière, ce qu'elle fait dans un instant. Mais, après qu'on est resté quelques moments dans un autre lieu beaucoup plus obscur, la même chambre, qui d'abord paraissait obscure elle-même, semble assez éclairée. Quand on sort d'un bain froid, la sensation de froid intense est bientôt suivie d'une sensation de chaleur.

C'est sur ces principes fondamentaux que Jurin (*ouv. cité*) appuie sa théorie des impressions accidentelles. L'œil a-t-il d'abord fixé, pendant un temps suffisamment prolongé, une image brillante, s'il se porte ailleurs, il percevra bientôt une apparence contraire : si l'objet était éclatant, l'image subséquente sera sombre, et réciproquement; si l'objet était coloré, l'image accidentelle offrira une teinte complémentaire de celle produite par l'impression directe. Mais cette théorie, qui se rapproche de celle que je vais exposer tout à l'heure et que je crois la seule vraie, ne fut pas développée par Jurin suffisamment pour entraîner les convictions.

L'explication qui pendant longtemps avait paru la plus exacte était due au P. Scherffer (*Dissertation sur les couleurs accidentelles*; dans *Journal de physique* de ROZIER, t. XXVI), qui énonce ainsi le principe sur lequel elle est basée : « Si un sens reçoit une double impression, dont l'une est vive, mais dont l'autre est faible, nous ne sentons point celle-ci. Cela doit avoir lieu principalement quand elles sont toutes deux d'une même espèce, ou quand une action forte d'un objet sur quelque sens est suivie d'une autre de même nature, mais beaucoup plus douce et moins violente. »

En faisant l'application de cette idée théorique aux divers cas d'images accidentelles, on ne tarde pas à reconnaître qu'elle ne peut être l'expression de la vérité. Citons un exemple choisi par Scherffer lui-même : « L'œil, fatigué par une longue attention à la couleur verte, et jeté ensuite sur une surface blanche, n'est pas en état de ressentir vivement une impression moins forte de rayons verts. Or, à la vérité, continue Scherffer, les modifications de la lumière sont réfléchies par la surface blanche; mais les vertes sont en beaucoup moindre quantité en comparaison de celles qui frappaient l'œil en venant de la tache verte. Si donc on fixe l'œil sur le papier blanc, il arrivera que celles des parties de l'œil qui auparavant avaient senti une plus forte impression de la lumière verte que les autres, ne pourront pas éprouver à présent tout l'effet de cette lumière.

Il suit de là, selon cet observateur, que l'œil aura la sensation sur la surface blanche d'une image dont la teinte sera obtenue en retranchant le vert des couleurs du spectre; l'impression accidentelle aura donc, dans ce cas, la teinte rouge complémentaire de l'impression directe. Mais cette interprétation est évidemment erronée, car tous les principes de l'optique infirment l'opinion de Scherffer lorsqu'il admet que les rayons verts, envoyés par la surface blanche, sont en moindre proportion que ceux qui émanent d'une surface verte.

Le principe de Scherffer a été modifié par la plupart des physiciens modernes, qui, pour expliquer le phénomène des impressions accidentelles, ont admis que, *quand l'œil, ou un autre organe, a été soumis à une irritation suffisamment prolongée, il perd momentanément de sa sensibilité pour les impressions de même nature*. Ils ont donc supprimé la condition posée par Scherffer, que la seconde impression fût plus faible que la première.

Si l'œil, après avoir fixé pendant un temps assez long un objet rouge, perçoit, en se portant sur une surface blanche, la sensation d'une image verte de même forme, c'est que, placé encore sous l'influence de l'impression

primitive, sa sensibilité pour ces mêmes rayons est temporairement émoussée.

Si j'ai exposé cette théorie avec quelque détail, c'est que sa simplicité lui a fait obtenir un grand succès : Plateau, qui a discuté ce sujet avec un talent remarquable, en a démontré péremptoirement l'inexactitude, en faisant voir que les couleurs accidentelles se montrent parfaitement dans l'obscurité la plus complète.

Je me bornerai à mentionner les théories beaucoup moins importantes de Darwin, de Godart, celles de Prieur et de Brewster

L'explication de Darwin (*Zoonomie*, trad. de Kluyskens, t. I, p. 17 ; Gand, 1811) s'appuie à la fois sur le principe de l'insensibilité de Scherffer et sur la théorie des sensations opposées telle que l'avait admise Jurin. Cette opinion mixte conduit souvent son auteur à des résultats contradictoires qu'il ne se met pas en peine de faire concorder.

Quant à Godart, il compare les fibres de la rétine à des cordes vibrantes, et les couleurs aux tons de la musique. Il déduit de cette assimilation que la continuation de la sensation excitée par un objet agit sur l'impression blanche produite par la surface sur laquelle on jette ensuite les yeux, de manière à en réduire le ton à celui de la couleur accidentelle. Cette explication est purement hypothétique, et les arguments se presseraient en foule s'il était nécessaire d'en donner la réfutation.

La théorie de Prieur est dite *théorie du contraste*. Elle paraît, d'après le mémoire de l'auteur, s'appliquer seulement aux phénomènes désignés sous le nom d'*auréoles accidentelles*. Biot (*Traité de physique expérim.* 2e éd., t. II, p. 372 et 373) a étendu, dans l'énoncé suivant, le principe du contraste à l'ensemble des phénomènes dont nous parlons : « La sensation de la lumière, dit-il, peut être excitée ou éteinte par comparaison. Par exemple, si l'œil fut longtemps fixé sur un espace étendu et coloré d'une teinte uniforme, il semble qu'il fasse ensuite abstraction de cette couleur-là, s'il se porte vers quelques autres objets. Alors on voit sur ces objets une tache dont la couleur est complémentaire de celle sur laquelle l'œil s'est fixé d'abord, c'est-à-dire qu'elle se compose de ceux des rayons de l'objet qui ne font point partie de cette couleur-là. Ces apparences, produites par contraste, se désignent sous le nom de *couleurs accidentelles.* »

Nous dirons, avec Plateau, que la théorie du contraste laisse beaucoup à désirer sous le rapport de la clarté ; il est impossible de savoir si elle attribue les phénomènes à une cause psychique ou à une cause matérielle. Dans le premier cas, nous avons rapporté assez de faits pour la détruire, puisqu'ils prouvent tous que les couleurs accidentelles tiennent à une modification véritable de la rétine. Dans le second, il est impossible de la distinguer de la théorie de l'insensibilité, et les arguments fournis contre la manière de voir de Scherffer lui sont en tout applicables.

Avant d'arriver à la théorie de Plateau, disons seulement un mot de celle de Brewster (*Letters on natural magic*, p. 22). Ce physicien, assimilant l'état de l'œil, pendant la contemplation d'un objet coloré, à celui de l'oreille pendant la perception d'un son, admet que *la vision de la couleur primitive et celle de la couleur accidentelle sont simultanées, de la même manière que le son fondamental et le son harmonique sont perçus simultanément par l'oreille.*

Il m'est impossible de rapporter ici toutes les expériences de Plateau qui démontrent, de la manière la plus complète, que jamais, pendant la contemplation d'un objet coloré isolé de toute influence étrangère, il n'y a perception simultanée, au même lieu, de la teinte primitive et de sa complémentaire.

Après avoir prouvé que les impressions accidentelles ne peuvent être dues à une cause psychique, qu'elles tirent leur origine d'une modification de la rétine ; après avoir également mis en évidence que l'influence d'une lumière extérieure est inutile à leur génération, Plateau arrive à conclure que l'image accidentelle résulte d'une modification particulière de l'organe oculaire, en vertu de laquelle il nous donne spontanément une sensation nouvelle. Il prouve encore que le phénomène des couleurs accidentelles ne se produit jamais sans avoir été précédé de la persistance des impressions. Puis, de l'ensemble des expériences qui lui sont propres ou qu'il a empruntées aux divers observateurs qui se sont occupés de la même question, expériences que nous avons fait connaître précédemment, il arrive à déduire ce principe important que, « quand la rétine, après avoir été excitée pendant quelque temps par la présence d'un objet coloré, est subitement soustraite à cette excitation, l'impression produite par l'objet continue pendant un temps généralement très-court, après quoi la rétine prend spontanément un état opposé au premier, et duquel résulte la sensation de la couleur accidentelle. »

Or, comment ne pas voir là, avec Plateau, un effet de la réaction? N'est-on pas conduit tout naturellement à croire que le phénomène est dû à ce que la rétine, écartée de son état normal par la présence d'un objet coloré, puis abandonnée subitement à elle-même, regagne d'abord rapidement le point de repos, mais, entraînée par son mouvement, dépasse ce point et s'en éloigne en sens inverse?

Plateau résume enfin tous les résultats auxquels il est parvenu, dans cet énoncé, qui comprend en même temps la théorie de la persistance des impressions et celle des couleurs accidentelles :

« Lorsque la rétine, dit-il, est soumise à l'action des rayons d'une couleur quelconque, elle résiste à cette action et tend à regagner l'état normal, avec une force de plus en plus intense. Alors, si elle est subite-

ment soustraite à la cause excitante, elle revient à l'état normal par un mouvement oscillatoire d'autant plus énergique, que l'action s'est prolongée davantage, mouvement en vertu duquel l'impression passe d'abord de l'état positif à l'état négatif, puis continue généralement à osciller d'une manière plus ou moins régulière, en s'affaiblissant; tantôt se bornant à disparaître et à reparaître alternativement, tantôt passant successivement du négatif au positif, et *vice versa*. L'intervalle qui s'écoule entre l'instant où la rétine est soustraite à l'action de l'objet coloré, et celui où l'impression commence à prendre l'état négatif, constitue ce que l'on entend par la *persistance des impressions de la rétine*; et les phases négatives de l'impression constituent le phénomène des *couleurs accidentelles*.

Quant aux phénomènes de l'*irradiation* et des *auréoles accidentelles*, Plateau les fait dépendre des modifications oscillatoires qui se transmettent de proche en proche aux différentes portions de la rétine, et dans une étendue variable, lorsque quelques-uns de ses points sont directement ébranlés par la lumière. Les éléments les plus rapprochés semblent être, en quelque sorte, entraînés dans le même mouvement, ils sont donc affectés d'une manière identique : telle est l'origine de l'*irradiation*. A une distance un peu plus grande, il y a état de repos des éléments de la rétine ; mais les portions de cette membrane plus éloignées se constituent dans un état opposé : de là, les sensations complémentaires qui ont lieu dans les *auréoles accidentelles*.

On voit combien est satisfaisante la théorie de Plateau, et comment un même principe rend raison de tous ces phénomènes en apparence si compliqués, suivant qu'on l'applique au temps, comme cela a été fait pour la persistance des impressions et les couleurs accidentelles, ou à l'espace pour l'explication de l'irradiation et des auréoles.

Rôle de la rétine. — La rétine est destinée à recevoir l'impression des rayons lumineux; c'est la membrane sensible de l'organe de la vision. Elle est constituée par trois couches principales : une extérieure ou membrane de Jacob ; une moyenne ou médullaire, et une interne ou vasculaire. Les physiologistes ne se sont pas contentés d'étudier la participation de la rétine à la fonction visuelle; remontant des faits aux causes, ils ont recherché l'explication de ces faits. Pour se rendre compte de la sensation des couleurs, de celle du clair et de l'obscur, etc., ils ont admis des vitesses différentes dans les ondes d'un fluide (*éther*) qui serait répandu dans tout l'univers : ces ondes impressionneraient d'une manière différente la rétine, et la nature de la perception dont l'âme a conscience serait subordonnée à ces impressions variables. Dans cette théorie, on admet que les phénomènes de vision sont simplement le résultat de la perception par le *sensorium* d'un état déterminé de la rétine, et la sensation de l'obscurité trouverait son explication dans l'absence de toute impression, ou dans l'état de repos de la rétine elle-même.

Ce qui prouve d'ailleurs l'existence d'une modification survenant dans l'état de la rétine pendant la perception des objets lumineux, c'est la possibilité de reproduire les mêmes sensations par un excitant autre que la lumière. Toute cause capable d'apporter un changement dans l'état de la membrane nerveuse de l'œil détermine des sensations *subjectives* de lumière. Comprimez l'œil avec le doigt, vous apercevrez des figures de formes diverses, tantôt annulaires, tantôt rayonnées. Dans ces circonstances, il vous arrivera quelquefois de voir une sorte de figure arborisée sur laquelle Purkinje a le premier insisté : cette figure, due aux vaisseaux centraux de la rétine, offre une ressemblance parfaite avec le dessin de ces mêmes vaisseaux. Sous l'influence de l'électricité, se manifestent aussi dans l'œil des figures d'une intensité lumineuse variable.

Il arrive parfois que les sensations subjectives de vision dont nous venons de parler se produisent spontanément : J. Müller (*Manuel de physiologie*, 1845, trad. de Jourdan, t. II, p. 378) dit avoir constaté, dans certains cas, l'apparition d'une petite tache brillante isochrone aux mouvements respiratoires ; en tournant brusquement les yeux de côté, on voit souvent apparaître tout d'un coup des cercles lumineux dans le champ visuel qui est plongé au milieu de l'obscurité, etc.

Les sensations de lumière une fois admises comme le résultat d'un changement survenu dans l'état de la rétine, quelques physiologistes ont cru devoir se demander où cet état peut être perçu par l'âme : évidemment, c'est dans l'encéphale, et non dans la rétine elle-même.

Toutes les parties de la rétine n'ont pas la même sensibilité à la lumière. Cette membrane peut endurer toute espèce d'irritations mécaniques sans jamais donner lieu à la moindre sensation douloureuse.

La participation de la rétine à l'acte même de la vision est prouvée par la relation qui existe entre le développement de la membrane, chez les divers animaux, et le degré d'intensité de la faculté visuelle. Ce point d'anatomie physiologique a été traité par Desmoulins (*Journal de physiol. expérim.*, t. III, p. 53), qui a démontré l'existence d'un rapport constant entre l'étendue des surfaces de la rétine et la portée de la vue chez différents animaux. Il a surtout invoqué comme exemples, à l'appui de son opinion, l'aigle et le vautour, dont la rétine est plissée sur elle-même, de telle sorte que les bords des plis, couchés les uns sur les autres, représentent les méridiens d'une sphère : chez ces mêmes oiseaux, le nerf optique est constitué par un faisceau d'une douzaine de lames parallèles. Si l'on compare la rétine de ces oiseaux, dont la portée visuelle est si grande, à la rétine de l'oie et du canard domestiques, dont la vue est bien moins étendue, on re-

connaît que, chez ces derniers, la rétine n'offre pas la moindre ride.

Mouvements du globe de l'œil. — Pour l'intelligence des mouvements de l'œil, il est nécessaire de rappeler que cet organe est en équilibre dans la cavité de l'orbite; que son appareil moteur ne produit point cet équilibre, qu'il ne peut le détruire, et que son action se borne à faire tourner l'œil en différents sens autour de son centre, qui est fixe.

On sait que le globe de l'œil est entouré par un tissu adipeux abondant, sur lequel il repose : mais son état d'équilibre résulte principalement de l'existence d'une enveloppe aponévrotique propre à fixer l'organe au pourtour de l'orbite. Cette membrane, découverte par Tenon (*Mémoires sur l'anatomie, la pathol. et la chirurg.*, 1806, p. 193), qui en avait déjà compris toute l'importance, indiquée par Malgaigne (*Anatomie chirurgicale*, t. I, p. 375), et par J. Guérin, a été décrite par Bonnet (*Traité des sections tendineuses et musculaires;* Paris, 1841, p. 11) d'une manière complète et détaillée. « La capsule oculaire, dit cet auteur, est formée par une membrane fibreuse dans laquelle l'œil est reçu comme le gland du chêne dans sa capsule; elle s'insère autour de l'extrémité antérieure du nerf optique, entoure les deux tiers postérieurs de l'œil, sans adhérer intimement à cet organe, et se termine en avant, par plusieurs expansions fibreuses, dont la plus apparente est celle qu'elle envoie aux cartilages tarses des paupières, et qui en semble la véritable terminaison. »

Cette capsule se réfléchit, d'une part, sur les muscles oculaires, et se porte vers la sclérotique, en réunissant leurs insertions; elle contracte, d'autre part, avec l'orbite des rapports importants. Ainsi : 1° elle fournit deux gaînes résistantes qui accompagnent les muscles obliques jusqu'à l'orbite à laquelle elles adhèrent; 2° au niveau de la partie postérieure des cartilages tarses, elle vient se réunir à angle aigu avec les ligaments palpébraux, qui, partis des bords orbitaires supérieur et inférieur, vont se terminer dans l'épaisseur des paupières; 3° enfin les gaînes, que cette capsule fibreuse fournit aux muscles droits latéraux, envoient deux forts prolongements qui se fixent à l'orbite au niveau des angles interne et externe des paupières, et que Tenon désigne sous le nom de faisceaux tendineux des muscles adducteur et abducteur.

Il résulte de cette disposition, dont on n'a tenu presque aucun compte relativement aux mouvements de l'œil, que cet organe occupe dans la cavité de l'orbite une position déterminée, dans laquelle il est maintenu par un appareil ligamenteux spécial; de sorte que les muscles dont il est entouré peuvent, malgré leur faible développement, produire des mouvements d'une précision extrême. D'ailleurs, ces muscles n'auraient pu soutenir le globe oculaire qu'à la condition d'être dans un état permanent de contraction, ce qui est inadmissible. Notons encore que les flexuosités du nerf optique et la forme exactement sphérique de l'œil doivent confirmer dans l'opinion que celui-ci ne se meut qu'autour de son centre.

Le centre du globe oculaire étant immobile, tous les mouvements de cet organe ont pour axe l'un ou l'autre de ses diamètres. Toutefois, ces mouvements peuvent être rapportés à trois directions principales, qui sont, en raison des déplacements que subit la cornée : l'élévation et l'abaissement, dus à la rotation de l'œil autour de son diamètre transversal; l'adduction et l'abduction qui se font autour d'un diamètre vertical; enfin la rotation en dedans et en dehors autour d'un axe antéro-postérieur. Six muscles, groupés deux par deux, président à ces trois ordres de mouvements. Les droits supérieur et inférieur, auxquels sont confiés l'élévation et l'abaissement, envoient chacun une expansion fibreuse vers les cartilages tarses; disposition qui permet de comprendre pourquoi les mouvements des paupières suivent constamment ceux du globe de l'œil en haut et en bas, bien que la paupière inférieure soit dépourvue de muscle chargé spécialement de produire ce mouvement.

Quant aux muscles droits interne et externe, on les appelle adducteur et abducteur de l'œil, dénomination inexacte, en ce sens qu'elle pourrait laisser croire que, lors de leur contraction, le globe en totalité subit un déplacement, tandis que la cornée seule se déplace. Ces muscles, le droit externe surtout, sont enroulés autour du globe oculaire et dirigés d'arrière en avant : au moment de leur contraction, ils doivent tendre à se redresser, puis à rapprocher leur insertion antérieure de la postérieure, conséquemment à comprimer l'œil latéralement, ou bien le refouler vers la paroi qui leur est opposée, et l'enfoncer dans l'orbite. Cette compression latérale, ce déplacement en dedans, en dehors, en arrière, n'ont pourtant pas lieu, et l'on en doit attribuer la cause seulement à l'influence exercée sur l'action de ces muscles par les prolongements fibreux qu'ils envoient au rebord orbitaire. Ces prolongements forment comme une poulie de réflexion aux droits externe et interne, et l'on peut, jusqu'à un certain point, admettre que ces muscles agissent sur l'œil comme s'ils partaient seulement de ce point de réflexion : alors, l'externe ne tendra pas à comprimer l'œil ni à l'enfoncer dans l'orbite, mais plutôt à l'attirer en dehors; le droit interne, agira en sens inverse; et, comme le centre de l'œil est immobile, cet organe ne sera transporté ni dans un sens ni dans l'autre, la pupille seule sera dirigée en dedans ou en dehors (314).

(314) Nous avons peine à comprendre comment Bonnet (*ouv. cit.*, p. 42 et 43) a admis que les muscles droits latéraux puissent à la fois aplatir l'œil en se contractant, et lui faire subir un mouvement de transport en dedans ou en dehors, à l'aide de leurs insertions orbitaires.

La contraction simultanée de deux muscles droits contigus donne à la pupille une direction intermédiaire à celle que lui aurait communiquée chacun de ces muscles isolément ; trois des muscles droits, ou même ces quatre muscles peuvent aussi agir simultanément.

Le plus souvent les deux antagonistes se contractent d'une manière alternative, pendant que les deux autres muscles sont dans un état de contraction fixe : tel est le cas où nous voulons juger avec précision de la verticalité d'une ligne. Dans cet acte, l'œil, préalablement fixé latéralement de manière à ne pouvoir subir dans ce sens le déplacement le plus minime, se dirige de haut en bas et de bas en haut successivement.

On sait jusqu'à quel point peut être poussée la justesse de cette appréciation. Hueck (*Archives générales de médecine*, 3e série, t. XI, août 1841) a calculé que l'œil peut reconnaître la déviation d'une ligne dont l'image sur la rétine ne diffère de la verticale que de 0,0008 de millimètre. Pour reconnaître si une ligne est horizontale, l'œil est, au contraire, maintenu dans une position fixe par les muscles droits supérieur et inférieur ; puis il est entraîné à droite et à gauche par les droits latéraux qui se contractent alternativement.

La pupille peut être dirigée successivement vers tous les points de la circonférence de l'orbite. Ce mouvement de circumduction est dû à la contraction successive des quatre muscles droits ; il est généralement saccadé, et ne peut ordinairement s'exécuter avec une grande régularité.

Enfin on a admis que les quatre muscles droits, en se contractant ensemble et avec une égale intensité, pouvaient enfoncer l'œil dans la cavité de l'orbite. Cette action, qui n'aurait aucun but, est d'ailleurs bien loin d'être démontrée : nous pensons qu'à l'état normal elle est complétement annulée, d'abord par les expansions qu'envoient les muscles droits, soit vers les cartilages tarses, soit vers le rebord orbitaire, puis par la capsule fibreuse qui soutient l'œil en arrière, et enfin par les insertions des deux muscles obliques.

Il n'est guère de question qui ait donné lieu à des assertions plus variées et plus contradictoires que celle de l'action des muscles obliques sur la direction de l'œil. Suivant Albinus (*Hist. muscul. hominis*, Leyde, 1734), le grand oblique dirige la pupille au-dessous de l'angle externe des paupières. D'après G. Cowper (*Myotomia reformata*, Londres, 1694), quand ce muscle agit seul, il avance le globe de l'œil en tournant la pupille en bas. Ch. Bell (*Des mouvements de l'œil*, dans *Exposition du syst. nat. des nerfs* ; trad. de Genest, p. 171, Paris, 1825) dit que l'oblique supérieur porte l'œil en bas et en dehors. Suivant Portal, Hipp. Cloquet et Blandin, la pupille est portée en bas et en dedans. Enfin Dieffenbach et Phillips admettent que, par l'action du grand oblique, la pupille est dirigée en haut et en dedans. D'autres auteurs, et Bichat est de ce nombre, pensent que ce muscle n'a aucune action sur la direction de la pupille, mais qu'il fait subir au globe de l'œil une rotation autour de son diamètre antéro-postérieur. L'origine de cette idée est déjà ancienne. Je lis, dans les Œuvres de Cl. Perrault (*OEuvres de physique et de mécanique*, Amsterdam, 1727, t. II, p. 572), les passages suivants : « Pour ce qui est de l'action du muscle grand oblique, son effet est de faire tourner la prunelle sur son centre, et tout l'œil sur un axe dont les pôles sont l'un au fond de l'orbite et l'autre au milieu de la prunelle..... Mais il n'y a point d'apparence que ce mouvement en rond se fasse jamais, ne pouvant être d'aucun usage, puisqu'il ne saurait apporter aucun changement sensible à l'œil. J'ai souvent observé les yeux des tortues, qui ont dans l'iris quatre points jaunes formant comme une croix sur un fond fort brun, ce qui rendrait ce mouvement circulaire de l'œil fort visible, s'il se faisait quelquefois ; mais je ne l'ai jamais pu apercevoir. Si ce mouvement se faisait dans l'œil de l'homme, on le verrait aussi par le moyen des veines, qui sont visibles vers les coins ; or, on ne voit jamais que ces veines haussent ni baissent, ce qui arriverait nécessairement si l'œil avait quelquefois ce mouvement. »

J. Hunter a donné la solution complète du problème en faisant connaître les conditions de la rotation de l'œil autour de son axe antéro-postérieur, et en démontrant que ce mouvement n'a pour but que de soustraire l'organe visuel à l'effet des oscillations latérales de la tête et du corps. « Lorsque nous regardons un objet, dit J. Hunter, et qu'en même temps notre tête se meut vers l'une ou l'autre épaule, nous exécutons un mouvement en arc de cercle dont le centre est le cou ; et, par conséquent, les yeux seraient soumis à la même quantité de mouvement sur cet axe, si les muscles obliques ne les fixaient sur l'objet regardé. Quand la tête est mue vers l'épaule droite, le muscle oblique supérieur du côté droit agit et maintient l'œil droit fixé vers l'objet, et un semblable effet est produit sur l'œil gauche par l'action de son oblique inférieur. Quand la tête se meut dans une direction contraire, les autres muscles obliques produisent le même effet. (J. Hunter, *OEuvres complètes*, trad. par Richelot, t. IV, p. 359, Paris, 1841.) » De nos jours, Hueck (*Archives de médecine*, 3e série, t. II, 1841), Szokalski (*Influence des muscles obliques de l'œil sur la vision*, Gand, 1840), J. Guérin (*Commun. à l'Institut*, août 1840, — *Exam. méd.*, n° 7, p. 75, 1841), etc., ont reproduit et confirmé les idées de J. Hunter.

Bonnet (*ouv. cit.*), en exerçant sur le cadavre, et avec toutes les précautions nécessaires, des tractions sur le grand oblique, est arrivé à ce résultat, que ce muscle porte la pupille en bas et en dehors, et qu'il imprime au globe de l'œil un mouvement de rotation de dehors en dedans sur son axe antéro-postérieur.

Parmi tant d'opinions diverses, quelle est

celle qu'on doit choisir et définitivement adopter? Eliminons d'abord l'opinion qui n'accorde au muscle oblique supérieur d'autre action que de diriger la pupille en haut et en dedans; elle ne repose sur aucune observation directe, et ne se concilie ni avec la direction et les attaches du muscle, ni avec les expériences sur le cadavre. La rotation de l'œil, au contraire, est démontrée à la fois par l'examen anatomique des parties, par l'expérimentation sur le cadavre et sur le vivant : c'est donc pour nous un fait hors de doute. Reste à savoir si la pupille peut être déviée et si elle se porte en bas et en dehors, comme l'affirment la plupart des auteurs. Ici, je ferai observer qu'il faut distinguer les effets du grand oblique sur le cadavre, de ceux qu'il produit sur le vivant. Dans le premier cas, l'œil est complétement soustrait à l'influence des muscles droits; au contraire, il y reste soumis dans le second, et l'action toute-puissante de ces muscles sur la direction du segment antérieur de l'œil, annihile facilement la faible déviation que tend à lui imprimer le grand oblique. En dernière analyse, ce muscle est rotateur de l'œil de dehors en dedans.

Ce qui précède réduit à peu de chose ce que nous avons à dire de l'action du muscle oblique inférieur. La direction et les insertions de ce muscle, les expériences sur le cadavre amènent à conclure qu'il imprime au globe oculaire un mouvement rotatoire inverse de celui qui est dû au muscle précédent; qu'en outre il dirige la pupille en haut et en dehors. Mais, si l'on tient compte de l'influence des muscles droits, l'oblique inférieur est purement et simplement l'antagoniste du grand oblique.

On a longtemps cherché la raison de l'obliquité de ces deux muscles : si, en effet, ils ne sont que rotateurs, ne devraient-ils pas être dirigés perpendiculairement à l'axe antéro-postérieur de l'œil? Cowper, Winslow, Cl. Perrault ont avancé que ces muscles servent à soutenir le globe oculaire en arrière, qu'ils l'empêchent de presser les parties subjacentes; qu'enfin, ils tirent l'œil directement hors du fond de l'orbite, pour contrebalancer l'action des muscles droits. Mais j'ai constaté que, chez les animaux dont les yeux dirigés latéralement n'ont besoin que d'un faible mouvement d'abduction, les muscles obliques sont insérés au globe de l'œil très-près de la cornée, et qu'ils ont une direction transversale; ce qui me fait penser que cette insertion n'est rejetée en arrière, chez l'homme, que pour ne pas nuire à l'abduction, qui a une très-grande étendue. Les muscles obliques perdent, il est vrai, un peu de leur pouvoir rotateur, mais cette action est encore suffisante, puisque Hueck a calculé qu'elle a environ 50 degrés d'étendue. Leur antagonisme avec les muscles droits me paraît, quoi qu'on en dise, un fait peu probable; car, si chez l'homme, en raison de leur obliquité, ils sont assez défavorablement placés pour cet usage, ils y sont complétement inaptes chez les animaux pourvus néanmoins d'un double appareil musculaire (*m. chounoïde*) inséré au fond de l'orbite.

Les trois ordres de mouvements, auxquels concourent deux par deux les six muscles de l'œil, n'ont entre eux aucun antagonisme; au contraire, ils sont complétement indépendants l'un de l'autre : aussi peuvent-ils s'associer et se combiner de mille manières, soit pour diriger l'œil de différents côtés, la tête étant dans une position fixe, soit pour arrêter le regard sur un objet quand la tête ou le corps entier est en mouvement. Dans le premier cas, les muscles qui entrent en contraction ont pour point fixe leur insertion osseuse; dans le second, au contraire, c'est l'orbite qui se meut autour du globe oculaire, et les muscles ont leur point fixe à leur insertion scléroticale.

Les mouvements combinés des yeux ont ceci de remarquable qu'ils sont toujours de même espèce, c'est-à-dire qu'ils s'exécutent dans les deux yeux autour d'un axe de même nom. Ainsi les yeux tournent ensemble tantôt autour de leur axe transversal ou vertical, tantôt autour de leur axe antéro-postérieur. Mais cette rotation peut se faire dans le même sens ou en sens inverse. Dans l'élévation ou l'abaissement, les deux yeux marchent ensemble avec une parfaite régularité. Lorsque nous portons la vue horizontalement à droite et à gauche, le mouvement est contrarié, car nous contractons l'adducteur d'un côté avec l'abducteur du côté opposé : les deux adducteurs se contractent ensemble et font tourner les yeux de dehors en dedans, autour de leur axe vertical, lorsqu'on regarde un objet rapproché. Enfin, les deux abducteurs peuvent aussi se contracter ensemble, dans une certaine limite, quand on porte la vue d'un point très-voisin vers un point plus éloigné. La rotation, autour de l'axe antéro-postérieur, se produit par un mouvement contrarié : constamment l'oblique supérieur d'un côté agit avec l'oblique inférieur du côté opposé. Cependant Ch. Bell (*ouv. cit.*), et après lui J. Müller, (*Physiologie du système nerveux*, t. I, p. 156, trad. de Jourdan), croient à la possibilité de la contraction simultanée des deux muscles obliques inférieurs. Ce mouvement serait involontaire, se produirait pendant le sommeil, le clignement, la syncope, et aurait pour effet de diriger les deux pupilles en haut et en dedans. On peut démontrer péremptoirement l'inexactitude de ces assertions : d'abord si le muscle oblique inférieur pouvait changer la direction de la pupille, nous avons vu qu'il la porterait en dehors et en haut; en second lieu, les yeux n'ont, pendant le sommeil ou la syncope, aucune position déterminée, et lors du clignement, ils ne subissent aucun déplacement, ce qui arrive le plus ordinairement, ou ils roulent ensemble sous la paupière supérieure de manière à lubrifier également la surface de la cornée.

Toutefois, il est remarquable que cet antagonisme, qui existe chez l'homme entre les muscles rotateurs d'un côté à l'autre, cesse

d'avoir lieu chez un grand nombre d'animaux. En effet, quand les yeux sont dirigés latéralement, la rotation de l'œil n'a plus pour but de corriger les mouvements d'inclinaison latérale de la tête, mais ceux de flexion et d'extension. Les yeux tendant alors à se déplacer dans le même sens, les deux muscles de même nom se contractent ensemble, savoir : les deux obliques inférieurs pendant l'abaissement de la tête, et les deux supérieurs pendant son élévation. Ce fait, constaté sur le lièvre et sur le cheval, a lieu probablement chez un grand nombre d'animaux. Une de ses conséquences, est que le double antagonisme, qui a lieu chez l'homme entre les muscles rotateurs des yeux, ne suffit pas pour expliquer l'existence d'un nerf spécial pour l'un de ces muscles, puisqu'on rencontre la quatrième paire sur des animaux chez lesquels cet antagonisme ne se produit pas.

On sait que trois nerfs, *le moteur oculaire commun*, *le pathétique et le moteur oculaire externe*, sont destinés à l'appareil moteur du globe de l'œil. Le premier se distribue aux muscles droits supérieur, interne, inférieur, et au petit oblique; le second au grand oblique; le troisième au droit externe.

A chacune des trois directions principales, vers lesquelles le globe oculaire peut être porté, correspond l'une des trois paires nerveuses motrices de l'orbite. Aux mouvements dans le sens vertical, correspond le nerf moteur oculaire commun; aux mouvements rotatoires, le pathétique; enfin à ceux de latéralité, le moteur oculaire externe. Une telle disposition est suffisamment motivée par la nécessité d'une précision extrême dans tous les éléments de l'organe visuel, et c'est grâce à elle que l'harmonie des mouvements de cet admirable appareil se trouve réunie à leur indépendance nécessaire : l'harmonie, au moyen de la troisième paire qui participe à tous les genres de mouvements du globe de l'œil; l'indépendance, par la quatrième et la sixième paire affectée chacune à un seul genre de ces mouvements. Telle est, suivant nous, la seule raison plausible de l'existence de trois paires nerveuses différentes, pour un si petit nombre de muscles.

Nature et mouvement de l'iris. — Nous n'avons pas à revenir sur les usages de l'iris; il nous reste seulement à examiner la nature de ce diaphragme et à considérer les mouvements iriens en eux-mêmes.

La plupart des physiologistes s'accordent aujourd'hui à reconnaître que l'iris renferme dans son épaisseur des fibres musculaires, et qu'à leur présence sont dus les mouvements de cette membrane. On n'a pas toujours pensé ainsi, et l'on a tour à tour expliqué ces mouvements par la turgescence des vaisseaux iriens ou par l'existence d'un tissu spécial. Examinons rapidement la valeur de ces diverses hypothèses.

Personne n'ignore la grande vascularité de l'iris, le nombre considérable de vaisseaux artériels et veineux qui entrent dans sa constitution. Cette disposition a suggéré à Fabrice d'Aquapendente (*Op. omn. de oculo*, III, 6, p. 230. Leyde, 1738) l'idée d'assimiler les mouvements de l'iris aux phénomènes de turgescence des tissus érectiles; Méry (*Mem. de l'Acad. des sciences*, 1704, p. 261), Sœmmering, etc., ont adopté une opinion semblable. Grimelli (*Mem. della med. contemp.*, 1840) a reconnu, en injectant des cadavres d'enfants, la réplétion des vaisseaux sanguins de l'iris, et, par suite, le rétrécissement de la pupille. En supposant que les mouvements de l'iris résultent véritablement d'un afflux sanguin, on est porté à se demander comment l'impression de la lumière sur la rétine peut rendre compte de cet afflux sanguin. Portal (*Cours d'anat. méd.* t. IV, p. 423, Paris, 1804) l'explique en disant que la lumière, qui arrive au fond de l'œil, chasse le sang des vaisseaux de la rétine et fait passer ce liquide dans les vaisseaux de l'iris; hypothèse que rien ne justifie. P. Bérard (*Dict. de méd.* en 30 vol., 2e édition, article *OEil*, t. XXI, p. 337) a fait remarquer que, si la dilatation de la pupille était purement passive, cette dilatation devrait avoir une limite invariable. Or le mouvement de dilatation présente une foule de nuances, et s'accomplit souvent d'une manière très-rapide; il ne ressemble donc nullement à celui qui se passe dans les tissus érectiles.

F. Arnold (*Physiologie*, t. I, p. 645) attribue les mouvements de l'iris à la présence d'un tissu cellulaire contractile. Cette opinion compte également, au nombre de ses partisans, Krause, qui n'admet dans l'iris que des fibres de tissu cellulaire et des fibres nerveuses; Schwann, qui n'y a trouvé qu'une structure fibreuse, etc. Mais les recherches d'autres micrographes ainsi que plusieurs expériences physiologiques, s'accordent pour faire regarder les mouvements iriens comme étant de nature musculaire.

Déjà Ruysch, Boërhaave, Whytt, Winslow, etc., avaient admis dans l'iris l'existence de fibres musculaires : plus récemment, Maunoir de Genève (*Mém. sur l'organis. de l'iris*. Genève, 1812 et 1825) a émis la même opinion. On peut aujourd'hui alléguer, en faveur de la nature musculaire de l'iris, deux ordres de preuves, les unes anatomiques, les autres physiologiques. Le microscope a démontré qu'il y a, dans ce diaphragme, des fibres musculaires non striées; sous ce point de vue, il existe une concordance parfaite entre les observations de Valentin (*Repertorium*, 1837, p. 247), de Hueck, de Krohyn (*Muller's Archiv*. 1837, p. 380), etc. D'un autre côté, les expériences de Fowler, de Reinhold, celles de Nysten et les miennes ont prouvé que, sous l'influence de l'électricité, l'iris se contracte, soit sur l'animal vivant, soit même après la mort (315).

L'iris est donc un tissu dont la nature et

(315) Ces expériences, qui remontent à 1839, ont été faites immédiatement après la mort sur des yeux de chevaux et de bœufs : les extrémités des réophores ont été appliquées directement sur l'iris.

les propriétés rappellent celles du tissu musculaire, bien qu'il existe entre eux certaines différences. Aussi nous semble-t-il rationnel de rapprocher les mouvements de l'iris des mouvements musculaires, sans pourtant les confondre les uns avec les autres.

Pour se rendre compte des mouvements de dilatation et de resserrement de l'iris, les physiologistes ont invoqué l'existence dans cette membrane de deux ordres de fibres, les unes circulaires disposées autour de la pupille, les autres rayonnées se portant de la grande circonférence à l'anneau pupillaire. Cette disposition, si elle était réelle, rendrait parfaitement compte des phénomènes mécaniques de l'iris. Hall (*The Edinburgh medical and surgical Journal*, Juillet 1844, extr. dans *Arch. génér. de méd.*, 4e série, t. V, p. 493) considère comme fibres musculaires seulement quelques fibres disposées autour de la petite circonférence de l'iris. D'après le physiologiste anglais, la contraction de la pupille est due à cette couche de fibres musculaires; la dilatation est le résultat de la cessation de cette contraction, et peut-être aussi du resserrement d'un tissu contractile spécial dont il admet l'existence dans l'iris.

La constitution de l'iris ne lui permet d'exécuter que deux sortes de mouvements, qui se traduisent par la dilatation ou le resserrement de la pupille. Nous devons simplement mentionner une sorte de propulsion de l'iris, qui a lieu, d'après Ribes (*Mém. de la Société méd. d'émulation*, t. VIII, p. 631), lorsqu'on regarde des objets fortement éclairés. Ce mouvement en avant résulterait, suivant lui, de l'accumulation de l'humeur aqueuse dans la chambre postérieure par suite du resserrement de la pupille.

Les mouvements de l'iris sont le plus souvent en rapport avec l'intensité de la lumière qui tombe sur la rétine. Lorsque cette membrane nerveuse ne reçoit qu'un petit nombre de rayons lumineux, l'ouverture de l'iris se dilate; lorsqu'au contraire la lumière qui tombe sur la rétine est vive, la même ouverture se resserre. Ce n'est pas seulement la lumière solaire qui produit cet effet; tout rayon lumineux un peu intense, quelle qu'en soit la source, donne lieu à un resserrement de la pupille.

L'application de certains narcotiques sur l'œil produit une dilatation de la pupille: cette propriété, que possède à un si haut degré la belladone, est mise à profit par les chirurgiens quand ils se proposent d'agrandir le champ pupillaire. La dilatation permanente de la pupille s'observe encore dans l'amaurose, dans certaines affections cérébrales; au contraire, son resserrement a lieu dans l'iritis, dans l'empoisonnement par la strychnine, etc.

Les physiologistes ont cherché à se rendre compte de la rapidité avec laquelle l'iris se resserre sous l'influence d'une vive lumière. F. Arnold, s'appuyant sur l'existence d'un filet nerveux qui de la rétine irait aboutir au ganglion ophthalmique, avait émis l'opinion que l'impression produite sur la rétine ne va pas au delà du ganglion, et que de celui-ci l'excitation se réfléchit sur les rameaux moteurs de l'iris. Cette théorie ne saurait être admise. Il est démontré que l'impression visuelle, produite sur le fond de l'œil, est transmise à l'encéphale et réfléchie sur le nerf moteur oculaire commun qui tient sous sa dépendance les mouvements de l'iris. Les expériences concourent à établir cette démonstration. (LONGET, *Cours de physiologie*.) — *Voy.* PERCEPTION EXTÉRIEURE.

NOTES ADDITIONNELLES.

NOTE I.

Art. LANGAGE, § I.

De la distinction des sons.

« On a vu comment agissent les corps conducteurs du son et comment les ondes sonores arrivent à l'organe auditif. Mais la plus grande difficulté n'est pas expliquée, et je ne sais s'il est possible d'exposer d'une manière claire et satisfaisante le point que je vais essayer de traiter dans ce chapitre.

« Les ondes sonores ont-elles une forme commune et identique? Se ressemblent-elles? Forment-elles toutes des arcs, des courbes, dont le milieu est le plus éloigné du point d'équilibre?

« Comme il y a des corps élastiques que nous voyons vibrer sensiblement, nous distinguons facilement la forme de leurs ondulations. Telles sont les cordes, les verges métalliques, etc. La réponse est facile à cet égard.

« Les ondes aériennes, avons-nous dit, sont sphériques sans exception; ce sont des boules creuses, ressemblant aux bulles de savon que font les enfants. Par conséquent, ce sont des segments de ces sphères, de ces boules, qui arrivent au nerf auditif par le canal de l'oreille. Et comme l'air atmosphérique est la voie ordinaire de toutes les vibrations, n'importe leur point de départ ou les corps d'où elles viennent primitivement, il s'ensuit que les ondes sonores ont constamment la même forme pour nos organes. Ce sont toujours des courbes, des arcs, et c'est sous cette figure qu'elles parviennent à nos oreilles. Je demande en conséquence, par quel moyen nous distinguons les sons les uns des autres, et leurs mille nuances?

« Cette difficulté se résout en partie. D'abord, nous avons vu que l'élévation du son dépend de

la vitesse et de la fréquence des ondes sonores. Ainsi lorsque le nerf acoustique est frappé rapidement d'une multitude de vibrations, nous avons la sensation du son aigu; et à mesure que cette vitesse diminue, le son baisse et passe au grave. Voilà donc un moyen de distinction.

« La force du son dépend de la force impulsive des ondes sonores; et celle-ci dépend, 1° de l'impulsion imprimée au premier corps vibrant; 2° de l'éloignement de ce corps; 3° des corps que les ondes sonores ont eu à traverser. Toutes ces choses ont été précédemment expliquées, et l'on voit que le moyen de distinguer le son fort du son faible ne nous manque pas non plus.

« Mais comment distinguons-nous deux sons d'une même élévation et d'une même force? Supposons que nous assistions à un orchestre qui s'accorde avant de commencer à jouer. Chacun des instruments qui le composent nous fait entendre le *la*. Par quel moyen discernons-nous tous ces *la* et les instruments qui les donnent? Nous n'avons garde de confondre le *la* du violon avec celui de la flûte, ni le *la* de la flûte avec celui de la clarinette, etc. D'où vient cela? Est-ce que les ondes sonores qui partent de ces trois instruments arrivent à nos oreilles sous des formes différentes? Les vibrations qui les occasionnent ne sont-elles pas également rapides et multipliées? Et si elles ne le sont pas, d'où vient que les sons des trois instruments ont le même degré d'élévation?

« On peut répondre hardiment, je pense, qu'il y a des différences matérielles entre leurs ondes respectives; la raison le dit, mais la chose ne semble pas facile à démontrer.

« Cette difficulté n'est pas la dernière. Si le *la* de chaque instrument arrivait seul, on concevrait que les ondes sonores qui l'occasionnent, venant frapper le nerf auditif isolément, nous eussions le moyen d'en distinguer la forme, au cas qu'elle fût réellement différente de celle des ondes sonores des autres instruments. Mais tous ces *la* viennent à la fois; et si les ondes sonores qui les produisent ont des formes différentes, comment ces formes se conservent-elles sans se confondre en venant frapper simultanément le nerf acoustique? L'excitation de l'organe se fait par une foule d'instruments à la fois; l'organe est-il modifié en même temps de tant de manières différentes qu'il a y d'instruments? Il le faut bien, pour expliquer les sensations multipliées que l'âme en éprouve. Mais, physiquement, la chose est difficile à comprendre.

« Ce n'est pas tout cependant, et il se présente d'autres mystères à pénétrer.

« Quand j'assiste à un concert, tantôt je ne fais attention qu'à l'ensemble des sons, et je me laisse entraîner par le plaisir que me cause la symphonie; tantôt je suis tel ou tel instrument en particulier; et, tout en écoutant partiellement les autres, je m'attache à celui-là pour mieux distinguer son jeu. L'art d'un directeur d'orchestre est admirable sous ce rapport. Il observe avec le même degré d'attention chacun des instruments; de telle sorte que, s'il se commet quelque faute, il distingue d'où elle vient et quel est le musicien qui s'est trompé.

« Ici, comme on voit, la distinction des sons ne dépend pas uniquement des formes différentes des ondes sonores, mais aussi de la volonté et de l'application.

« D'un autre côté, tout le monde n'est pas capable de distinguer les sons avec cette perfection; et l'étude avec l'exercice ne pourrait nous procurer ce que la nature nous a refusé. Il y a des personnes qui distinguent très-bien le son d'un instrument de celui d'un autre, et qui ne confondront point, par exemple, le violon avec la flûte ou avec la clarinette, mais qui ne comprennent rien au jeu en lui-même. C'est-à-dire que ces personnes distinguent bien la nature du son, mais non point les degrés de son acuité ou de sa gravité. Si elles chantent, elles mettent continuellement un ton pour un autre, ne gardant ni mesure ni cadence. Elles entendent parfaitement bien; par conséquent, le nerf auditif est régulièrement excité chez elles, et les ondes sonores l'ébranlent sans doute sous les mêmes formes qu'elles ébranlent l'organe des personnes qui ont ce qu'on appelle l'oreille juste ou musicale. Ce qui semble prouver que la distinction des tons ne dépend pas de cette excitation ou de ces formes.

« On trouve des idiots qui savent à peine bégayer quelques syllabes, et qui ne laissent pas de distinguer parfaitement les tons, qui jouent d'un instrument et chantent juste. Donc la distinction des tons ne dépend pas non plus de la raison.

« On sait que la phrénologie assigne à cette fonction un organe particulier du cerveau, organe plus développé, dit-elle, chez les uns que chez les autres. Et quoique cette théorie ne manque pas de probabilité, elle ne semble pourtant pas expliquer la difficulté au fond.

« La sensation de l'ouïe a lieu au moyen du nerf auditif; mais avoir cette sensation n'est pas la même chose que distinguer les tons. Si l'on suppose donc que cette distinction se fait au moyen d'un autre organe, il faudra, ce semble, admettre que ce dernier organe est en communication avec le premier et en reçoit son ébranlement ou son excitation. Mais nous remarquons que les personnes qui distinguent les tons, sont diversement affectées selon la nature de l'air, du chant ou de l'instrument qu'elles entendent. Tels assemblages de tons, telles suites de notes, tels instruments les rendent gaies, les font rire, tressaillir d'aise et danser; tels autres les rendent graves, tristes, mélancoliques, leur arrachent des larmes. Est-ce un même organe qui fait éprouver à l'âme ces effets contraires? Cela n'est pas croyable.

« Il arrive que tout le corps participe à l'émotion que le son nous fait éprouver et que, sous l'impression de certains accents ou de certaines combinaisons de notes, une sorte de froid parcourt nos membres et nous fait frissonner légèrement. La cause de semblables phénomènes ne doit-elle pas être cherchée dans le système nerveux en général? Et n'en faudra-t-il pas conclure que le nerf acoustique, excité par les ondes sonores de telle ou telle manière particulière, communique son ébranlement à d'autres nerfs avec lesquels il sympathise? Ce qui donne du poids à cette conjecture, c'est que les effets les plus extraordinaires se font précisément remarquer chez les personnes qui ont le système nerveux délicat et sensible. Je connais une personne d'une semblable constitution que le tic-tac d'une horloge agite et impatiente de telle manière, qu'elle est obligée de sortir et de s'en aller pour ne pas l'entendre. Ici, c'est par la répétition et l'uniformité de l'ébranlement, transmis au nerf auditif par les ondes sonores, qu'est produite cette émotion générale qui agit sur l'âme. Telle autre personne, par exemple, éprouvera cet effet par un seul et même son, longtemps soutenu; et je sais par ma propre expérience que, lorsqu'on entend accorder un orgue, certains tons prolongés outre mesure peuvent devenir insupportables. La voix humaine produit des effets de ce genre; et lorsqu'un orateur répète trop constamment certains accents pénétrants, il arrive que des auditeurs sensibles ont peine à y résister, et sont obligés de s'en aller ou de se distraire par quelque autre objet. Et notons que ce ne sont pas les mots, les paroles qui occasionnent cet ébranlement, mais le son de voix et la manière dont ils sont proférés. En effet, il s'agit ici d'un effet physique et corporel, plutôt que d'un phénomène intellectuel ou moral.

« Ce qui le démontre mieux peut-être, c'est que

des faits du même genre s'observent chez les bêtes. J'ai eu un petit chien, de l'espèce des griffons, lequel hurlait lugubrement quand il entendait jouer du piano ou sonner les cloches. On sait que des sons éclatants et animés, ceux de l'airain par exemple, font plaisir aux chevaux et excitent leur ardeur d'une manière sensible, etc., etc.

« Il est aussi à remarquer que les effets des sons ne varient pas seulement d'après leur propre nature, mais aussi d'après celle des êtres qui les entendent. Ainsi les mêmes ondes sonores qui m'occasionnent un ébranlement pénible ou qui me laissent indifférent et sans émotion, peuvent procurer des sensations agréables à d'autres. L'un aime mieux le ton majeur que le ton mineur, un autre préfère ce dernier. Celui-ci entend volontiers les airs graves, lents et simples; celui-là ne se plaît qu'aux airs gais, vifs, légers, etc. Et le phénomène le plus remarquable qui trouve sa place ici, c'est qu'il y a des personnes, comme je l'ai fait observer plus haut, qu'une suite de sons n'ébranle et n'émeut en aucune manière, et qui ne sont pas capables de les distinguer les uns des autres. Comment expliquer un semblable contraste? La science ne paraît pas avoir de réponse à nous donner sur ce point. *On ignore*, dit M. Müller, *quelles sont les causes qui font que tel ou tel n'a point l'oreille musicale.* (*Physiologie du système nerveux, ou recherches et expériences sur les diverses classes d'appareils nerveux, les mouvements, la voix, la parole, les sens et les facultés intellectuelles*, par J. Muller, professeur d'anatomie et de physiologie à l'université de Berlin, trad. de l'allemand sur la 3e édit., par A.-J.-L. Jourdan. Paris, 1840, 2 vol. in-8°. Voy. t. II, p. 589.) Ce qui revient à dire qu'on ne sait par quel moyen nous distinguons les tons. Le langage attribue la science des sons et des tons à l'ouïe. On dit : Un tel a l'oreille bonne, juste ou fausse, etc. Mais l'expression trompe ici, comme en beaucoup d'autres occasions. C'est par l'oreille que nous entendons; mais ce n'est point par l'oreille que nous jugeons des sons.

« Il est encore à remarquer que juger des sons n'est pas la même chose que juger des tons. Les tons sont les degrés d'élévation du son, les *tensions* de la voix, les espaces qui s'étendent d'un son à un autre (*a*). Le *son* indique en général la nature ou l'essence de la sensation qu'on appelle de ce nom. Je puis distinguer en gros un son d'un autre, sans être pour cela capable de saisir exactement le point qui les sépare en hauteur ou en gravité. L'étude et l'exercice y font quelque chose, et l'oreille (puisqu'il s'agit encore, abusivement, d'oreille ici) se forme comme nos autres sens. Mais l'oreille naturellement fausse ne devient jamais entièrement juste; et celui qui ne distingue pas les tons spontanément et sans maître, fera de vains efforts pour apprendre à les distinguer par des leçons et des exercices quelconques.

« J'ai déjà fait observer plus haut qu'on peut savoir distinguer les sons, quant à leur nature en général, sans néanmoins discerner exactement les degrés de leur élévation. Je vais rendre cette observation claire en l'appliquant à la parole. Prenons les deux sons que nous représentons dans l'écriture alphabétique par les signes *a* et i. Tout le monde, excepté les idiots parfaits, distingue ces sons l'un de l'autre. Mais chacun de ces sons peut être proféré sur plus de vingt degrés différents; en sorte qu'avec le son *a* ou avec le son *i* indistinctement, je puis chanter une suite de notes ou un air quelconque. Or tout le monde ne distingue pas exactement ces degrés; et ceux qui sont privés de cette faculté ne savent pas chanter ou chantent faux, c'est-à-dire qu'ils emploient fréquemment un ton pour un autre et chantent au hasard.

« Ainsi, distinguer les tons n'est pas la même chose que distinguer les sons. Ne pas savoir distinguer les sons, indique une privation totale de la raison; témoins les idiots et les personnes en état de démence, qui ne semblent faire aucune attention aux sons qu'ils entendent, et par là même sont incapables de parler ou de comprendre ce qu'on leur dit. Au contraire, ne pas savoir distinguer les tons, suppose simplement qu'on n'est pas né musicien.

« Et ici il faut bien faire attention que, quoique la distinction des sons accompagne toujours la raison, il ne s'ensuit nullement que la distinction des tons indique plus de raison ou une raison plus exercée. Au contraire nous avons déjà vu que des personnes privées partiellement de la raison, tels que les fous et les imbéciles, peuvent posséder à un haut degré la faculté de distinguer les tons, et surpasser à cet égard les hommes les plus sensés et les plus instruits. Ce qui prouve que ces deux facultés sont différentes et plus ou moins indépendantes l'une de l'autre.

« Distinguer les sons, c'est une faculté générale et commune, appartenant à tous les individus de notre espèce qui ont une organisation régulière, et à cet égard, elle ressemble au langage. Distinguer les tons, est une faculté particulière, dont on peut être privé plus ou moins complétement, sans cesser d'être homme parfait.

« Je demande en conséquence d'où vient la distinction des sons et des tons? Quels sont les organes qui servent à cette double faculté?

« L'excitation ou l'ébranlement du nerf acoustique, voilà la seule condition du son. Tout être doué de cet organe a la sensation du son, chaque fois que l'organe est mis en mouvement par une cause quelconque; et nous verrons plus loin que cette cause n'est pas toujours extérieure. Mais la plupart des êtres qui entendent, ne savent pas distinguer les sons comme nous. Ce qui démontre que l'excitation du nerf auditif ne suffit pas pour l'exercice de cette faculté. De même, parmi ceux qui savent distinguer les sons, il s'en trouve qui ne distinguent pas les tons; d'où l'on peut conclure que l'organisation de ces derniers n'est pas tout à fait la même que celle des autres. En quoi consiste cette différence?

« S'il y a quelque moyen de résoudre cette difficulté, peut-être faut-il le chercher dans l'action des ondes sonores et dans la manière dont elles passent d'un corps dans un autre.

« On a vu que les vibrations d'un corps se transmettent d'autant plus facilement et plus complétement à un autre corps, qu'il sympathise davantage avec lui. Si cette sympathie ou cette correspondance n'existe pas, la transmission n'a pas lieu, ou elle n'a lieu que très-imparfaitement. C'est ce que nous avons vu quand des ondes aériennes rencontrent une montagne ou un mur.

« Le nerf auditif est tellement constitué qu'il sympathise avec la plupart des autres corps et qu'il reçoit leurs vibrations, de quelque part qu'elles arrivent. Ses ébranlements se font sentir au principe spirituel, nous ne savons de quelle manière, et la sensation du son a lieu. Si, dans le reste du corps, d'autres organes, d'autres nerfs correspondent plus ou moins directement, plus ou moins parfaitement avec le nerf auditif, ses ébranlements se transmettent à eux proportionnellement à leur vitesse et à leur force; et l'âme a des sensations particulières qui lui permettent de faire des appréciations spéciales et des distinctions. Sans cette correspondance, on peut s'imaginer, je crois, que la sensation est plus ou moins uniforme et que les distinctions n'ont pas lieu. Un homme instruit, que

(*a*) Ton, *tonus*, τόνος, *a* τείνω, *tendo*.

je connais particulièrement, m'a dit plus d'une fois qu'il ne discerne pas une note d'une autre, et que toute espèce de musique, fût-ce la plus belle, n'est pour lui *que du bruit*. Il entend comme moi; mais il ne distingue rien. Je suppose que, chez lui, le nerf acoustique est privé de cette correspondance dont je parle, et qu'il agit sur le principe pensant d'une manière plus ou moins isolée, ou, si l'on veut, d'une manière plus ou moins absolue. Les comparaisons manquent, et par conséquent, les jugements qui en découlent manquent aussi. En d'autres termes, la distinction ne peut avoir lieu. Tous les sons, quant à leur degré d'élévation ou d'abaissement, se confondent; et, en réalité, ce n'est que du bruit.

« Que les ébranlements du nerf acoustique se transmettent, dans certains cas et chez certains individus, à d'autres organes et, en quelque sorte, au corps tout entier, c'est ce que nous prouvent des faits nombreux. Il existe donc probablement, chez les personnes qui éprouvent ces effets, une sympathie entre le nerf auditif et d'autres nerfs, sympathie qui fait défaut ailleurs. On dit, en parlant d'elles, qu'elles sont sensibles à la musique, qu'elles aiment la musique, etc, etc,; et des autres, qu'elles y sont insensibles.

« Un phénomène assez remarquable semble démontrer cela d'une manière négative. Quand une personne, qui a ce qu'on appelle l'oreille juste, entend jouer ou chanter faux, elle éprouve subitement un malaise général, comme si on la battait; et ce malaise est tel, qu'il lui est, en quelque sorte, impossible de se distraire pour ne pas écouter. Si elle est occupée n'importe à quoi, à lire, à prier, etc., son occupation cesse à l'instant par la torture que lui fait éprouver ce manque de justesse et d'accord entre les sons qu'elle entend. Effet qu'il serait difficile d'expliquer, je pense, si ce n'est par la correspondance dont je parle. Le nerf acoustique seul ne le produit pas, puisque les personnes mêmes qui jouent ou chantent faux ne l'éprouvent pas, quoiqu'elles s'entendent parfaitement. C'est donc le résultat de l'action du nerf acoustique sur d'autres organes, sur d'autres nerfs.

« Pour comprendre qu'un semblable phénomène se manifeste dans une personne et non pas dans une autre, il faut nous rappeler ce qui a été dit plus haut de la sympathie en général. Qu'y a-t-il de plus semblable que deux cordes de violon ou de violoncelle, de la même grosseur, de la même longueur entre leurs points d'attache? Or que faut-il pour qu'une de ces deux cordes soit mise en mouvement par les ondes sonores que lui apporte l'air atmosphérique, et que l'autre ne le soit pas? Il suffit, comme nous l'avons vu, que l'une soit tendue plus fort ou moins fort que l'autre. La force de la tension influe sur la vitesse des vibrations. C'est-à-dire que la corde qui est plus fort tendue fait de plus petites excursions, quand elle est ébranlée, et vibre plus vite; et qu'au contraire la corde qui est moins tendue, fait de plus grandes excursions à droite et à gauche, et vibre plus lentement. Telle est la différence. Supposons maintenant que, dans le voisinage de ces deux cordes, en tout semblables, mais inégalement tendues, une troisième corde, semblable aux deux autres et tendue comme l'une des deux, soit pincée ou frottée par l'archet. Dans ce cas, les vibrations de cette corde, transmises à l'air ambiant et allant frapper les deux autres cordes, trouvent dans l'une un corps qui vibre de la même manière qu'elle, et dans l'autre un corps qui vibre d'une manière différente. Voilà un exemple de la sympathie ou de la correspondance d'une part, et du manque de sympathie de l'autre. Les deux cordes qui sont d'une égale longueur entre leurs nœuds ou leurs points d'attache et qui sont tendues avec la même force, sont sympathiques entre elles par accident, et elles ne le sont pas avec la troisième qui est tendue différemment. Je puis donc comprendre, si je ne me trompe, comment les vibrations d'une des deux cordes sympathiques trouvent dans l'autre une disposition naturelle à se laisser ébranler de la même manière, et ne la trouvent pas dans la troisième. Celle-ci, lorsqu'elle vibre, fait de plus grandes ou de plus petites excursions, décrit par conséquent d'autres arcs, d'autres courbes. Et de là vient, apparemment, qu'elle n'est pas ébranlée par des ondulations d'une forme différente.

« En appliquant ces observations au corps humain, je me fais une idée de l'action ou du manque d'action du nerf acoustique sur d'autres nerfs, et je comprends jusqu'à certain point la différence d'organisation que l'expérience nous montre à ce sujet. Je ne vois pas, à la vérité, comment l'âme distingue les sons et les tons, et la relation entre les formes des ondes sonores et ce discernement me paraît toujours un profond mystère. Et en effet, si je comprenais cela, je comprendrais ce que c'est que la sensation et comment elle a lieu; chose qui nous restera sans doute éternellement cachée. Les détails où je suis entré sur cette matière difficile et peu explorée, montreront du moins que tout n'y est pas également obscur. Et il me semble qu'une étude plus approfondie du système nerveux et des phénomènes de l'audition, pourrait nous procurer des lumières qui nous manquent encore. » (Kersten, *Essai sur l'activité du principe pensant.*)

NOTE II.

Art. Langage, § II.

Admirable perfection de l'organe vocal humain.

Cent fois cette perfection a été constatée par les anatomistes et les physiologistes; et il serait en effet difficile de l'examiner avec attention, soit dans sa structure, soit dans ses effets phonétiques, sans être saisi d'étonnement.

« En étudiant la voix de l'homme, dit M. Müller, on est frappé de l'art infini avec lequel est construit l'organe qui la produit. Nul instrument de musique n'est exactement comparable à celui-là; car les orgues et les clavecins, malgré leurs ressources immenses, sont imparfaits sous d'autres rapports. Quelques-uns de ces instruments, comme les tuyaux à bouche, ne permettent pas de monter du piano au forté; dans d'autres, comme tous ceux dont on joue par percussion, il n'y a pas moyen de soutenir le son. L'orgue a deux registres, celui des tuyaux à bouche et celui des tuyaux à anche : sous ce point de vue, il ressemble à la voix humaine, avec ses registres de poitrine et de fausset. Mais aucun de ces instruments ne réunit tous ces avantages, comme la voix de l'homme. Si l'organe vocal appartient à la classe des instruments à anche; et si ces instruments, lorsqu'on les a réunis en un système de sifflets compensés, sont (avec le violon) les plus parfaits de tous, cependant l'organe vocal a sur eux l'avantage de pouvoir donner tous les

tons de l'échelle musicale et toutes leurs nuances avec un seul tuyau à bouche, tandis que les plus parfaits des instruments à anche exigent un tuyau à part pour chaque son. On pourrait imiter jusqu'à certain point cet organe en adaptant à un tuyau à bouche un appareil qui ne fût pas trop difficile à faire jouer, et qui permît de varier à volonté la tension des rubans élastiques ; mais les sons d'un pareil instrument, pour lequel, si l'on voulait le rendre durable, il faudrait n'employer que des rubans élastiques secs, n'imiteraient pas les sons ronflants et éclatants du tissu animal élastique mou, et serait toujours très-difficile à manœuvrer (b). »

Pour moi, je considère la perfection de l'organe vocal sous un autre point de vue.

On a vu que le larynx seul est un instrument admirable, auquel nul ouvrage de l'homme ne peut être comparé, et tout ce que dit M. Müller s'y applique surtout. Avec le larynx et le souffle fourni par les organes respiratoires, on soutient le son à volonté, on le fortifie ou l'affaiblit à son gré, on passe du grave à l'aigu ou de l'aigu au grave, en parcourant une échelle plus ou moins étendue, avec des nuances dont aucun instrument artificiel ne peut approcher. Sous ce rapport, le larynx, avec sa soufflerie et son porte-vent, avec ses cordes et son archet, est le premier des instruments de musique. C'est cette partie de l'organe qui nous permet de chanter, d'exercer ce qu'on appelle la faculté des tons.

Mais le larynx s'adapte à un corps de tuyau non moins admirable. Ce corps, qui comprend le pharynx, le canal oral et les fosses nasales, est d'une telle flexibilité qu'il s'allonge ou se raccourcit, se dilate ou se resserre à volonté, en sorte que la cavité où les ondes sonores se réfléchissent, change de forme avec une étonnante facilité. Or ces modifications du corps de tuyau font que la voix du larynx, voix unique, comme il est facile de s'en assurer en soufflant à travers la trachée-artère d'un larynx humain, se modifie elle-même au point de produire un bon nombre de registres ou de voix différentes, sans que les cordes vocales aient besoin de changer leur tension, sans que la glotte augmente ou diminue son ouverture. Chaque modification du corps de tuyau produit une voix particulière, qui n'est pas celle du larynx seul ; et comme ces modifications sont nombreuses, on peut dire que l'organe vocal humain réunit en lui une égale quantité d'instruments différents. C'est cette variété de voix qui constitue l'élément du langage oral ou de la parole, comme nous le verrons plus loin.

Non-seulement le corps de tuyau se modifie et change de longueur et de largeur, mais il renferme aussi, soit à ses deux extrémités, soit au milieu, différentes parties saillantes, différents organes particuliers, qui peuvent arrêter le son au passage et lui imprimer, en le laissant sortir, une forme particulière qui le distingue accessoirement de tout autre son. Ces parties sont le voile palatin, la langue, les arcades dentaires et les lèvres, qui par leur mobilité et leur jeu impriment à chacune des voix fournies par les transformations du corps de tuyau, une marque caractéristique. Cette marque, sans altérer le son en lui-même, le distingue suffisamment et le fait reconnaître, à peu près comme un sceau ou un cachet qui s'imprime sur de la cire, nous offre, sans changer la matière même, un moyen de distinction pour l'organe de la vue. C'est la faculté de l'*articulation*, comme l'appellent les grammairiens, faculté qui complète celle du langage oral, en portant dans l'ensemble des voix ou des sons simples une variété prodigieuse, qui répond à toutes les nuances de la pensée et des modifications de l'âme.

Ces courtes indications sur la perfection de l'organe vocal suffiront ici, parce que chacune d'elles sera reprise et développée dans les chapitres suivants. » (KERSTEN.)

Correspondance entre l'organe vocal, l'appareil auditif et le cerveau.

Quelque parfait, quelque admirable que soit l'organe vocal, il nous serait à peu près inutile s'il était seul. Le phénomène du mutisme le prouve jusqu'à l'évidence. L'homme né sourd a des poumons, une trachée-artère, un larynx, une bouche comme nous ; rien ne manque à l'instrument vocal qu'il possède. D'où vient qu'il ne s'en sert pas ? D'où vient qu'il ne chante pas, qu'il ne parle pas ? Uniquement de ce que la nature lui a refusé l'organe qui doit correspondre avec l'organe vocal, et de ce que ce dernier est dans l'isolement. Lorsque ses cordes vocales entrent en vibration, ce qui arrive assez souvent, mais à son insu, leurs ondes sonores, transmises à l'air atmosphérique, n'arrivent point jusqu'au principe qui entend et juge des sons en lui ; son nerf acoustique n'est pas excité, son oreille ne lui transmet point la commotion éprouvée par le premier corps vibrant. C'est par l'organe auditif seul que nous entendons, et aucun autre ne peut le remplacer dans cette fonction ; c'est par cet organe que nous distinguons les sons et les tons et que nous en réglons l'usage ; et sans l'ouïe, l'organe vocal ne nous servirait de rien.

On peut, avec beaucoup de peine, faire imiter au sourd-muet nos mouvements pour articuler les sons qu'il voit faire ; mais il ne prononce que des sons grossiers, et son langage demeure toujours une sorte de hurlement qui ne peut servir dans la société. (*Physiologie du système nerveux*, t. II, p. 230.)

L'organe de l'ouïe est donc nécessaire à celui de la voix ; il en est le régulateur, il le dirige et le gouverne.

Ce n'est pas qu'il y ait quelque liaison physique entre la faculté des sons et celle d'entendre, ni même que cette connexion soit nécessaire. « On ne voit pas, dit M. Müller, de quelle utilité seraient des connexions nerveuses entre l'organe de l'audition et celui de la phonation. L'anastomose (l'abouchement) entre les nerfs facial et lingual est étrangère tant à l'ouïe qu'à la parole ; car le nerf facial n'a rien de commun avec la première, ni le nerf lingual avec la seconde. Le principal nerf de la phonation est le grand hypoglosse (sous-lingual), duquel dépendent tous les mouvements de la langue. Le nerf facial joue aussi quelque rôle dans les articulations, du moins dans celles auxquelles les lèvres prennent part. Ces deux nerfs appartiennent à la physionomie, en ce sens que la mimique de la face et la parole représentent objectivement, chacune à sa manière, nos états intérieurs. Or tous deux paraissent dépendre de la même partie centrale, les olives. » (*Ibid.* t. II, p. 231.)

Il faut conclure de là qu'entre l'organe vocal et l'organe auditif, il y a un agent intermédiaire qui ne peut être, ce semble, que l'encéphale. Un idiot, malheureux dont le cerveau a une organisation vicieuse ou incomplète, est muet comme le sourd de naissance, quoiqu'il ait la faculté des sons et les sens de l'ouïe. Un fait plus remarquable, c'est qu'un homme doué de raison et faisant usage des sons ar-

(b) *Physiologie du système nerveux*, t. II, p. 133. — Euler pense qu'il ne serait pas impossible de construire une machine propre à exprimer tous les sons de nos paroles avec toutes les articulations, et au moyen de laquelle les orateurs dont la voix n'est pas agréable, pourraient alors *jouer leurs discours comme les organistes jouent des pièces de musique*. (*Lettres à une princesse d'Allemagne*. Paris, 1812, 2 vol. in-8°. Voy. t. II, p. 109.)

ticulés pour l'expression de sa pensée, peut néanmoins être privé de la faculté des tons. Il distingue les divisions et les articulations de la voix, il parle; mais il ne distingue pas les degrés ou les *tensions* de la voix, il ne chante pas. Un fait absolument contraire s'observe également, c'est-à-dire qu'on voit des imbéciles qui jouissent de la faculté des tons à un degré remarquable, qui chantent, qui sont nés musiciens, et qui se montrent à peine enfants en fait de langage et de raison. Ces phénomènes viennent-ils à l'appui de l'opinion de Gall, qui rattache la double faculté des sons articulés et des tons à l'organisation cérébrale? Nous renvoyons le lecteur à ce qui a été dit là-dessus au chap. 6 du livre unique de la première partie, p. 12. Ce qui est bien constaté, c'est que l'organe vocal dépend immédiatement de l'organe de l'audition, et que si celui-ci règle l'usage du premier, il ne le fait point par lui-même. Ce n'est pas l'organe qui sent; la chose a été prouvée suffisamment, quoiqu'en qualité d'instrument il soit nécessaire à la sensation. Par conséquent, si, pour entendre et pour juger des sons, nous avons besoin du cerveau aussi bien que de l'oreille, il ne s'ensuit nullement que le cerveau lui-même sente et juge. (KERSTEN, *Essai sur l'activité du principe pensant.*)

NOTE III.

Art. LANGAGE, § II.

Des modifications vocales qui dépendent de la bouche. Les sons purs ou les voyelles. Les articulations ou les consonnes.

Si l'organe vocal ne se composait que de sa soufflerie, de son porte-vent et de son anche, il ressemblerait à nos instruments de musique artificiels, même à ceux qui joignent à l'anche un corps de tuyau, en ce que, comme eux, il serait capable de produire sa voix ou le son fondamental de son anche sur un grand nombre de degrés différents, et de former ainsi toutes sortes d'airs et de chants. Il y aurait toujours, entre l'organe vocal et les instruments de musique, cette différence que le premier obtiendrait cette variété de tons par sa propre activité, par le seul jeu de ses cordes, au lieu que les instruments artificiels ne parviennent à cette variété de tons que par des moyens accessoires et extérieurs. Mais au fond cependant ils se ressembleraient, et l'organe vocal ne serait qu'un instrument de musique plus parfait.

Il faut voir maintenant ce que le corps de tuyau y ajoute.

On a déjà vu que ce corps n'est pas simple. Il comprend deux canaux ou conduits principaux, la bouche et le nez. Le nez lui-même se subdivise en deux tuyaux appelés *fosses*. La bouche et le nez sont précédés d'une cavité commune nommée *pharynx*.

La bouche, le nez et le pharynx sont la chambre où les ondes sonores, parties des ligaments inférieurs du larynx, se réfléchissent et se fortifient; et si ces trois cavités avaient des parois dures et plus ou moins immobiles comme la trachée-artère et le larynx, elles ne rendraient pas d'autre service. La voix s'y modifierait par une augmentation de force, d'ampleur et de timbre; elle ne changerait pas de nature, elle ne se transformerait pas successivement en plusieurs voix différentes.

La partie supérieure du pharynx, celle qui est destinée à la respiration et au passage de l'air, est constamment ouverte et à peu près immobile. Le nez, comme on l'a vu, est osseux et cartilagineux; et par conséquent, il est encore moins propre à changer ses cavités. Ce n'est donc ni le pharynx ni le nez qui pourrait modifier considérablement la voix. Ils ont leur influence et leur fonction, comme nous le verrons plus loin; ils sont même nécessaires à certains égards. Mais ce qui est certain, c'est que, seuls, ils seraient incapables d'opérer aucune des transformations vocales dont je vais parler. Il est facile de s'en assurer, si l'on essaye de s'en servir exclusivement. Qu'on ferme par exemple la bouche, soit à sa sortie par le moyen des lèvres, soit à son entrée par l'élévation de la racine de la langue contre le voile palatin; et qu'on fasse passer les ondes sonores par le pharynx et le nez. Dans cette situation des organes, il vous est facile d'élever et de baisser la voix, de former des tons, de chanter, parce que c'est la glotte seule qui opère cette modification. Mais alors vous n'avez qu'une voix, qu'une nature de son; et votre organe, malgré l'addition de cette partie du corps de tuyau à l'anche, ressemble toujours sous ce rapport aux instruments de musique artificiels.

Mais, si nous examinons la bouche, nous y trouvons un canal voûté qui se modifie de toutes les manières. Ce canal a une porte d'entrée, du côté du pharynx, et une porte de sortie; ces deux portes non-seulement s'ouvrent et se ferment à volonté, mais elles s'ouvrent et se ferment plus ou moins parfaitement. Ses parois latérales ou les joues se resserrent ou se distendent, de manière à diminuer et à augmenter sa capacité, selon le besoin. Il en est de même des lèvres, qui s'allongent en dehors ou se retirent en arrière, et modifient le tuyau dans son étendue. A l'intérieur, le plus admirable des instruments, la langue, doué d'une mobilité unique et exécutant ses mouvements en tout sens avec une dextérité qui est rarement en défaut, remplit tous les rôles à la fois, et sert ou à modifier la capacité du canal, ou à imprimer diverses formes aux ondes sonores, etc. Les arcades dentaires, tantôt réunies, tantôt séparées, concourent avec la la langue et les lèvres, soit à intercepter le son, soit à le distinguer par diverses articulations bruyantes. Le voile palatin, qui sépare la bouche du pharynx et qui appartient également aux deux cavités, diminue ou augmente son ouverture appelée *isthme* à divers degrés ou la ferme même entièrement, à l'aide de la langue. En un mot, de toutes les parties de la bouche, à peine y en a-t-il une seule qui ne se prête à quelque modification.

Il est donc évident que, si la voix est susceptible d'autres modifications que celles dont j'ai présenté le tableau dans le § I de ce chapitre, il faut en chercher l'instrument dans la bouche et dans les parties saillantes qu'on distingue dans ce canal.

Une des remarques les plus importantes qu'on puisse faire en commençant, c'est que l'action de la bouche dans la modification de la voix est de deux espèces. Et pour comprendre cette vérité, il faut observer qu'elle peut être considérée, 1° comme un simple passage, comme un canal voûté que l'air sonore traverse sans être arrêté; 2° comme un passage qui s'ouvre et se ferme à volonté, et dans l'intérieur duquel certains organes locaux peuvent intercepter le son, et lui imprimer par leur jeu une forme particulière.

La bouche, en qualité de simple passage, en qualité de simple canal, ouvert dans toute sa longueur depuis le pharynx jusqu'à l'extrémité des lèvres extérieures, est cependant capable d'augmenter ou de diminuer considérablement sa cavité, soit en s'allongeant et en se raccourcissant, soit en s'élargissant et en se resserrant. Car si une partie de ce canal (la voûte du palais et l'arcade dentaire supérieure) est fixe et immobile, les autres parties, savoir la langue, les parois (joues), les lèvres et l'arcade dentaire inférieure, se meuvent avec une merveilleuse facilité, et nous permettent non-seulement de diminuer ou d'augmenter la longueur du canal de moitié, mais encore d'en varier la largeur ou le diamètre trois ou quatre fois plus fort. Or c'est par ces modifications considérables du canal ouvert et libre de la bouche, que nous modifions le son au point que la voix unique, donnée par la glotte, se multiplie et donne naissance à autant de voix particulières que le canal peut prendre de formes déterminées. Ces voix particulières, filles de la bouche, ont été nommées *voyelles* (φωνήεντα, *sonnantes*), et plus loin nous en verrons le nombre et la nature. Ici il faut nous contenter de remarquer que ce sont des sons purs et simples, comme le son élémentaire donné par la glotte.

Chaque voyelle est donc une voix, un registre différent; et c'est en cela que l'organe vocal humain se distingue de tous les instruments de musique artificiels. L'organe seul, instrument géant d'un mécanisme fort compliqué, peut nous en donner une petite idée. Au moyen de deux espèces de conduits aérifères, les tuyaux à bouche et les tuyaux à anche, on est parvenu à contrefaire, plus ou moins bien, avec cet instrument, les voix différentes de plusieurs autres instruments, tels que la flûte, le hautbois, le basson, la trompette, etc. Mais il est à remarquer que chacune de ces voix, appelées *registres*, exige un ordre de tuyaux à part, et que ce sont pour ainsi dire autant d'instruments particuliers réunis en une caisse commune, instruments qui ont par conséquent l'inconvénient de ne pouvoir être touchés ensemble, excepté ceux qui, n'ayant pas les octaves de l'orgue entier, n'occupent par exemple que la moitié du clavier; dans ce cas, tandis que la main droite nous fait entendre le jeu d'un instrument (supposons le hautbois), la main gauche nous fera en même temps entendre celui d'un autre, du basson, etc. Il est donc évident que, quoique les registres de l'orgue nous donnent quelque idée des admirables modifications qu'opère l'organe vocal humain, en ce que ce sont autant de voix différentes appartenant à un même instrument, comme les voyelles sont des voix différentes provenant du seul tuyau laryngien, il n'y a cependant aucune comparaison à faire entre les deux instruments quant à l'effet et aux résultats. Les registres de la voix humaine, produits par de simples changements des parties mobiles de la bouche, changements faciles que nous opérons avec une étonnante rapidité, se mêlent et se combinent de mille et mille manières, tandis que les registres de l'orgue sont autant de jeux différents, ayant chacun leur système de tuyaux et exigeant même de la part du musicien une interruption pour le passage d'un registre à l'autre; ce qui fait qu'ils ne pourraient servir à former commodément des sons variés assez nombreux pour interpréter la pensée.

Mais jusqu'à présent, en fait de variété, nous n'avons rien vu; et s'il s'agit maintenant de considérer la bouche telle qu'elle est en réalité, c'est-à-dire, comme un canal où plusieurs parties saillantes, obéissant à notre volonté, arrêtent le son au passage et lui font subir une modification secondaire, au moyen de laquelle chaque registre de la voix peut varier à l'infini, sans cesser d'être ce qu'il est essentiellement, c'est-à dire, sans perdre sa qualité de son élémentaire et simple.

Comme canal ouvert et libre, la bouche (nous venons de le voir) modifie sa forme intérieure au point de faire, en quelque sorte, de l'organe vocal un certain nombre d'instruments différents, ayant chacun leur voix, leur nature de son distincte. Sous ce rapport, l'organe vocal est un instrument dont la partie munie de l'embouchure s'adapte successivement à des tuyaux ou à des corps différents. Car la bouche avec le pharynx et le nez est le corps de l'organe; et comme, grâce à ses parties mobiles, elle prend des formes très-différentes, l'organe entier devient, à chaque métamorphose, un instrument nouveau. Mais le nombre de ces changements est nécessairement limité; et au delà il n'y a plus d'instrument ni de voix possible. Il s'ensuit que le nombre des voix ou des registres est précisément égal à celui des formes déterminées que peut prendre le canal de la bouche, en restant libre et toujours ouvert, comme le larynx avec sa petite fente l'est nécessairement, et qu'il ne peut pas être plus grand. Mais au moment où la bouche va prendre une de ces formes pour faire entendre la voix qui y correspond et qui en dépend, elle peut, au moyen de ses parties mobiles, commencer par fermer le canal plus ou moins parfaitement; et si elle entonne dans cette disposition des organes, c'est-à-dire, si elle livre passage à la voix qui attend l'ouverture du canal, en quittant simultanément la forme qui opérait la fermeture, la voix conservera à son début quelque chose du caractère de cette forme; et sans changer sa nature même, elle aura néanmoins une marque qui la distinguera de ce qu'elle est par elle-même et par la simple disposition du canal ouvert et libre. Par exemple, si je veux faire entendre la voix *a*, et qu'avant de donner à l'intérieur de la bouche la forme nécessaire pour produire cette nature de son, je commence par rapprocher doucement les lèvres; si, dis-je, pendant que je tiens ainsi le canal fermé sans effort, l'air sonnant *a* arrive et disjoint les lèvres en faisant éruption, j'entendrai, au lieu de la voix simple *a*, le son articulé *ba*. Qu'est-il arrivé? La nature propre de la voix n'a pas changé, le registre est demeuré le même, parce que la bouche, corps de l'organe vocal et cause productrice de cette voix, a eu la forme qui donne nécessairement à l'air vibrant cette qualité. Mais la voix a été modifiée à sa sortie par une disposition des lèvres qui tenait la bouche légèrement fermée. La modification n'a pas porté sur la nature même de la voix, et il est évident que cela était impossible; car, pour produire la voix, il faut nécessairement que la bouche soit ouverte; or la modification résulte précisément d'une disposition contraire, c'est-à-dire, de l'occlusion de la bouche. La modification a donc été accessoire et tout extérieure, elle n'a pas été intérieure et essentielle.

Pour mieux comprendre ceci, faisons attention que, lorsqu'une des parties mobiles de la bouche arrête la voix en obstruant le passage, l'organe vocal prend nécessairement et successivement deux formes différentes, l'une pour fermer le canal, et l'autre pour l'ouvrir et donner passage à l'air sonnant. En produisant le son articulé *ba*, j'ai rapproché doucement les lèvres; première forme : puis je les ai séparées sans effort pour laisser passer le son élémentaire de la glotte; seconde forme. La première de ces formes, laquelle opère l'occlusion du canal à son extrémité extérieure, ne pourrait en même temps produire un son quelconque; car elle opérerait à la fois deux actes contraires, et il y a contradiction dans les termes. Fermer le canal de la bouche et produire une voix quelconque, sont deux actes diamétralement opposés l'un à l'autre et qui s'excluent. Il est donc clair que la modification vocale, opérée par la fermeture momentanée du

canal, n'altère et ne peut pas altérer la nature même de la voix.

Cependant c'est une modification réelle, et il est certain que la voix simple *a* n'est pas la voix articulée *ba*. Tâchons de bien saisir cette différence; elle est fondamentale.

En considérant donc, d'un côté, que l'action de rapprocher les lèvres ne change pas essentiellement la voix *a*, et que néanmoins elle lui imprime une forme que cette voix n'a pas sans cette action, je demande d'où peut venir cette modification et en quoi elle consiste? Question simple au premier coup d'œil, mais qui cesse de l'être quand on l'examine de près.

Voyons ce qui se passe quand nous prononçons *ba*, et analysons cet acte phonétique.

Nous commençons par fermer la bouche en rapprochant doucement les lèvres ; nous donnons en même temps à l'intérieur du canal la forme qui produit la voix ou le registre *a*. Puis nous détachons les lèvres pour former le passage nécessaire ; mais remarquons bien que nous émettons le son dans l'acte même qui sépare les lèvres et avant que celles-ci aient repris la place qu'elles occupent lorsque nous prononçons la voix simple *a*. C'est-à-dire que le son commence à sortir dès la première ouverture, et qu'il continue jusqu'à ce que l'ouverture soit complète. La voix *a* retentit pendant que les lèvres voyagent, si j'ose parler ainsi, et avant qu'elles soient en repos. Les lèvres qui fermaient la sortie étaient l'obstacle que la voix avait à vaincre; en se retirant devant elle, elles sont en quelque sorte poussées et heurtées par elle, et ce contact est sensible dans le son. *La voix* A *porte l'empreinte de l'obstacle qu'elle a rencontré;* tout en restant ce qu'elle est, elle reçoit une forme particulière qu'elle n'avait pas, forme exactement calquée sur celle de l'organe mis en jeu, autant du moins que la forme d'un son peut imiter un objet visible. En sortant de la glotte à travers le canal de la bouche, elle était le son simple *a ;* mais, obligée, pour sortir, de frôler les deux lames mobiles appelées lèvres dans leur mouvement de retraite, elle a pris, à son début, la figure du creux qu'elles forment lorsqu'elles se joignent ; *elle s'est formée dans ce moule.*

Différence essentielle entre les modifications produites par le larynx, et les modifications produites par la bouche. Voyelles et articulations à voix basse.

Nous avons déjà vu que c'est la glotte seule qui produit le son et les tons. Les modifications qu'elle fait subir à la voix, affectent sa portée ou son élévation; mais elles ne changent pas sa nature. La glotte n'a qu'un registre, qu'une voix, qu'elle produit sur un certain nombre de degrés.

C'est elle aussi qui engendre le simple bruit ; dans ce cas, l'air passe le long des cordes vocales ou des ligaments de la glotte, sans les ébranler assez fort pour les faire vibrer. Mais comme les modifications de la glotte sont légères et superficielles, en comparaison de celles de la bouche, elle n'a plus d'action sur la voix descendue du son au bruit ; au moins cette action est trop faible pour que la voix, dans cet état, se produise sur des degrés bien marqués et engendre de vrais tons. Ainsi que je l'ai dit plus haut, on ne chante pas à voix basse ; et lorsqu'on entreprend de le faire, on s'aperçoit que le prétendu chant dont on s'efforce de produire les notes, chant qui peut avoir sa mesure et sa cadence, ressemble du reste à l'air qu'on exécute sur un tambour.

Il n'en est pas de même des modifications de la bouche; celles-ci affectent le simple bruit comme le son proprement dit. Aussi la voix basse a-t-elle exactement le même nombre de registres ou de voyelles que la voix haute; et nous produisons aussi distinctement *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, en parlant tout bas à l'oreille de quelqu'un, que lorsque nous parlons du ton le plus élevé.

Les modifications accessoires, qui se produisent par l'occlusion du canal de la bouche, affectent la voix basse avec la même efficacité. C'est-à-dire, que non-seulement, en parlant bas, nous divisons la voix et produisons à volonté les bruits simples *a*, *e*, *i*, *o*, *u*, etc., mais qu'il nous est egalement facile de modifier chacun de ces bruits par les articulations *b*, *d*, *c*, *f*, *g*, etc.

Ainsi, il existe un langage de *bruits articulés*, comme il existe un langage de *sons articulés*. Le premier se nomme *chuchotement*, du verbe *chuchoter*, mots imitatifs qui peignent ce genre d'action par l'impression qu'il produit sur l'organe de l'ouïe.

Les modifications vocales produites par la bouche sont donc essentiellement différentes de celles que produit la glotte. Les premières modifient efficacement la voix sous ses deux formes de *son* et de *bruit ;* les secondes n'affectent que le son. Nous parlons aussi bien, aussi intelligiblement à voix basse qu'à haute voix ; nous ne chantons que d'une manière, et le chant se compose exclusivement de sons.

Systèmes de M. le président de Brosses et de M. J. Müller, professeur d'anatomie et de physiologie à l'université de Berlin, sur la nature des voyelles et des consonnes.

Après avoir exposé, de la manière qui m'a paru la plus simple et la plus claire, les modifications phonétiques en général, il m'a paru nécessaire, avant de continuer et d'en venir aux détails, de constater l'état de la science sur cette matière.

Le nombre des auteurs qui ont considéré philosophiquement la parole, est très-grand. L'Allemagne seule nous en fournit une multitude. Mais tous ne remontent pas aux éléments de la parole; et ceux qui le font ne semblent pas avoir su distinguer leur véritable nature, ni observer avec attention l'action variée des organes qui les forment (*c*).

Les physiologistes ont, à cet égard, un grand

(*c*) A consulter entre autres: Bergier, *Eléments primitifs des langues*, etc., nouvelle édition, augmentée d'un *Essai de grammaire générale*, par l'imprimeur-éditeur. Besançon, 1837, vol. in-8.— Balbi, *Atlas ethnographique du globe*, in-fol., et *Introduction à l'Atlas ethnographique*, t. I, Paris, 1826. — Baumgartner. *Die Naturlehre nach ihrem gegenw. Zustande*, etc. Wien, 1829. — Becker, *Organism der Sprache als Einleit. z. deutsch. Gramm.* Franckf. a. M. 1829. — Kapp (K.-M.), *Versuch einer Physiologie der Sprache, nebst historischer Entwicklung der abendlændischen Idiome nach physiologischen Grundsætsen.* Stuttgardt, 1836, in-8°. — Gébelin (Court de), *Histoire naturelle de la parole, ou Grammaire universelle*. Avec un discours préliminaire et des notes, par M. le comte de Lanjuinais. Paris, 1816. — Harris, *Hermès, ou Recherches philosophiques sur la grammaire universelle*, trad. de l'anglais par Thurot. Paris, an IV de la Rép. in 8°. — Kempelen, *Mechanismus der menschlichen Sprache nebst der Beschreibung einer sprechenden Maschine*. Wien, 1791. — Liskovius, *Theorie der Stimme*. Leipz. 1814. — Montlivault (De), *Grammaire générale et philosophique*. Paris, 1828. — Olivier, *Ueber die Urstoffe der menschl. Sprache u. die allgem. Gesetze ihrer Verbindungen*. Wien, 1821. — Poggel, *Das Verhæltniss zwischen Form und Bedeutung in der Sprache.* Munster, 1833. — Rudiger, *Grundriss einer Geschichte der menschl. Sprache nach allen bisher bekannten Mund-und Schriftarten*. Leipz. 1782. — Schmitt, *Entwicklung der Sprache u. Schrift. Nebst Folgerung einer neuen Structur beider*. Mainz. 1835. — Stern, *Vorlæufige Grundlegung zu einer Sprachphilosophie*. Berlin, 1835. — Bindseil, *Abhandlungen zur allgemeinen vergleichenden Sprachlehre. Physiologie der Stimm- und Sprachlaute*. Hamburg, 1836, in-8°. (Voy. depuis la p. 1 jusqu'à la p. 492. — Brosses (De), *Traité de la for*

avantage sur les grammairiens. Le langage étant un composé de signes matériels, qui dépendent tous de certains organes, il est évident que, vouloir écrire sur cette matière sans connaître suffisamment l'homme physique, c'est s'exposer à de graves erreurs ou se mettre dans la nécessité de traiter défectueusement ce qui en constitue vraiment la partie principale. Il est inutile d'ajouter que les auteurs qui ont parlé des phénomènes de la vie et des fonctions organiques, ont compris cela, et que plusieurs d'entre eux ont prétendu rectifier, à cet égard, les idées des grammairiens et des linguistes.»

Il faudra, par conséquent, réunir et opposer ce qu'ont pensé les grammairiens et les physiologistes, et montrer au moins, par quelques exemples des plus remarquables, comment, jusqu'à présent, les éléments du langage parlé ont été envisagés par les uns et par les autres.

M. le président de Brosses, le savant auteur du *Traité de la formation mécanique des langues*, nous paraît digne d'être cité en tête des premiers. Il est un de ceux qui, s'affranchissant d'une aveugle routine, ont voulu observer par eux-mêmes et présenter philosophiquement l'explication du mystère de la parole. En lisant aujourd'hui ce qu'il dit des lettres ou des sons élémentaires, on s'aperçoit que les connaissances anatomiques et physiologiques lui ont manqué; et quoique son système ait un fond de vérité, il serait impossible de l'admettre tel qu'il est.

Il pose pour principe que, dans toutes les langues de l'univers, dans toutes les formes quelconques de prononcer, *il n'y a qu'une voyelle, et que six consonnes correspondantes à autant d'organes servant à la parole*. La voyelle en général, dit-il, n'est autre chose que la voix, c'est-à-dire, que le son simple et permanent de la bouche que l'on peut faire durer, sans aucun nouveau mouvement des organes, aussi longtemps que la poitrine peut fournir l'air. Les consonnes sont les articulations de ce même son que l'on fait passer par un certain organe, comme au travers d'une filière; ce qui lui donne une forme. Cette forme se donne en un seul instant et ne peut être permanente. Que si elle paraît l'être dans quelques articulations fortes qu'on appelle *esprits rudes*, ce n'est plus un son clair et distinct; ce n'est qu'un sifflement qu'on est obligé d'appeler du nom contradictoire (*d*) de *voyelle muette*. Ainsi la *voix* et la *consonne* sont comme la matière et la forme, la substance et le mode. L'instrument général de la voix, continue l'auteur, doit être considéré comme un tuyau long qui s'étend depuis le fond de la gorge jusqu'au bord extérieur des lèvres. Ce tuyau est susceptible d'être resserré selon un diamètre plus grand ou moindre, d'être étendu ou raccourci selon une longueur plus grande ou moindre. Ainsi le simple son qui en sort représente à l'oreille l'état où on a tenu le tuyau en y poussant l'air. Les différences du son simple sont comme les différences de cet état; d'où il suit qu'elles sont infinies; puisqu'un tuyau flexible peut être conduit par dégradation insensible depuis son plus large diamètre et sa plus grande longueur, jusqu'à son état le plus resserré et le plus raccourci. On remarque communément sept divisions plus marquées du son simple, ou sept états du tuyau qu'on appelle voyelles, *a*, *η*, *é*, *i*, *o*, *ου*, *u*. Mais il est clair qu'une ligne ayant autant de parties qu'il y a de points indivisibles qui la composent dans toute sa longueur, il y a autant de voyelles qu'il peut y avoir de divisions intermédiaires entre les sept ci-dessus; d'où il suit qu'il y en a une infinité. On remarque facilement en effet qu'une nation ne divise pas précisément comme une autre le diapason ou échelle de sa voix, et que les voyelles des Anglais, par exemple, ne sont pas celles des Français.

Voilà pour les voyelles. Quant aux articulations, M. de Brosses les caractérise de la manière suivante :

Il y a, dit-il, autant de manières d'affecter le son et de lui donner, pour ainsi dire, une figure, qu'il y a d'organes le long du tuyau, et il n'y en a pas plus. Ce sont ces mouvements imprimés au son que l'on appelle *lettres* ou *consonnes*. Elles ne sont par elles-mêmes que des formes qui n'existeraient pas sans la voix qui en est la matière et le sujet. Ainsi tout le mécanisme de la parole peut être, quoique imparfaitement, comparé à une flûte. L'air poussé dans le tuyau de cette flûte, en est le son simple, ou la *voix*. Les trous par lesquels il sort sont les divisions de cette voix simple, et ces divisions peuvent aussi bien être dans un endroit que dans un autre. La position ou figure des doigts sur ces trous sont les *lettres ou consonnes* qui donnent la forme à tout le son : forme qui par elle-même n'aurait aucune existence pour le sens de l'ouïe, sans l'air ou voix qui en est la matière ou le sujet.

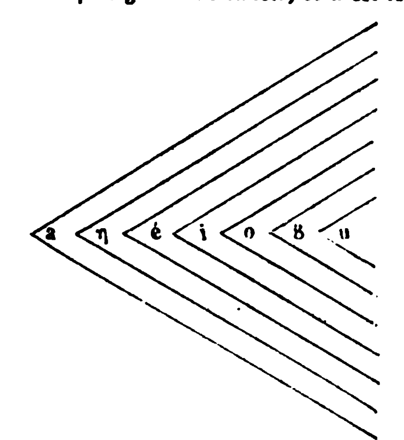
La chose ne sera pas moins sensible, ajoute-t-il, si nous comparons la voix ou le son simple de la voyelle à celui que rend une corde tendue sur un instrument où les divisions sont marquées par des touches dans toute sa longueur. Il n'y a personne qui ne se soit aperçu que, pour former dans leur ordre les cinq voyelles vulgaires, on ne fait qu'accourcir successivement la corde. *A* est la voix pleine et entière, ou la corde tendue dans toute sa longueur depuis la gorge aux lèvres; *i* est la corde raccourcie de moitié, tenue du palais aux lèvres; *ou* est le bout de la corde à l'extrémité des lèvres. Nous allongeons les lèvres en dehors, et tirons, pour ainsi dire, le bout d'en haut de cette corde pour faire sonner dessus *u*; tandis que les Orientaux la prolongent tant qu'ils peuvent d'en bas pour former dessus un son profondément guttural *h*. Ainsi les deux extrémités les plus marquées de la corde, le *complementum acuti* et le *complementum imi*, sont le sifflement *u* et l'aspiration *h*. Elles font le par-dessus et la basse-contre sonnés sur la corde de la parole. Comme la corde, dans toute sa longueur, est divisible à l'infini, il y a dans la ligne une infinité de points où l'on peut placer la division : de sorte que les diverses voyelles de tous les peuples de l'univers, quoique variées à l'infini, ne diffèrent cependant qu'en ce qu'un peuple divise sa corde dans un endroit, et un autre dans un autre. Aussi les anciens Orientaux, dans leur écriture, négligèrent-ils de marquer la *voix*, qu'en lisant ils suppléaient par intervalles entre les vraies lettres qui sont les consonnes.

M. de Brosses nous avertit ensuite que ce n'est que pour une intelligence plus facile qu'il a comparé la voyelle à une simple ligne étendue, divisible dans sa longueur. La véritable image de la voix, conforme à celle de la bouche ouverte, dit-il, est un entonnoir flexible dont on diminue à volonté les

mation mécanique des langues, et des principes physiques de l'Etymologie. Paris, 1765, 2 vol. in-12. — Denina, *La clef des langues, ou Observations sur l'origine et la formation des principales langues qu'on parle et qu'on écrit en Europe*. Berlin, 1804, 3 vol. in-8°. — Copineau, *Essai synthétique sur l'origine et la formation des langues*. Paris, 1774, in-8°. (Cet ouvrage a paru sans nom d'auteur.) — Muller, *Physiologie du système nerveux*, trad. par Jourdan. Paris, 1840. (*Voy*. t. II, depuis la p. 209 jusqu'à la p. 232.)

(*d*) M. de Brosses suppose la voyelle toujours *sonnante*; ce qui est une erreur, puisque la voyelle et la voix en général existent aussi sous la forme de simple bruit.

deux diamètres pour dégrader le son voyal : en sorte que *a* est le plus grand entonnoir, et *u* est le plus petit. Voici comme cette image est figurée dans le célèbre traité :



a, η(é), é, i, o, ȣ(ou), u.

Mais je me contente ici, ajoute-t-il, d'exprimer la grandeur de chacun de ces entonnoirs par une ligne faisant partie de l'axe qui les traverse tous.

L'auteur revient ensuite aux articulations qu'il appelle *lettres* ou *consonnes*, et les caractérise ainsi par les organes qui concourent à leur formation.

Je viens de dire que chaque organe qui est dans la bouche, dit-il, a sa figure et son mouvement propre formant une lettre qui est particulière; qu'il y a autant de *lettres* ou *consonnes* que d'organes, et qu'il n'y en a pas plus. Ce sont 1° les *lèvres*, 2° la *gorge*, 3° les *dents*, 4° le *palais*, 5° la *langue*. Il y en a un sixième, savoir, le *nez*, qui doit être regardé comme un second tuyau à l'instrument. Car ainsi qu'on pousse l'air du fond de la gorge à l'extrémité des lèvres, on peut le pousser du fond de la gorge à l'extrémité des narines. Cet organe a sa consonne; il a même, comme nous le verrons bientôt, sa voyelle *an*, *in*, *on*, etc., ou son simple qui lui est propre... On peut nommer chaque lettre ou consonne du nom de son organe propre... Nous les figurerons ainsi : *lèvre, Be; gorge, Ke; dents, De; palais, Je; langue, Le; nez, Se*... De ces six lettres, les trois premières sont parfaitement muettes; les trois autres sont un peu liquides et permanentes, en ce qu'étant coulées ou sifflées, la forme du mouvement de l'organe peut se continuer un peu plus longtemps par une espèce de voix sourde; au lieu que, dans les trois premières, la forme est purement instantanée.

M. de Brosses nous montre ensuite de quelle manière ces six consonnes se multiplient. Chaque organe, dit-il, peut donner son mouvement propre d'une manière douce, moyenne, rude, plus ou moins douce, plus ou moins rude. Les modifications rudes sont celles qui poussent le son en dehors : *Je, te, re, ke, che, se;* les douces sont celles qui semblent le retenir : *ve, the, ne, ghe, ze.* Ces manières produisent dans chaque lettre des variations qui ont fait croire qu'il y en avait un nombre plus grand qu'il n'est en effet. Et si l'on voulait distinguer par un *caractère* particulier chacun des degrés de ces différences, on aurait un nombre infini de consonnes, par la même raison que j'ai rapportée plus haut en parlant du nombre infini des voyelles. Mais à considérer seulement les trois mouvements doux, moyen et rude, on trouve trois différences dans chaque lettre primitive, et on les appelle *permutables* ou *de même organe*. Elles s'emploient très-souvent l'une pour l'autre dans le même mot, et dans la même langue; à plus forte raison quand le mot passe d'une langue à une autre. Cette observation, qu'on sait être très-sensible dans la langue grecque, ne l'est guère moins dans les autres, si on y fait attention.

LÈVRE *doux*, *Be; moyen*, *Pe; rude*, *Fe*. GORGE *doux*, *Gue* ou gamma grec; *moyen*, *Ce, Ke; rude*, *Que*, en grec *χι*. DENT *doux*, *The* en anglais ou *theta* en grec; *moyen*, *De; rude*, *Te*. PALAIS *doux*, *Ze; moyen*, *Je; rude*, *Che*. LANGUE *doux*, *Ne; moyen*, *Le; rude*, *Re*. Dans la lettre de langue *Le*, *Ne*, *Re*, *Le* s'opère du bout de la langue; le doux *Ne*, du milieu de la langue un peu soulevée contre le palais en rechassant l'air par le tuyau du nez; le rude *Re* de la racine de la langue gonflée en chassant l'air de la gorge par soubresaut. Quant au *nez*, comme c'est un organe moins flexible, il ne varie pas son sifflement nasal *Se*. Le palais, qui est encore plus immobile que le nez, n'agirait guère sans le secours de la langue; de sorte que l'on peut presque considérer la lettre de palais et la lettre de *langue* comme procédant d'une même cause. Les dents infixées aux mâchoires, dont le mouvement est peu varié, s'aident beaucoup aussi, pour la lettre qui leur est propre, du secours de la langue, qu'on regarde avec raison comme l'agent général de la parole. C'est en effet le plus flexible de tous, et celui qui se trouve placé au milieu de l'instrument. Il n'y a que la gorge et les lèvres situées aux deux extrémités qui se puissent passer de son secours.

Telle est la doctrine de M. le président de Brosses sur les voyelles et les articulations. Il est inutile de la juger; ce que j'en pense doit ressortir clairement de l'opinion que je développe moi-même. La comparaison qu'il fait du mécanisme de la parole *avec une flûte*, semble prouver qu'il n'a pas su distinguer les *tons* des *sons*, les modifications phonétiques de la glotte de celles de la bouche. Et en assimilant l'image de la voix à un *entonnoir flexible*, ou à une *corde tendue*, il montre qu'il ne connaît pas l'organe vocal ni son action, et surtout qu'il confond les différentes espèces de sons simples ou de voyelles. Sa classification des articulations, qu'il réduit à *six* d'après le prétendu nombre des organes, est tellement arbitraire et défectueuse, qu'il n'a pas trouvé de place pour plusieurs d'entre elles, et entre autres pour l'*m*, le *w*, etc. Mais il a, jusqu'à certain point, établi la différence entre les voyelles et les articulations; et en cela son système a un fond de vérité.

Arrivons maintenant aux physiologistes qui ont entrepris de traiter cette matière. Sous certain rapport, il en est d'eux comme des grammairiens; c'est-à-dire, que tous ne se sont pas donné la peine d'examiner par eux-mêmes et d'observer la nature. Ainsi, M. Blaud, de Beaucaire, qui paraît s'être rempli la tête du système de M. de Bonald, se traîne après lui et parle du principe matériel du langage en véritable écolier. « Une chose digne de remarque dans la considération des divers langages,

dit-il, c'est la conformité des éléments de la parole ou des lettres et des mots. *Dans toutes, en effet, on trouve les mêmes voyelles et les mêmes consonnes, qui ne diffèrent que par la forme des caractères, et qui se ressemblent toutes par la prononciation;* ce qui atteste évidemment leur commune origine, et démontre par cela même que l'homme ne les a point inventés. On y observe, ajoute-t-il, une identité parfaite dans la nature de ces mêmes éléments, dans ce qui constitue l'essence d'une langue, c'est-à-dire, le nom, l'adjectif, le verbe, l'adverbe, etc., qu'il faut bien distinguer des choses accidentelles, comme la structure et le nombre des mots; et cette identité est une nouvelle démonstration de l'unité de leur origine. » (*Traité élémentaire de Physiologie philosophique, ou Eléments de la science de l'homme ramenée à ses véritables principes*, par P. Blaud, médecin en chef de l'hôpital civil et militaire de Beaucaire, etc., etc. Paris, 1830, 3 vol. in-8. *Voy.* le vol. II, p. 296.)

Rien de plus faux que la *conformité*, l'*identité* des voyelles et des consonnes, sur lesquelles il s'appuie pour soutenir le système dont il est question. Une des premières connaissances qu'on acquiert par la linguistique, c'est que tous les peuples ne se servent pas des mêmes sons élémentaires ni des mêmes articulations dans leur langage.

Passons à un auteur plus grave, plus instruit en cette matière, à un de ceux qui ont senti le vide que laissait la science grammaticale sous ce rapport. L'illustre physiologiste allemand, que nous avons déjà cité plusieurs fois, nous présente un système de lettres nouveau et tout à fait différent de celui de M. de Brosses et des grammairiens en général. Il importe par conséquent d'exposer son opinion en détail.

M. Müller commence par revendiquer, pour les sciences naturelles, l'avantage de bien traiter cette question. C'est à la physiologie, dit-il, qu'il appartient de rapporter les sons de la parole à un système naturel. Les tentatives des grammairiens à cet égard ont échoué, parce qu'ils avaient établi leurs classifications sur des qualités qui ne sont point essentielles. En effet, la distinction des sons de la langue parlée d'après les organes qui sont censés les produire, est vicieuse, parce qu'elle en réunit qui diffèrent totalement les uns des autres suivant les principes de la physiologie, et parce que plusieurs parties de la bouche concourent à la production de la plupart d'entre eux. C'est le défaut qu'on peut reprocher à la division en sons labiaux, dentaux, gutturaux et linguaux, à celle même, beaucoup plus simple, en sons oraux et nasaux. Il y a quelque chose d'exact au fond dans la distinction qu'on a établie pour les sons muets et pour les sons mouillés; mais on en fait une mauvaise application. Les propriétés mêmes des voyelles, par opposition aux consonnes, n'ont point été appréciées d'une manière convenable. Généralement, on fait consister leur essence en ce qu'elles ne se réduisent pas à de simples bruits, comme les consonnes, mais doivent naissance à des sons qui se produisent dans l'organe vocal et sont modifiés par la bouche. Cependant la différence entre les voyelles et les consonnes est bien moins considérable; car il est possible, pour toutes les voyelles, comme pour les consonnes, de les rendre muettes, de les réduire à de simples bruits, ainsi qu'il arrive quand on parle à voix basse; les voyelles sonnantes ne sont donc dues qu'à la consonnance de la voix. Mais il y a aussi, comme nous ne tarderons pas à le voir, une classe entière de consonnes qui peuvent également, ou être muettes et ne consister qu'en de simples bruits, ou sortir avec consonnance de la voix. En s'attachant à l'essence des voyelles et des consonnes, on trouve que la différence entre elles est tout autre.

M. Müller signale ensuite la cause principale de l'erreur des grammairiens. Un vice capital, dit-il, de plusieurs essais d'une classification naturelle des sons de la parole, tient à ce qu'on ne s'est pas assez attaché à la possibilité de leur formation sans intonation, au caractère de simple bruit qu'ils sont susceptibles de revêtir. Pour en bien apprécier les propriétés, il faut prendre le parler à voix basse, ou le chuchotement, pour point de départ, et rechercher quelles sont les modifications qui peuvent dépendre de l'addition du son proprement dit ou de l'intonation. En suivant cette marche, on arrive à établir deux séries : dans l'une, les paroles sont muettes et absolument incapables de s'unir à la voix; dans l'autre, elles sont également aptes à être rendues muettes et à s'allier avec la voix. Une autre différence importante entre les sons de la parole consiste en ce que les uns, produits par un changement brusque de la position des parties de la bouche, ne durent qu'un moment, et ne peuvent être prolongés ou soutenus (*strepitus incontinuus explosivus*), tandis que d'autres sortent sans que la situation des parties de la bouche change, et peuvent être prolongés à volonté, autant que le permet la portée de l'haleine (*strepitus continuus*). Tous les sons de la première espèce sont absolument muets et incapables de s'associer avec l'intonation, au lieu que presque tous ceux de la seconde espèce peuvent s'allier avec elle. De cette dernière combinaison résultent des modifications particulières, tandis que les sons absolument muets ou explosifs sont susceptibles de subir une transformation lorsqu'ils s'unissent à une aspiration.

A la suite de cette première explication, qui ne paraît pas tout à fait claire, l'auteur expose son système dans les termes suivants :

A. — Système des sons muets de la parole a voix basse.

1. *Voyelles muettes*, a, e, i, o, ou, œ (eu), æ (ê), u, et les voyelles nasales *a* (*an*), *æ* (*in*), *œ* (*un*), *o* (*on*). Toutes ces voyelles peuvent être prononcées d'une manière bien distincte sous la forme de simples bruits. La question est de savoir si, comme voyelles muettes, elles ressemblent aux consonnes muettes, ou si elles en diffèrent, physiologiquement parlant. Les consonnes muettes ne naissent que dans le tuyau placé au-devant de l'organe vocal, c'est-à-dire dans la cavité orale et nasale; ce sont des bruits engendrés par l'air qui parcourt le canal diversement modifié. Mais les voyelles muettes se comportent d'une manière différente jusqu'à certain point : quoiqu'ici non plus la voix ne résonne point, cependant la cause première est dans la glotte, et non dans la bouche, ainsi qu'on peut s'en convaincre aisément par des expériences sur soi-même. Le bruit qui forme une voyelle muette naît, à ce qu'il paraît, lorsque l'air passe le long des cordes vocales, qui néanmoins ne résonnent pas pour cela. Il ne diffère de celui qu'on parvient à produire dans la glotte, en fermant la bouche, ouvrant le nez, et évitant d'émettre aucun son proprement dit, que parce que, quand la bouche est ouverte, la forme diverse que le canal oral prend, le modifie de manière à ce qu'il devienne les sons muets, *a, e, i, o, ou*.

La forme du canal oral est la même pour les voyelles muettes et pour les voyelles prononcées à haute voix. La seule différence consiste en ce que, dans le second cas, la glotte, au lieu d'un simple bruit, produit un véritable son. Kratzenstein et Kempelen ont fait voir que les conditions requises pour la transformation d'un même son en voyelles différentes, se réduisent en degré d'ampleur de deux parties, le canal oral et le canal nasal. Il en est de même pour les voyelles muettes. Kempelen appelle canal oral l'espace compris entre le larynx et le palais. Certaines voyelles exigent que l'orifice

buccal et le canal oral soient larges, d'autres que tous deux soient étroits, d'autres encore que l'un soit large et l'autre étroit. Si l'on admet avec Kempelen cinq degrés de largeur pour le canal oral, on a pour

a,	largeur de l'orifice buccal 5;	larg. du canal oral 3
e,	4	2
i,	3	1
o,	2	4
ou,	1	5

Les proportions pour les autres voyelles, *æ æ* et *u* sont faciles à trouver d'après cela.

Purkinje a montré que les conditions nécessaires pour la formation de quelques voyelles, notamment d'*a* et d'*e*, n'ont point été assignées d'une manière bien exacte par Kempelen. Ces deux voyelles dépendent principalement de la forme de l'espace compris entre la base de la langue et le pharynx ; pour toutes deux, cet espace est grand, et il l'est plus pour *e* que pour *a*; mais *a* et *e* peuvent être prononcés avec la même ouverture de bouche. La position assignée aux lèvres pour l'émission de l'*o* n'est pas non plus nécessaire.

Auprès des voyelles pures viennent se placer les voyelles muettes à timbre nasal, *a*, *æ*, *o*, *æ*, par exemple dans les mots *sang*, *singulier*, *ombre*, *œuvre* (*e*); ces modifications ne dépendent que du rétrécissement du voile du palais et du soulèvement du larynx (*f*).

II. *Consonnes muettes et soutenues.* — La prononciation de toutes les consonnes qui se rangent ici, peut être soutenue aussi longtemps que l'haleine le permet, les parties de la bouche conservant la même position au commencement, pendant la durée et à la fin. Ainsi on peut soutenir la prononciation de l'*f*, du *ch*, de l'*s*, de l'*r*, de l'*l*, etc. Il n'en est pas de même des consonnes explosives, *b*, *g*, *d*, *p*, *t*, *k*; comme la position des parties de la bouche est tout autre au commencement que dans le milieu et à la fin de leur formation, elles ne peuvent durer qu'un moment, ou jusqu'à ce que le changement soudain des parties de la bouche se soit opéré. Les consonnes soutenues sont *h*, *m*, *n*, *ng*, *f*, *ch*, *sch*, *s*, *r*, *l*. On peut les ranger en trois classes :

1° *Consonnes soutenues orales, dont l'émission exige que le canal oral soit entièrement ouvert.* L'aspiration *h* appartient seule à cette classe. Ici la cause du bruit produit par le passage de l'air ne tient point à une opposition des parties entre elles. Le bruit de l'aspiration est la plus simple expression de la résonnance des parois de la bouche pendant l'expiration de l'air. L'*h* manque à la langue italienne, si ce n'est dans un petit nombre de cas exceptionnels, tels que *ho*, *hai*, *has*, *hanno*. On peut consulter l'ouvrage de Purkinje et celui de Rapp, sur l'emploi de l'aspiration dans les diverses langues.

2° *Consonnes soutenues nasales, dont l'émission exige que le canal nasal soit entièrement ouvert.* Ce sont *m*, *n*, *ng*. Ici l'air traverse tout simplement le canal nasal, la cavité orale étant close soit par les lèvres, soit par la langue appliquée au palais. Il n'y a point non plus opposition des parties entre lesquelles le fluide passe. Dans la prononciation de ces trois consonnes, la cavité orale représente un diverticule ou cul-de-sac plus ou moins long de l'arrière-gorge et du canal nasal. Ce diverticule est plus grand pour *m* que pour *n*, et surtout que pour *ng*.

La bouche se ferme à l'aide des lèvres pour la prononciation de l'*m*. Quelques physiologistes, Rudolphi entre autres, sont partis de là pour ranger cette lettre parmi les labiales; mais elle n'est point une lettre labiale; ce n'est point l'acte de la fermeture de la bouche qui lui donne naissance; elle ne se forme qu'après cette occlusion, par le simple passage de l'air à travers le canal nasal, avec résonnance du cul-de-sac de la cavité orale.

Dans la prononciation de l'*n*, la bouche est fermée par la pointe de la langue, qui s'applique à la partie antérieure du palais.

Dans celle de l'*ng*, l'occlusion de la bouche a lieu un peu plus en arrière, par l'application du dos de la langue à la partie postérieure du palais. *Ng* n'est point une consonne double; c'est une émission de voix simple, tout comme *m* et *n*.

3° *Consonnes soutenues orales, dont l'émission exige que certaines parties de la bouche se mettent en opposition les unes avec les autres, comme des espèces de valvules.* Ce sont *f*, *ch*, *sch*, *s*, *r*, *l*. Les parties qui se mettent en opposition, et apportent ainsi obstacle au passage de l'air, sont tantôt les lèvres (*f*); tantôt les dents (*sch*, *s*); tantôt la langue et le palais (*ch*, *r*, *l*).

Dans la prononciation de l'*f*, les lèvres se placent comme pour souffler. Il y a deux modifications de ce bruit de soufflet, l'*f* et le *v*. L'ouverture des lèvres est plus arrondie pour l'*f*; pour le *v*, les lèvres laissent entre elles une fente étroite, mais large.

Le *ch*, correspondant au χ des Grecs, manque à la langue française. Il exige que la langue se rapproche du palais, et que l'air passe à travers un étroit intervalle ménagé entre elle et ce dernier. Il y a trois χ, suivant le point où la langue se rapproche du palais.

a. Dans le premier, ou χ antérieur, quelquefois exprimé par *g* en allemand, c'est la partie antérieure de la langue que si rapproche du palais, comme dans les mots *lieblich*, *selig*.

b. Dans le second, ou χ médian, le dos de la langue se rapproche de la partie moyenne du palais. Ce *ch* a un son tout différent de celui du précédent, par exemple dans les mots *tag*, *sagen*, *suchen*, *Aachen*, *ach*. Kempelen dit qu'il vient toujours à la suite d'un *a*, d'un *o* ou d'un *ou*. C'est, en effet, ce qui a lieu le plus ordinairement ; mais la chose n'est pas de nécessité absolue ; car les trois voyelles peuvent être associées aussi au *ch* antérieur, tels que *papachen*, *mamachen*. La langue polonaise possède aussi le *ch*.

c. Dans le troisième, ou *ch* postérieur, qui est particulier aux Suisses, aux Tyroliens et aux Hollandais, le dos de la langue se rapproche de la partie la plus postérieure du palais ou du voile palatin C'est le ח (*kheth*) des Hébreux, le خ (*kha*) des Arabes. Il existe aussi dans la langue bohême, d'après Purkinje.

Pour la prononciation du *sch* allemand, *ch* des Français, *sh* des Anglais, les dents des deux mâchoires sont rapprochées, ou même superposées, et la pointe de la langue se trouve derrière elles, sans y toucher. En Westphalie, on confond cette lettre simple avec σχ.

Dans la prononciation de l'*s*, les dents sont rapprochées ou en contact, et la pointe de la langue touche celles de la rangée inférieure. Le *th* des Anglais, le θ des Grecs, en sont des modifications.

Pour l'*r*, la langue vibre contre le palais. Tout son tremblottant n'est point un *r*; car le frémissement des lèvres vibrantes ne fait point entendre ce son. Haller regardait les vibrations de la langue pour la production de l'*r*, comme autant de mouvements volontaires, et pensait pouvoir s'en servir

(*e*) La voyelle n'est pas nasale dans cet exemple ; elle l'est dans les mots *un*, *alun*, *parfum*, etc. Cette erreur s'explique difficilement au moins de la part du traducteur, qui est Français.

(*f*) C'est une erreur. Les modifications connues sous le nom de *nasonnement*, dépendent exclusivement de l'abaissement du voile palatin.

pour calculer la rapidité de l'action nerveuse. Mais évidemment il y avait malentendu de sa part; car les vibrations ne sont ici que les tremblements imprimés par le courant d'air à la langue qui résiste, et elles ne dépendent pas plus de la volonté que celles des lèvres quand on les fait frémir. Il y a deux sortes d'*r* : l'*r* pur ou lingual, dans la prononciation duquel la langue est la partie vibrante et le voile du palais reste en repos; l'*r* guttural, pour lequel la langue demeure tranquille et le voile du palais vibre. Cette dernière espèce produit le grasseyement. L'*r* manque, dans la langue chinoise.

Dans la prononciation de l'*l*, la pointe de la langue s'applique immédiatement au palais, et l'air ne passe que des deux côtés, entre elle et les joues. On peut aussi former ce son d'un côté seulement. Il manque dans la langue zend.

Kempelen rangeait quelques-unes de ces lettres parmi les consonnes avec intonation, parce que la voix se fait entendre en même temps que les bruits qui les produisent, comme lorsqu'on prononce l'*r* et l'*l*. Cependant toutes peuvent être rendues muettes. La consonnance de la voix ne fait que leur imprimer des modifications dont on ne tient pas compte quand il s'agit de parler à voix basse.

III. *Consonnes muettes explosives.* — Ce sont β, γ, δ, et leurs modifications π, κ, τ.

La situation des parties de la bouche qui sert à les former change d'une manière brusque; la formation commence par la fermeture de la bouche, et se termine par son ouverture. Aussi ne peut-on prolonger ces consonnes à volonté : le bruit qui les caractérise cesse dès que la bouche s'ouvre.

1° *Consonnes explosives simples*, β, γ, δ.

B, β. La bouche est close par les lèvres, et elle s'ouvre pour le passage du vent.

D, δ. La bouche est close par la langue appliquée à la partie antérieure du palais, ou à l'arcade dentaire, et elle s'ouvre pour le passage du vent.

G, γ. La bouche est close, plus en arrière, par l'application de la partie postérieure du dos de la langue au palais, et elle s'ouvre pour le passage du vent.

Les consonnes muettes *b*, *d*, *g*, sont généralement produites par la brusque ouverture des voies fermées; mais on peut aussi leur donner naissance par l'occlusion soudaine de ces mêmes voies.

2° *Consonnes explosives aspirées*, *p*, *t*, *k*.

Les sons *p*, *t*, *k*, correspondant à *b*, *d*, *g*, n'en sont que des modifications, dues à ce qu'une aspiration s'y joint au moment où la bouche s'ouvre. Par l'aspiration, le *b* devient *p*, le *d* devient *t*, et le *g* devient *k*. Les anciens, et, à leur exemple, Kempelen et Rudolphi, faisaient consister la différence entre les deux séries en ce qu'il y a résonnance de la voix pour *b*, *d* et *g*. L'assertion n'est point exacte; car on peut rendre ces trois lettres parfaitement muettes. Suivant Schulthess, leur essence tient à la force du courant d'air, ce qui est vrai; cependant il n'y a pas nécessité que les ouvertures postérieures du nez se ferment avant l'explosion. La seule différence entre les deux séries dépend de l'aspiration qui succède dans la prononciation de *p*, *t*, *k*. J'ai donné cette explication dès l'année 1827.

Plusieurs bruits explosifs que nous avons la faculté de produire ne sont point employés dans les langues.

Tous les sons principaux de la parole articulée appartiennent, comme on voit, au système de la parole à voix basse. Il n'y a qu'un petit nombre de modifications des consonnes dont la formation exige la consonnance de la voix, et qu'on ne puisse faire sortir à voix basse, comme le *j* allemand, le *j* français, le *ge*, le *z* français, l'*l* avec intonation, l'*r* avec intonation. A la place de ces consonnes avec intonation, on emploie, dans la parole à voix basse, les consonnes muettes correspondantes. Ainsi on substitue au *j* allemand le *ch*, au *j* français le *sch*, au *z* français l'*s*, à l'*l* avec intonation l'*l* muette, à l'*r* avec intonation l'*r* muet.

On voit, d'après cela, qu'il est possible, dans l'éducation première des enfants, de recourir, pour la plupart des consonnes, au mode de prononciation qui consiste à les faire sortir comme de simples bruits, mais que toutes les consonnes avec intonation ne peuvent ainsi être formées à voix sourde; de sorte que cette méthode, employée sans discernement, est plus nuisible que utile, et perd les avantages incontestables qu'elle présente lorsqu'on sait en faire une juste application.

B. — Système des sons de la parole à haute voix.

Dans la parole à haute voix, quelques consonnes restent muettes, c'est-à-dire bornées à de simples bruits, parce qu'elles ne sont point susceptibles de s'allier à la consonnance de la voix. Telles sont les explosives *b*, *d*, *g*, et leurs modifications *p*, *t*, *k*, tel est aussi l'*h* parmi les consonnes soutenues. D'autres sont susceptibles d'un double mode de prononciation, à voix basse et à voix haute; dans ce dernier avec résonnance de la voix : ce sont *f*, *ch*, *sch*, *s*, *l*, *r*, *m*, *n*, *ng*.

I. *Voyelles.* — La situation de la bouche est la même que la prononciation à voix basse. Le son se produit dans le larynx, comme il arrive au bruit dans les voyelles muettes, et le son laryngien est modifié par le canal pharyngien, par le canal oral et par l'ouverture buccale, de manière qu'il en résulte *a*, *e*, *i*, *o*, *ou*, *u*, *æ*, *œ*, et les voyelles nasillardes graves *a*, *æ*, *o*, *œ*. Les diphthongues sont des associations de deux voyelles, et Rudolphi les confond avec les véritables voyelles *u*, *æ*, *œ*. Enfin il faut ranger ici l'*e* muet, qui se rapproche déjà beaucoup des voyelles à voix basse.

Ces voyelles à voix basse ne se rencontrent généralement point dans la parole à voix haute. Il y en a pourtant des traces dans les idiomes slaves, par exemple dans le polonais.

II. *Consonnes qui restent muettes dans la parole à haute voix.* — 1° *Explosives*, *b*, *d*, *g*, et leurs modifications *p*, *t*, *k*. Il est de toute impossibilité d'unir ces consonnes muettes avec l'intonation de la voix. Essaye-t-on de les prononcer à haute voix, l'intonation vient après elle, et l'on n'a qu'une voyelle unie à *b*, *d*, *g* ou à *p*, *t*, *k*.

2° *Continues.* La seule consonne continue qui soit absolument muette et incapable de s'unir avec l'intonation de la voix, est l'*h*. Si l'on tente de la prononcer à haute voix, l'éclat de la voix ne sort pas en même temps qu'elle, mais vient après, et l'aspiration s'éteint aussitôt que l'air produit un son en traversant les cordes vocales.

III. *Consonnes qui, dans la parole à haute voix, peuvent être aussi bien prononcées muettes, c'est-à-dire comme simple bruit, qu'avec intonation de la voix.* — Elles appartiennent toutes à la classe des consonnes : *f*, *ch*, *sch*, *s*, *r*, *l*, *m*, *n*, *ng*. Les consonnes avec intonation qui font partie de cette série manquent dans beaucoup d'idiomes. La langue française est celle où l'on en trouve le plus; elle les exprime tantôt par des lettres particulières, comme le *z* et le *j* pour l'*s* et le *sch* avec intonation, tantôt par un *e* muet placé après *l*, *m*, *n*, *r*. Un *e* bref et peu sensible venant après *l*, *m*, *n*, *r*, ne remplit pas le même objet; car c'est une intonation simultanée à la prononciation de ces consonnes. L'*e* muet placé après d'autres lettres ne signifie rien, à moins qu'il ne serve à déterminer avec plus de précision un caractère d'écriture dont on se sert aussi pour peindre d'autres sons; ainsi *ge* et *che* représentent le signe allemand *sch*, tandis que *g* suivi d'un *e* correspond au γ. La langue allemande n'a qu'un seul

cas dans lequel elle distingue une consonne avec intonation de sa correspondante muette ; c'est celui du *j*, qui diffère du *j* français ; car le *j* allemand est le *ch* avec intonation, et le *j* français est le *sch* avec intonation. Kempelen a très-bien connu plusieurs des consonnes avec intonation ; il sait, par exemple, que le *j* allemand résulte de l'intonation du *ch*, le *z* français de l'intonation gazouillante de l'*s*, le *j* français de l'intonation du *sch*. Il range également *l*, *m*, *n*, *r* parmi les consonnes ; mais je ne puis partager son avis. Enfin il regarde *b*, *d*, *g* comme des consonnes avec intonation, tandis qu'elles sont absolument muettes, ainsi que *p*, *t*, *k*, qu'il déclare muettes de leur naissance. Voici les séries correspondantes des consonnes soutenues, tant muettes qu'avec intonation :

Muettes.		***Avec intonation.***
		Soutenues nasales.
m	m.	Dans l'écriture française, un *e* muet après *m*, mais sonnant avec lui.
n	n.	Dans l'écriture française, un *e* muet après *n*, mais sonnant avec lui.
ng	ng.	Peut être, à volonté, prononcé avec intonation.

Les consonnes avec intonation peuvent aussi être formées un moment le nez étant bouché.

		Soutenues orales.
f et v	v.	L'*f* avec intonation sonne comme un *v* avec intonation.
χ, *ch* des Allemands ; manque en français.	j.	Dans le mot allemand *ja*, si l'on prononce *cha* avec intonation, il en résulte *ja*. La langue polonaise la possède aussi dans le mot *ja*, (*je*). On ne le trouve, en français, que dans le cas de l'*l* mouillé.
sch, *che* en français.	j.	Dans *jamais* en français. Prononce-t-on *schamais* avec intonation de *sch*, on a *jamais*. Le *z'* polonais est le même son avec intonation.
l	l.	En français, un *e* muet après l'*l*; mais cet *e* sonne avec l'*l* et non après ; *salle*, *sable*, *ville*.
r	r.	En français, un *e* muet après l'*r* ; mais cet *e* sonne avec l'*r* et non après : *verre*.
s	z.	En prononçant *zône*, *zèle*, avec un *s* muet, on a *sône*, *sèle* ; lorsqu'on entonne légèrement l'*s*, on produit *zône*, *zèle*. Le *z* polonais est dans le même cas.

L'emploi qu'on fait des consonnes soutenues muettes et avec intonation varie suivant les langues. Les soutenues nasales *m*, *n*, peuvent très-bien être muettes au commencement des mots, par exemple dans *mond*, *narr*, tandis qu'à la fin elles sont presque toujours avec intonation, surtout lorsqu'elles viennent après d'autres consonnes, comme dans *darm*. Le *ng* peut bien être formé muet, et il est très-prononcé dans *magnus* prononcé à voix basse ; mais dans la parole à haute voix, il est toujours un peu entonné.

Les consonnes orales *r* et *l* peuvent être complétement muettes au commencement des mots allemands, comme dans *rund*, *land*. A la fin des mots, elles peuvent l'être aussi, comme dans *warr* ; mais elles sont la plupart du temps entonnées, même en allemand, où il n'y a point d'*e* muet qui indique l'intonation. Il peut arriver que des voyelles entières disparaissent entre des consonnes, quand on entonne celles-ci : ainsi *mer* pour *mir*, en allemand, n'est qu'une association d'un *m* et d'un *r* tous deux avec intonation, ou même d'un *m* muet et d'un *r* entonné. L'intonation de l'*r* peut, au reste, se rapprocher soit de l'*u*, soit de l'*i*. Un *r* absolument muet se rencontre quelquefois dans les langues slaves, comme dans le mot *piotr* en polonais. L'*l* muet se voit aussi dans la langue polonaise, après d'autres consonnes, par exemple dans les mots *kladl*, *szbladl szedl ;* mais beaucoup de personnes ne le prononcent pas du tout.

L'intonation est parfois cherchée avec affectation, comme lorsqu'on interpelle quelqu'un avec colère en lui disant *Monsieur... r!*

Le χ ou *ch* muet est propre à beaucoup de langues, de même que le χ entonné ou *j* allemand. La langue allemande a le *sch* muet, et la langue française le *sch* entonné, ou le *j* français. L'*s* entonné, ou le *z*, est propre au français. La langue française se distingue par le nombre des sons entonnés. La langue allemande a peu de consonnes entonnées ; elle ne possède que le *j* ou χ entonné, l'*r*, l'*l*, et l'*f ;* mais le français et les idiomes slaves, malgré leur grande diversité sous d'autres rapports, ont des consonnes dont l'intonation est plus prononcée ; ainsi, on trouve dans le français et le polonais l'*s* entonné ou le *z*, le *sch* entonné ou le *j* français, et même dans le polonais le χ entonné, ou le *j* allemand. La langue française n'a pas le χ muet ; on n'y trouve des traces du χ entonné que dans l'*l* mouillé, qui n'est autre chose qu'un *l* entonné avec un χ entonné.

Ce qui caractérise la langue française, c'est le fréquent usage qu'elle fait des sons nasaux, *m*, *n*, *ng*, et surtout cette autre particularité qu'elle ne les unit qu'à des voyelles nasales *a*, *o*, *æ*, leurs associations plus sonores avec *e*, *i*, *æ* lui manquant tout à fait. Dans les langues allemande et anglaise, toutes les voyelles se joignent à la consonne nasale *ng : ang*, *eng*, *ing*, *ong*, *ung*. Alors même que les Français écrivent *em*, *ing*, ils substituent, dans la prononciation, d'autres voyelles à celles de l'écriture, comme dans les mots *empereur*, *singulier*. De cet emploi restreint des sons nasaux possibles, qui oblige de multiplier l'usage de certains d'entre eux et leur association avec les voyelles nasales *a*, *æ*, *o*, résulte une sorte de monotonie nasale, tandis que la langue française se distingue si avantageusement sous d'autres rapports, notamment par l'abondance des consonnes molles entonnées. Ce qui frappe surtout, c'est le grand usage qu'elle fait du son *ang* et de ses diverses modifications dans les mots *temps*, *évidemment*, *sang*, etc.

Les sons que je viens de passer en revue, ajoute M. J. Müller, sont les éléments essentiels de toutes les langues perfectionnées : il ne peut être question ici des différentes manières de les exprimer, ni de la confusion qu'on fait si souvent des uns avec les autres. *Q*, *x* et *z* ne sont pas des consonnes simples. On pourra consulter Purkinje relativement à l'existence des divers sons dans les différentes classes de langues.

Outre les bruits consonnants ordinaires dont on se sert dans les langues parlées, il y a encore une foule d'autres bruits qui peuvent se produire dans la bouche et dans le larynx, tantôt explosifs, tantôt soutenus, comme ceux qu'on fait en mangeant, en se gargarisant, en détachant des mucosités du fond de la gorge, en gémissant, en baisant, en éternuant, en soupirant, en remuant vivement la langue d'un côté à l'autre, en avalant à petits traits, en faisant vibrer les lèvres, en claquant de la langue

et des dents ou du palais, etc. Ce dernier bruit se rencontre, d'après Lichtenstein et Salt, dans la langue des Hottentots et d'autres peuples d'Afrique. KERSTEN.

NOTE IV.

Art. LANGAGE, § II.

De l'éducation des sourds-muets.

L'art d'instruire les sourds-muets est une découverte des siècles modernes. Soit que la surdité de naissance fût plus rare parmi les anciens, soit que cette infirmité fût du nombre de celles qui excitaient leur mépris plutôt que leur pitié, il en est à peine fait mention dans les livres des médecins et des philosophes célèbres de l'antiquité. Les siècles où brillèrent Hippocrate, Platon, Aristote, Pline, étaient cependant assez éclairés pour jeter quelque jour sur cette imperfection de l'homme sensorial, et conduire à la découverte du mode d'éducation qui lui est plus spécialement applicable. Que manqua-t-il donc aux anciens philosophes pour attacher leur nom à une si glorieuse entreprise? L'influence de la religion chrétienne, qui, chez les peuples modernes, aporté à un si haut point la pitié pour toutes les espèces d'infortunes, et appelé, au secours des êtres disgraciés par la nature, les libéralités des souverains et les loisirs de la vie monastique. Le sujet qui nous occupe en est une preuve bien frappante. C'est dans le pays où les lumières de la philosophie ont pénétré le plus tard, c'est en Espagne, et vers le milieu du XVIe siècle (1560), qu'un Bénédictin, nommé Pierre Ponce, s'essaya le premier dans cette éducation toute philosophique, et y obtint des succès qui émerveillèrent ses contemporains. Nés également dans la péninsule espagnole, Paul Bonnet et Pereyra s'illustrèrent dans cet art, que le dernier vint exercer en France. Présenté, avec un de ses élèves, par l'illustre la Condamine, à l'Académie des sciences, il y recueillit d'honorables suffrages. Mais Pereyra, ainsi que le P. Ponce, cachant soigneusement leur méthode, en avaient emporté le secret au tombeau. Jean Conrad Ammann et Wallis, qui, bien longtemps avant Pereyra, s'étaient occupés, l'un en Hollande et l'autre en Angleterre, de l'instruction des sourds-muets, ont, à la vérité, publié leur méthode; mais ce mode d'enseignement, qui consistait uniquement à exercer les organes de la parole, était loin de suffire à toute l'étendue d'une aussi grande entreprise. On en acquit la preuve par l'essai infructueux que deux Bénédictins très-instruits firent de cette méthode sur le jeune d'Etavigni, sourd-muet de naissance.

Tel était l'état des choses quand l'abbé de l'Epée parut dans cette carrière, nouvelle encore, malgré les succès de Ponce et de Peyrera : car en admettant, d'après le témoignage des contemporains, que ces deux instituteurs soient parvenus à mettre leurs élèves en communication avec les autres hommes, à les faire parler, à leur donner une connaissance approfondie de quelques sciences, et sans vouloir appeler d'un jugement dicté par l'enthousiasme et soutenu par les émotions généreuses de l'âme, on peut établir néanmoins que si, bien avant l'abbé de l'Epée, d'heureux efforts avaient été tentés pour l'éducation de quelques sourds-muets, rien n'avait été fait pour l'*art de les instruire*. Cet art est donc véritablement de son invention. C'est ce célèbre instituteur français qui, le premier, a fait école, si j'ose m'exprimer ainsi; c'est lui qui a jeté les premiers fondements d'une institution élevée à la gloire de l'humanité, et portée au plus haut degré de perfectionnement par son digne successeur, l'abbé Sicard. Agrandi par ses veilles, illustré par ses succès, l'art d'instruire les sourds-muets est devenu en ses mains une haute science, dont il a tracé les éléments dans son *Cours d'instruction d'un sourd-muet*, et plus récemment encore dans un second ouvrage, intitulé *la Théorie des signes*. Il me faudrait analyser ici ces productions, si je voulais traiter de l'éducation morale du sourd-muet. Un pareil travail est au-dessus de mes forces, et hors de mon sujet. Je me contenterai d'entretenir mes lecteurs de l'éducation physiologique qu'on peut donner avec avantage à quelques-uns de ces infortunés.

Tous les sourds-muets, ainsi que nous l'avons énoncé, ne sont pas entièrement sourds; et les trois premières classes, qui se composent d'un dixième à peu près d'entre eux, nous présentent une surdité qui, bien que suivie du mutisme, est incomplète, et n'exclut pas la faculté d'entendre la voix humaine, chez quelques-uns même la parole. Or, on peut, par des soins méthodiquement dirigés, *cultiver* ou *développer* le peu d'audition dont ces enfants sont doués, et les ramener dans la grande classe des êtres entendants et parlants : j'ai dit *cultiver* ou *développer*, parce que chez les uns on ne peut qu'entretenir et faire valoir le peu de sensibilité de l'organe, tandis que chez les autres ce même organe, soumis aux mêmes exercices, peut acquérir plus ou moins de développement, et sortir du profond engourdissement qui paralysait ses fonctions. On ne peut expliquer cette différence que par celle qui doit nécessairement exister dans la nature de leur surdité. Peut-être reconnaît-elle pour cause, chez les premiers, une lésion organique, et chez les seconds, une débilité nerveuse native, susceptible de diminuer ou de disparaître par un excitement méthodique de la partie sentante de l'organe. Je dus au hasard l'idée de cette espèce de traitement physiologique.

Dans l'hiver de 1802, je fus invité, par l'abbé Sicard, à être témoin de quelques expériences d'acoustique qu'on devait faire sur ses élèves. Un physicien apporta plusieurs instruments sonores ou bruyants, de son invention, et il en tira des sons si aigus, qu'un grand nombre de ces enfants paraissaient les entendre. Mais comme, dans ces sortes d'expériences, les sourds-muets se font une espèce de point d'honneur de se montrer entendants, au point d'y mettre souvent de la supercherie, je donnai le conseil de leur bander les yeux, et d'exiger qu'ils levassent la main à chaque son qu'ils pourraient entendre. L'expérience ainsi faite, il se trouva, sur vingt enfants qui s'étaient donnés d'abord pour entendants, quatre sourds parfaits, qui, tout confus de voir leur petit mensonge publiquement découvert, allèrent d'eux-mêmes reprendre leur place parmi leurs autres compagnons d'infortune. Comme l'on continuait d'éprouver par les mêmes sons l'oreille des seize restants, je remarquai, non sans étonnement, que quelques-uns d'entre eux qui, un instant auparavant, levaient la main avec une sorte de lenteur et d'incertitude, résultant nécessairement d'une perception vague ou faible des émissions sonores, donnaient alors le même signal d'une manière beaucoup plus assurée. Pour éclaircir et confirmer ce résultat, je priai qu'on substituât à l'instrument dont on tirait alors des

sons excessivement aigus, un autre beaucoup moins bruyant. Au premier coup frappé sur cet instrument, huit de ces sourds-muets ne donnèrent aucun signe d'audition; au bout de quelques minutes, deux d'entre ces huit levèrent la main; il s'y en joignit deux autres au bout de quelques instants, et l'on vit peu à peu les quatre restants témoigner, par le signal convenu, qu'ils étaient, à leur tour, devenus sensibles à ces nouveaux sons. Les spectateurs ne virent qu'un phénomène des plus curieux dans le dernier résultat de ces expériences; je dus, moi, les recueillir comme un trait brillant de lumière, qui me montrait la route que je devais prendre pour faire revivre un sens né paralytique. Le plan d'un pareil travail ne pouvait me coûter beaucoup. L'exécution n'en était pas nouvelle pour moi: quatre années consécutives de soins et d'expériences auprès d'un enfant trouvé dans les bois m'avaient appris comment on peut éveiller la sensibilité des organes des sens, et quel parti l'on peut tirer d'une sorte d'éducation donnée séparément à chacun d'eux. Plusieurs circonstances retardèrent, pendant plus de deux ans, l'exécution de mon plan. Enfin, dans les premiers jours de mai 1805, j'entamai, sur six de nos sourds-muets, le cours de ces longues et minutieuses expériences. Je vais les rapporter ici, et, en exposant la marche que je suivis, les difficultés que je rencontrai, les résultats que j'obtins, j'aurai donné une idée suffisante de ce mode d'éducation; je me trouverai dispensé d'établir des principes généraux, qui sont toujours d'une application difficile, et qui seraient ici d'autant moins sûrs, que je n'aurais à les déduire que d'un très-petit nombre de faits (*g*).

J'eus recours d'abord aux sons les plus pénétrants, pour stimuler le sens auditif de mes six muets. En conséquence, je frappai leur oreille du son retentissant d'une grosse cloche d'église, que je fis suspendre dans le lieu de nos séances. Chaque jour je diminuai l'intensité du son, soit en éloignant davantage le sourd-muet de la cloche, soit en frappant l'instrument avec un corps mou, tel qu'une baguette de bois enveloppée d'un mouchoir, ou tout simplement avec la paume de la main.

Lorsque, dans ces expériences, je m'apercevais que l'ouïe s'affaiblissait, je la ranimais subitement par l'émission de quelques sons des plus forts, et, passant aussitôt après aux plus faibles, j'avais la satisfaction de voir nos sourds-muets y redevenir tout aussi sensibles qu'auparavant. Mais ce moyen d'excitement ne réussissait qu'à deux ou trois reprises. J'imaginai ensuite un autre expédient qui concourut plus que tout autre à réveiller et à maintenir l'excitabilité de l'organe. Je faisais vibrer légèrement un timbre de pendule près de l'oreille du sourd-muet, et je m'éloignais lentement de lui, sans donner plus d'intensité aux sons que je tirais de l'instrument. J'augmentais et soutenais par ce moyen la susceptibilité de perception, au point que je faisais entendre, à la distance de vingt à vingt-cinq pas, des sons que le même enfant ne pouvait saisir à plus de dix pas, lorsque je me contentais de le placer de prime abord à cette distance. Je faisais cette expérience dans un corridor fort long et fort étroit, et qui n'était interrompu par aucune croisée, triple disposition qui le rendait singulièrement favorable à la propagation du son. Je plaçais mes sourds-muets sur la même ligne, et, m'éloignant d'eux à petits pas, je marquais sur l'une des murailles du corridor les divers points de distance où chacun d'eux avait cessé d'entendre.

Cette sorte d'échelle comparative formait, d'une manière aussi simple que naturelle, une espèce de journal, dans lequel je trouvais d'un seul coup d'œil, non-seulement la somme des succès obtenus, mais encore celle des succès à attendre. Pour prévoir ceux-ci, il me suffisait de jeter les yeux sur les derniers degrés par lesquels étaient désignées, pour chaque enfant, les dernières acquisitions de son ouïe. Si le peu de distance entre ces derniers degrés, comparée à celle des premiers, devenait chaque jour moins considérable, au point de se réduire à quelques pouces, on pouvait assurer que l'organe auditif était parvenu à son plus haut degré de développement possible. Je remarquai aussi que lorsque le sourd-muet touchait à ce terme, il lui arrivait fréquemment de perdre, dans l'intervalle de vingt-quatre heures, tout ce qu'il avait gagné à la dernière séance; de sorte que je le trouvais le lendemain plus sourd que je ne l'avais laissé la veille. Dès lors tout devenait inutile, et l'oreille avait acquis dans cet exercice tout ce qu'elle pouvait y acquérir.

Ces premières expériences eurent pour but d'augmenter seulement la sensibilité de l'organe de l'ouïe; par les suivantes, je me proposai de former ce même sens aux différents modes de perception sur lesquels se fonde le libre exercice de ses fonctions. Ainsi, en procédant toujours par degrés, je trouvai qu'après la perception des sons, celle qui l'était un peu moins était la perception de leur intensité. La différence qui existe entre un son fort et un son faible était nulle pour ces sourds-muets. Je les exerçai donc à saisir de très-près d'abord, et enfin d'aussi loin que pouvait s'étendre leur nouveau sens, différents sons, dont tantôt je graduais l'intensité, et que tantôt j'entremêlais confusément. Après avoir façonné l'oreille à ce nouveau mode de perception, je m'occupai à lui en donner un autre un peu moins facile, celui par lequel nous jugeons de la direction des sons. Je me munis à cet effet d'une petite cloche, que je faisais sonner en la promenant tout autour de mes sourds-muets, pendant que ceux-ci, les yeux bandés, m'indiquaient de la main, d'abord avec incertitude, et peu de jours après avec assurance et sans méprise, les différents points où je me transportais avec le corps sonore. A cette troisième série d'expériences en succéda une quatrième, qui eut pour but, non-seulement de développer un degré d'audition de plus, en frappant l'oreille du bruit d'un instrument moins sonore que la cloche, mais encore de rendre mes sourds muets sensibles à une sorte de rhythme musical. Je m'armai en conséquence d'un tambour, et me mis à battre, tant bien que mal, quelques marches des plus simples et des plus lentes. J'obtins de ce moyen tout le résultat que je m'étais promis; au point qu'au bout de quelques jours d'un pareil exercice, mes sourds-muets, en m'attendant dans le lieu de nos séances, battaient eux-mêmes les marches, et en faisaient sentir avec précision la mesure. Au tambour succéda la flûte, non pour leur faire entendre des airs, mais seulement pour leur apprendre à saisir, par une attention soutenue,

(*g*) A l'époque où je fis le premier essai de cette sorte d'éducation physiologique, je n'avais point encore saisi les principales différences que présente dans son intensité la surdité congéniale, et qui m'ont conduit à distinguer cinq classes de sourds, ainsi que je l'ai exposé plus haut. Si j'avais pris cette classification pour base de mon travail, ma marche eût été plus méthodique et les résultats peut-être plus satisfaisants. Mais j'ai dû présenter mes expériences telles qu'elles furent faites dans le temps, persuadé que, malgré ce défaut, elles ne seraient pas lues sans intérêt ni consultées sans avantage. Des expériences subséquentes faites plus récemment sur le même sujet, quelques éducations particulières données d'après mes conseils à un petit nombre de ces demi-sourds, m'ont conduit à adopter un plan plus vaste et plus méthodique de cette espèce d'éducation. On pourra en puiser les principales données dans un rapport que j'adressai l'année dernière à l'administration des sourds-muets, et qui se trouve inséré dans le XXII[e] volume du *Journal universel des sciences médicales*.

la différence des tons hauts et des tons bas. D'ailleurs les sons de cet instrument, par leur analogie avec ceux du larynx, me paraissaient être une sorte d'introduction à l'audition de la voix humaine. Sans doute, d'après le développement imprimé par tous ces moyens au sens de l'ouïe, il n'était pas besoin de cet exercice préliminaire pour en obtenir la perception des sons vocaux, et il avait déjà plus de sensibilité qu'il ne lui en fallait pour cette simple opération. Mais il ne suffisait pas d'entendre ces mêmes sons, il fallait encore les distinguer; et l'on ne pouvait préparer l'oreille à ce dernier mode de perception que par des exercices variés sur la différence des sons du même instrument.

J'observerai, pour donner un peu plus de clarté à cette idée, qu'il est beaucoup plus difficile à des oreilles obtuses de distinguer les différentes voyelles, que de percevoir nettement tous les tons et demi-tons de l'échelle musicale. J'ai vu, ainsi que je l'ai dit, des personnes accidentellement devenues sourdes être encore propres à goûter, même à exécuter de grands morceaux de musique, et ne pouvoir saisir distinctement le monosyllabe le plus sonore dans une conversation générale. Aussi, lorsque je laissai de côté, comme désormais inutiles, tous nos instruments, pour ne plus faire entendre que celui de la voix, ne fus-je point étonné de trouver que ces mêmes enfants, qui distinguaient parfaitement un *ré* d'avec un *la*, ne percevaient aucune différence entre les voyelles les plus sonnantes, telles que l'*o* et l'*a*. C'est ce dont je ne pus douter, lorsque, me plaçant derrière eux et prononçant successivement les cinq voyelles, au fur et à mesure que je les écrivais sur un tableau disposé devant eux, je ne pus obtenir, en répétant ces sons, d'en faire désigner aucun avec justesse. Mais, en peu de jours, l'oreille s'ouvrit à la perception distincte de ces nouveaux sons, et ce ne fut pas sans plaisir alors que je vis mes sourds-muets les écrire exactement sur la planche, à mesure que je les laissais échapper.

Il me tardait d'être arrivé à ce point pour faire, sur les rapports, en quelque sorte sympathiques, des organes de la voix et de l'ouïe, une expérience aussi neuve qu'intéressante, et dont l'importance, pour être mieux sentie, a peut-être besoin d'être démontrée par quelques réflexions préliminaires. Si l'on arrête un instant sa pensée sur le rôle admirable que joue l'imitation dans la première éducation de l'homme, on s'étonne de voir que la parole, qui n'est que le premier essai de cette imitation naissante, en est précisément le résultat le plus difficile et le plus admirable. Lorsqu'on se pénètre de tout le merveilleux de ce phénomène, on croit voir un villageois très-neuf qui, entrant dans l'atelier d'un peintre, et voyant, pour la première fois de sa vie, des tableaux, une palette et des pinceaux, trouverait, du premier coup d'œil, le rapport qu'il y a entre la peinture et les pinceaux, et s'en servirait de suite pour copier les tableaux qui ont le plus agréablement frappé ses yeux. Ce qu'il y a de plus étonnant encore, c'est que cette disposition innée, qui fait rendre au larynx les sons que l'oreille perçoit, est d'autant plus active et d'autant plus intelligente, si je puis m'exprimer ainsi, que l'homme est plus près de la première enfance. A cette époque, toutes les facultés imitatives se trouvent concentrées dans les organes de la voix et de la parole, de telle sorte qu'il est incomparablement plus facile à un enfant qu'à un adolescent de saisir par imitation le mécanisme de la parole. Depuis longtemps cet aperçu physiologique avait pour moi l'évidence d'une vérité démontrée; il ne me parut pas moins piquant d'en avoir la preuve matérielle, et voici comment je m'y pris : j'eus soin de m'assurer d'abord, par des observations faites sur des enfants en bas âge, de la facilité avec laquelle ils répétaient les sons vocaux qui frappaient leurs oreillles; et je remarquai surtout que, quoiqu'ils regardassent habituellement la personne qui leur parlait, cette condition n'était pas rigoureusement nécessaire à l'imitation, et qu'on obtenait exactement le même résultat en prononçant, derrière leur tête, les mots qu'on voulait leur faire imiter. Après avoir établi, par ces faciles épreuves, le plus haut point de l'imitation vocale, il me restait à voir si mes six muets pouvaient y atteindre, et jusqu'à quel point ils pourraient en approcher. Je me plaçai donc derrière eux, en me gardant soigneusement de leur laisser pénétrer mes intentions; je leur fis entendre, parmi les sons simples de la voix, ceux qu'ils percevaient le plus distinctement, et même à une distance assez considérable; aucun d'eux ne les répéta, et ne chercha même à les répéter : je recommençai à deux ou trois reprises, et toujours inutilement. Bien convaincu, par cette expérience, que, pour mettre chez eux l'imitation en jeu, il fallait la commander, je leur fis alors connaître mes intentions, et, me plaçant de nouveau derrière eux, je recommençai à émettre les mêmes sons. Si je ne m'étais en quelque sorte attendu au résultat de cette nouvelle tentative, j'aurais été fort étonné de n'obtenir que des sons informes, et qui n'avaient aucun rapport avec ceux dont je sollicitais l'imitation. Il fallut donc me replacer encore sous les yeux de ces enfants, et leur rendre enfin visible le mécanisme des sons que je leur voulais faire répéter, et qui le furent par ce moyen d'une manière assez exacte.

Ainsi voilà bien constatée cette supériorité d'imitation vocale que l'enfant en bas âge a sur l'adolescent; supériorité fondée sur deux différences bien tranchées et bien établies par mes propres expériences, desquelles il résulte, 1° que l'enfant imite de son propre mouvement, tandis que, dans l'adolescent, il faut que l'imitation soit provoquée; 2° que l'enfant n'a besoin pour parler que d'entendre, lorsque, pour remplir la même fonction, l'adolescent a besoin d'écouter et de regarder.

En forçant la voix à rendre les sons que l'oreille percevait, j'entamais une nouvelle branche d'expériences qui me conduisaient naturellement à faire parler ces jeunes muets. En effet, depuis cette époque j'ai toujours fait marcher de front les soins que j'ai continué de donner au perfectionnement de l'ouïe, et ceux que réclamaient à leur tour les organes de la parole. La marche que j'ai suivie dans cette seconde partie de mon travail, et les résultats que j'en ai obtenus, trouveront place dans la suite de cet article. Je reviens encore aux observations dont il s'agit actuellement. A l'époque où j'essayai de faire répéter à mes sourds-muets les sons que je leur avais appris à entendre, ces sons n'étaient autres que des émissions non articulées de la voix, qu'on a nommées *voyelles*. Ce point franchi, il se présentait, pour aller plus avant, de grandes difficultés à surmonter, et qui consistaient dans la perception distincte des consonnes. Les modifications qu'imprime aux sons la réunion des consonnes avec les voyelles, exigent de la part de l'oreille une parfaite intégrité dans ses fonctions. J'ai déjà dit que, lorsque la vieillesse commence à émousser la délicatesse de cet organe, lors même qu'il est encore apte à goûter une musique instrumentale, il est déjà mort à l'harmonie de la parole, aux douces inflexions de la voix, et les mots tronqués lui arrivent plus ou moins dépouillés de leurs consonnes. Avoir éveillé dans l'ouïe de mes sourds muets la susceptibilité de percevoir les voyelles, c'était déjà les avoir rendus tout aussi entendants que le sont nombre de vieillards atteints de surdité incomplète, et qui, malgré cette infirmité, n'en sont pas moins capables de se prêter à la conversation, moyennant une attention plus soutenue et une certaine étude

du mouvement des lèvres. Mais, quoique amenés à un pareil degré d'audition, mes sourds-muets n'avaient jamais pu en tirer parti. Il faut, pour saisir tous les sons articulés de la parole, beaucoup moins d'ouïe à un homme qui a parlé pendant de longues années, qu'il n'en faut à un adolescent qui, jusqu'à cette époque, n'a ni parlé ni entendu. Partant de ce principe, et m'armant d'une patience à toute épreuve, je diversifiai de mille manières mes soins et mes expériences pour développer dans l'oreille la susceptibilité de percevoir les consonnes. Je tomberais dans des détails trop minutieux, si je rappelais ici tous les tâtonnements, et surtout les bruyantes et monotones répétitions, à travers lesquels j'arrivai à ce laborieux résultat. Je dirai seulement, pour ceux qui voudraient tenter la même entreprise, que la marche à suivre pour y réussir est sujette à une foule de variations, et, si j'ose le dire, de contre-temps, non-seulement en raison de la différence des consonnes qu'on veut rendre perceptibles, mais encore par suite de la sensibilité particulière qu'on a éveillée dans l'oreille de chaque sourd-muet. Il est telle consonne qui, pour être entendue, a besoin d'être associée avec la voyelle *a*, tandis qu'une autre, pour arriver à l'oreille, doit être combinée avec la voyelle *o*; d'autres fois il faudra une association en quelque sorte composée. C'est ainsi que, dans le plus âgé de mes sourds-muets, je n'ai pu établir la perception des consonnes qu'en faisant précéder celle que je voulais mettre en étude, par une articulation durement prolongée de la syllabe *ra*; par exemple, si c'était la consonne *t* que je voulusse faire entendre, je l'associais à la voyelle *a*, et, la faisant précéder de la syllabe *ra*, je disais, en appuyant, fortement sur la première lettre, *rata*.

Telles sont cependant, comme je viens de le dire, les modifications qu'il faut apporter à cette espèce d'éducation, que le moyen auxiliaire dont je parle ici n'a trouvé son application que sur un seul de ces jeunes muets, et seulement pour une partie des consonnes, et qu'il a fallu, à travers mille tâtonnements, trouver d'autres modes et d'autres moyens pour les autres élèves, comme pour la perception des autres consonnes. Aussi, m'apercevant à cette époque que la longueur et la diversité de mes exercices me jetteraient insensiblement dans une prodigieuse dépense de temps, me vis-je contraint, pour ne pas négliger des occupations non moins importantes, et pour donner aussi un peu de relâche à mes poumons, de réduire le nombre de mes élèves, et de n'en garder que trois, au lieu de six que j'avais pris d'abord, me réservant, lorsque j'aurais terminé ma tâche auprès des premiers, de revenir immédiatement aux trois autres. Par ce moyen, je pus donner à chacun de ces jeunes gens une séance d'une heure chaque jour, et leurs progrès en furent plus rapides, quoique fort inégaux, en raison du plus ou moins d'intelligence et d'application qu'ils apportaient à nos exercices. L'un d'entre eux, plein de zèle et d'assiduité, tourmenté du désir d'entendre, mit tellement à profit mes leçons, qu'il est peu de mots qu'il n'entendît distinctement, quoique prononcés peu haut et même derrière sa tête, pour qu'il ne pût s'aider de l'office de ses yeux; et cependant ce sourd-muet, de l'aveu même de son père, n'avait jamais entendu d'autre son que celui du tonnerre et des cloches de son village. Le second, qui était un peu moins sourd, fit, pour cette raison, beaucoup plus de progrès, quoiqu'il n'en donnât pas des preuves aussi évidentes; ce qui tenait à l'état peu avancé de son éducation. Hors d'état encore d'attacher un véritable sens aux mots qu'il entendait, il prenait, lorsqu'on lui parlait, un air d'incertitude et d'immobilité qui laissait d'abord croire qu'il n'avait point entendu. Il était ce que serait une personne à qui l'on voudrait faire écrire une langue qui lui serait tout à fait inconnue : elle tracerait, à travers une foule de répétitions et de tâtonnements, plutôt des sons que des mots.

Le troisième sourd-muet, quoique le plus spirituel de tous, et celui dont l'oreille, primitivement la plus obtuse, avait pourtant acquis le plus de développement, resta fort en arrière de ses deux compagnons. Paresseux, impatient et colère, il ne put jamais s'assujettir à l'assiduité de nos exercices, ni supporter la lenteur de ce travail. Souvent il me fallait l'aller chercher moi-même dans les classes, les ateliers, ou le jardin de la maison, pour l'entraîner dans le lieu de nos séances, d'où plus d'une fois il s'échappait, après m'avoir répété son excuse accoutumée, que l'ouïe et la parole ne valaient pas toutes les peines qu'il fallait se donner pour les acquérir. Il est vrai que ces sortes d'expériences n'exigent pas moins de patience dans la personne qu'on y soumet que de la part de celle qui les dirige. Ce que j'ai dit plus haut peut en donner une idée, et ce que je vais ajouter ne servira qu'à la confirmer. J'ai parlé de la difficulté de rendre à l'ouïe la possibilité de saisir les consonnes, et du travail opiniâtre qu'une pareille acquisition exige. Eh bien! lorsqu'on est arrivé à ce point, on est encore loin du but; et, pour rendre tous les mots de notre langue propres à être entendus, il faut frapper longtemps l'oreille de toutes les combinaisons possibles de voyelles et de consonnes dont se composent ces mêmes mots. Par exemple, il ne suffit pas que le sourd-muet entende la syllabe *ra*, pour établir chez lui la possibilité de saisir toutes les combinaisons binaires de la lettre *r* avec une voyelle quelconque. Le sourd-muet entendra parfaitement la première syllabe du mot *radeau*, et ne saisira pas également la même lettre dans le mot *rideau*, s'il n'a pas été exercé à saisir la lettre *r* dans ses différentes associations avec les voyelles. Ce qui ajoute un degré d'intérêt de plus à cette observation, c'est qu'elle a son analogue par rapport à la parole; c'est-à-dire qu'il en est des organes de la voix comme de ceux de l'ouïe, et que de même qu'une consonne différemment combinée est plus ou moins difficilement entendue, elle offre également, dans une pareille combinaison, plus ou moins de difficulté pour la prononciation; ainsi, de même qu'il était plus aisé au sourd-muet d'entendre la lettre *r* dans *radeau* que dans *rideau*, cette même consonne lui coûtait moins à prononcer dans le premier mot que dans le second. On voit, par ces exemples, combien il m'a fallu multiplier mes essais pour rendre perceptibles les divers sons de la voix. Et cependant, quoiqu'il n'en soit aucun qui n'eût été soumis à de fréquentes répétitions, quelques uns ne purent jamais être distingués par l'oreille. Appelé à la vie par une longue éducation, cet organe se ressentit toujours de son premier engourdissement, et ne put arriver à distinguer plusieurs sons compliqués et analogues, tels que ceux-ci : *gla* et *cla*, *pré* et *bré*, *fré* et *vré*, etc. La même imperfection se fit pareillement remarquer dans l'instrument vocal, de sorte que, pour la parole comme pour l'ouïe, il n'y avait aucune différence entre un *poulet* et un *boulet*, entre quelque chose de *frais* et quelque chose de *vrai*.

Pour vaincre cette difficulté, je dus appeler au secours de l'oreille deux auxiliaires puissants : la vue, qui nous fait en quelque sorte lire les sons sur les lèvres qui les articulent, et le jugement, qui nous aide à rectifier ces articulations en nous faisant deviner ce que l'on ne peut en saisir ni par l'audition ni par l'inspection des lèvres. Je tirai du premier de ces deux moyens tout le parti que je pouvais en attendre. Dans le second, il se présenta des obstacles qu'un seul de mes élèves put

surmonter, et qui tiennent à la manière d'être et de penser de la plupart des sourds-muets. Ces enfants, tant que leur éducation n'est point terminée, n'ont qu'un très-petit nombre d'idées sans suite et sans liaison. Cet enchaînement ordinaire de mots, qui nous fait deviner celui qui va suivre par celui qui a précédé, cette relation naturelle des idées, qui établit ce qu'on appelle le sens de la phrase, tout cela est nul pour eux. Si un seul, entre trois, put s'élever au dessus de cette difficulté, c'est que son éducation, plus avancée que celle de ses deux autres condisciples, le rapprochait davantage d'un écolier parlant. Tel fut, sous le rapport de l'audition, le résultat de plus d'une année de soins. Pour compléter l'idée qu'on doit s'en faire, il ne faut pas le séparer de celui que j'obtins de mes expériences faites en même temps sur les organes de la parole, et que je vais maintenant exposer.

En partant de cette vérité, généralement reconnue, que les sourds-muets ne parlent point par l'unique raison qu'ils n'ont jamais entendu, je dus faire entrer dans mon plan d'attendre de la restauration de l'ouïe le rétablissement spontané de la parole. Je ne me dissimulai pas néanmoins les obstacles qu'apporteraient à ces résultats et la diminution des facultés imitatives et l'engourdissement d'un organe vieilli dans une longue inaction.

On a vu, par l'expérience que j'ai rapportée parmi les précédentes, et que je fis dans l'intention de constater le degré de l'imitation vocale, combien cette faculté était obtuse et l'organe de la voix peu mobile. Il fallait donc, avant tout, diriger mes efforts contre ces deux obstacles. Pour remédier au premier, c'est-à-dire, pour exciter l'imitation vocale, il se présentait deux moyens : l'un était de commander cette imitation, en faisant observer au sourd-muet tout ce qu'il y a de visible dans le mécanisme des sons; l'autre consistait à obtenir ces mêmes sons du larynx, par la seule entremise des oreilles. La première méthode, plus facile, plus prompte, et qui est celle qu'ont mise en usage avec succès Ammann, Wallis, Pereyra, l'abbé de l'Epée, l'abbé Sicard, son illustre successeur, et qui se trouve encore employée dans quelques institutions de sourds-muets en Europe, aurait ici l'inconvénient de n'exiger aucun travail de la part de l'oreille. La seconde, tout à fait neuve, mais plus lente et plus pénible, présentait le double avantage de concourir à l'amélioration de l'ouïe, et de ramener le larynx à ses fonctions par la voie la plus naturelle; aussi me déterminai-je pour l'emploi de cette méthode, sauf les modifications et déviations que me dicteraient les obstacles que j'allais rencontrer.

On a vu qu'en m'occupant à former l'oreille à la perception des sons, j'avais commencé par les voyelles et terminé par les consonnes combinées avec les voyelles. Comme, dans cette partie de mon travail, je suivis nécessairement la même marche, et que je n'ai fait que l'indiquer vaguement, il est nécessaire, avant d'y engager mes lecteurs avec moi, de l'exposer ici avec quelques détails. Ainsi, soit pour la perception auriculaire, soit pour l'imitation vocale, les premiers sons mis en étude furent les cinq voyelles, plus l'*e* muet et les deux diphthongues, *ou*, *eu*; la première venait après l'*o*, et la seconde, placée entre l'*é* et l'*e* muet, conduisait ainsi, par une gradation naturelle, l'oreille et la voix, à la perception et à l'imitation toujours difficile de cette émission sourde de la langue française. Je désignai ces huit sons primitifs sous le nom générique de sons *inarticulés simples*. Je donnai le nom de sons *inarticulés composés* à ces mêmes sons (l'*e* muet excepté) qui, en passant par les voies nasales, y empruntent la résonnance de l'*m* ou de l'*n* : *an*, *on*, *in*, *un*, etc.

Vinrent ensuite les sons *articulés*, que je divisai pareillement en simples et en composés.

Les sons articulés simples sont formés par la réunion d'un des sons inarticulés simples avec une consonne qui les précède. Il y a cependant une série entière de sons articulés (*cha*, *ché*) qui prennent deux consonnes. Il résulte de là que le caractère distinctif des sons articulés simples ne git point dans l'unité de la consonne. Ce qui les distingue essentiellement des autres, c'est de ne former qu'un son indivisible. Par la même raison, je dus en exclure toute la série *xa*, *xé*, etc., qui présente évidemment une réunion sensible de deux sons différents. Je divisai cette même classe de sons en seize séries, fondées sur les seize modes d'articulations primitives auxquelles on peut rapporter toutes les autres, et qui se trouvaient appartenir aux seize consonnes fondamentales de notre alphabet. En les réduisant à ce nombre, je faisais abstraction du *k* et du *q*, qu'on prononce comme le *c* joint à l'*a*; de l'*h*, qui, lors même qu'on la fait sentir, n'exige aucune articulation; et de l'*x*, qui en prend deux qui ne lui appartiennent point. En même temps, j'y faisais entrer le *ch*, qui, à raison de l'articulation simple par laquelle il est exprimé, doit être regardé comme une seule consonne. Par la combinaison de chacune de ces seize consonnes fondamentales avec les huit sons inarticulés simples, j'eus seize séries, composées chacune de huit sons articulés simples. Les voici dans l'ordre naturel que j'ai suivi pour les faire connaître, indiquées seulement par le premier son de chacune d'elles :

Pa Ba	*Cha Ja*
Ta Da	*Ca Ga*
Fa Va	*Ra La*
Sa Za	*Ma Na*

Malheureusement pour des oreilles peu sensibles, les seize articulations dont se composent ces séries de sons articulés fondamentaux, ne se distinguent pas les unes des autres par des différences assez tranchées. Il y en a six qui ne paraissent être qu'une modification de six autres. Ainsi le *ba* l'est du *pa*, le *da* l'est du *ta*, le *va* du *fa*, le *za* du *sa*, le *ja* du *cha*, le *ga* du *ca*. Il en résulte que ces douze sons alphabétiques, ainsi que tous ceux de leur série, peuvent être considérés comme formés de six paires de sons analogues, composées de sons forts et de sons doux. Ces derniers contribuent singulièrement à la douceur et à l'harmonie de la langue; mais, s'ils font le charme de notre oreille, on peut dire qu'ils font aussi le désespoir de celle des sourds-muets, et qu'ils répandent les plus grandes difficultés sur l'étude de la parole.

Je passai ensuite aux sons *articulés composés*, qui diffèrent essentiellement des précédents, en ce que chacun d'eux est divisible en deux et même trois sons. Je les partageai en douze espèces : la première comprenait tous les sons qui se forment d'un son inarticulé simple, suivi d'une consonne : *ad*, *et*, *or*, *il*, etc. Je rangeai dans la deuxième espèce tous ceux qui sont le résultat d'un son inarticulé composé, uni à une consonne : *ton*, *tin*, *dan*, *lun*, etc.; la troisième embrassait tous ceux qui se composent de deux consonnes suivies d'un son inarticulé simple, *pra*, *pré*, *fla*, *clou*, etc., et je fis entrer la série *xa*, *xé*, dans cette espèce, comme étant composée de même pour l'oreille et pour la parole, quoique exprimée différemment par l'écriture.

Les sons de la quatrième se trouvent également formés de deux consonnes précédant un son inarticulé; mais celui-ci, au lieu d'être simple, est composé; *gran*, *plin*, *front*, etc. La cinquième comprenait tous les sons produits par deux consonnes, entre lesquelles est placé un son inarticulé simple : *par*, *leur*, *nos*, *tic*, *bœuf*. Si ce même son inarticulé,

au lieu d'être précédé par une consonne, se trouve l'être par deux, il en résulte plusieurs séries de sons, dont je formai ceux de la sixième espèce : *bloc*, *gril*, *pleur*, *cris*. Je composai la septième espèce de presque toutes les diphthongues. Il me parut qu'à l'exception de ces deux, *ou* et *eu*, que je crus devoir retenir parmi les sons inarticulés, toutes les autres exigeaient une articulation plus ou moins sentie, ainsi qu'on peut s'en assurer en observant le mouvement des lèvres ou de la langue, lorsqu'on émet ces diphthongues : *ia*, *ieu*, *oui*, *ouai*, etc.

Je rangeai dans la huitième espèce toutes les syllabes dont ces diphthongues sont la base : *louis*, *dieu*, *loi*, *lui*, *trois*; et dans la neuvième, tous les sons qui se composent des mêmes diphthongues précédées d'une ou deux consonnes, et terminées par une nasale : *loin*, *chien*, *groin*, etc. La dixième comprenait tous les sons dans lesquels la lettre *s* n'emprunte, pour se faire entendre, le secours d'aucune voyelle, soit que cette consonne se trouve à la tête ou à la fin de la syllabe : *spa*, *stix*, *abs*, *subs*, *obs*. Enfin je composai mes deux dernières séries, la onzième et la douzième, de deux espèces de sons mouillés, aussi difficiles pour l'audition que pour la parole, et formées, l'une par la jonction immédiate de deux consonnes *g*, *n*, l'autre par la double *ll* : *gnu*, *gné* ; *illa*, *illé*.

Voilà dans quel ordre furent étudiées, d'abord pour être entendues, et ensuite pour être verbalement répétées, ces nombreuses séries de sons élémentaires, dont se composent tous les mots de notre langue.

J'ai indiqué plus haut mon point de départ, dans cette deuxième partie de mon travail. J'ai dit, et il n'est pas inutile de le répéter ici, que lorsque j'eus amené l'ouïe de mes sourds-muets à un degré de sensibilité tel qu'ils pouvaient entendre à une certaine distance une foule de sons simples, je voulus m'assurer s'ils sauraient les imiter, en les prononçant derrière eux, et que je n'obtins de cette épreuve que des sons informes, qui n'avaient aucun rapport avec ceux dont je venais de solliciter l'imitation. Un autre phénomène que présentait ce résultat, et que j'ai passé sous silence, parce qu'il se lie de plus près au travail de la parole, c'est qu'en imitant ces divers sons, mes sourds muets, qui avaient certainement bien entendu ceux que j'avais prononcés derrière eux, n'y trouvèrent aucune différence, et qu'au lieu d'en essayer de suite de nouveaux, ils se contentèrent de ceux qu'ils avaient donnés, comme s'ils eussent été tels que je les avais demandés. En réfléchissant profondément à ce résultat inattendu, je soupçonnai que le sourd-muet n'entendait pas sa propre voix, puisqu'il ne jugeait point de la différence qu'il y avait entre les sons qu'il formait et ceux que je lui faisais entendre. Mais comment cela pouvait-il se faire? Par quelle cause et jusqu'à quel point se trouvait interrompue cette communication si naturelle? Il est, dans les expériences d'acoustique que l'on fait sur les sourds-muets de naissance, un obstacle qui arrête l'observateur à chaque pas; c'est qu'on ne peut s'éclairer des réponses de ces enfants dans les cas douteux. Ils attachent une idée si peu exacte aux mots *son*, *voix*, *entendre*, qu'il est beaucoup plus sûr de s'abstenir de toute question relative à ces notions. Ainsi, sans m'arrêter à des renseignements pour le moins inutiles, je procédai à la solution de cette espèce de problème par la seule voie de l'observation et du raisonnement.

Je posai d'abord en fait que, puisque la voix du sourd-muet et la mienne étaient si différemment perçues par les mêmes oreilles, il fallait qu'il y eût entre nos deux voix des différences importantes. Parmi celles que l'observation m'y fit découvrir, j'en trouvai deux, qui me parurent former, en quelque sorte, le nœud de la difficulté. La première consistait dans le timbre particulier de leur voix, qui, voilée à l'excès, était en outre, si je puis m'expliquer ainsi, tout intérieure. On eût dit que l'organe de la parole se trouvait, chez ces enfants, dépourvu des différentes cavités qui donnent du développement à la voix, et que le larynx et le thorax en faisaient tous les frais. Mais cette qualité de la voix était-elle suffisante pour expliquer comment il se faisait qu'elle ne fût pas perçue? Non, sans doute, puisqu'en imitant moi-même, derrière la tête de ces enfants, les sons durs et sourds de leur voix, je trouvai que leurs oreilles y étaient beaucoup moins insensibles que lorsque des sons à peu près pareils s'échappaient de leur bouche. Quelle autre cause contribuait donc à l'amortissement de leur propre voix? C'était le trajet circulaire que les sons étaient obligés de faire pour arriver à l'oreille de celui qui les avait émis. J'en eus la preuve en faisant l'expérience suivante. Je me plaçai devant le sourd-muet, de manière à lui présenter le dos, et, sans tourner la tête de son côté, je m'appliquai, comme dans l'épreuve précédente, à rendre des sons conformes aux siens. Aucun ne fut entendu; je me rapprochai de lui, le plus possible, de sorte que mon occiput touchait presqu'à son front, et le résultat fut le même; je tournai légèrement la tête de son côté, je fus un peu entendu; je la tournai un peu plus, la perception devint plus nette; me trouvant enfin face à face avec lui, l'audition fut, à peu de chose près, ce qu'elle avait été lorsque je m'étais placé derrière le sourd-muet. Ces deux obstacles connus, il se présentait, pour les franchir, deux indications à remplir : l'une, de donner plus de force et de développement à sa voix, et l'autre de parer à cet affaiblissement qu'elle éprouvait dans son trajet circulaire. Il y avait un tel rapport entre ces deux obstacles, qu'il fallut associer, en quelque sorte, les moyens d'y remédier. Aussi travaillai-je, en même temps, à tirer du larynx des sons moins sourds pour les faire arriver jusqu'à l'oreille, et à les transmettre, sans aucune déperdition à cet organe, pour qu'à son tour le larynx cherchât à les rectifier. Pour remplir la première de ces deux indications, je fis ce à quoi je n'eusse jamais pensé sans la nécessité qui ramena mes réflexions sur ce point. Ce fut de chercher à déterminer, par l'observation, les différences principales qu'offrait le mécanisme de la voix et de la parole chez les sourds-muets. Quelle fut ma surprise de ne trouver rien en eux de cet instinct qui, présidant à la plupart de nos fonctions, nous fait prendre, sans que nous la cherchions, la voie la plus simple et la plus facile pour les exercer dans toute leur latitude, dans toutes leurs modifications! Il semblait que la nature, en les condamnant à être sourds, leur eût ôté, comme inutile, la portion de cette faculté instinctive qui eût été applicable à la formation de la voix et de la parole. Si je leur demandais de prolonger et de forcer un son, au lieu de faire une grande inspiration pour avoir une suffisante provision d'air, ils prenaient, au hasard, la fin ou le milieu d'une expiration ordinaire. Si je leur montrais, en leur découvrant ma poitrine, qu'elle se gonflait pour produire ces sortes de sons, les voilà qui aussitôt se gorgeaient d'air; mais, ne sachant le maîtriser, ils le laissaient s'échapper d'un seul jet, sans obtenir autre chose qu'un son très-court, à peu près semblable à ceux que produit le hoquet. Il fallut donc, avant de passer outre, exercer le poumon au rôle qu'il devait jouer dans l'exercice de cette fonction, et apprendre au sourd-muet à commander à cet organe, à précipiter l'inspiration, à ménager l'expiration, et à trouver, dans les différentes modifications de l'air, les sons forts ou faibles, accélérés ou précipités. L'indispensable nécessité de ces sortes d'exercices fut démontrée par les difficultés mêmes que les enfants y rencon-

le nombre de ceux dont l'oreille a eu connaissance, néanmoins il est si intérieur, si guttural, que le peu que l'oreille avait pu en saisir n'avait point été suffisant pour en faciliter l'imitation, par la première méthode. Il fallut le soumettre à un procédé démonstratif. Je fis donc remarquer au sourd-muet que, pour donner le son *ca*, il se faisait dans le larynx une stagnation momentanée d'air, que la langue s'élevait en voûte dans l'intérieur de la bouche, de manière à se coller à la paroi palatine, et qu'elle s'affaissait vivement sur elle-même, au moment où l'air s'échappait du larynx et de la bouche pour l'articulation de ce même son. Je démontrai ensuite que, dans le *ga*, la stagnation de l'air dans la gorge, le soulèvement et l'affaissement de la langue étaient les mêmes; mais que l'air, qui faisait la matière du son, poussé moins vivement au dehors, venait expirer contre la voûte palatine, au lieu que, dans le *ca*, le son, après avoir frappé le palais, était réfléchi hors de la bouche, de manière à se faire sentir à la main placée horizontalement au niveau du menton. Cette double démonstration fut aisément saisie, et peu d'épreuves suffirent pour me donner distinctement le *ca* et le *ga*.

Voilà par quels moyens je suis parvenu à faire articuler les sons que je n'avais pu faire entendre. En exposant ici le petit nombre de ceux qui ont été l'objet d'un pareil travail, je n'ai pas cru devoir énumérer tous les autres sons de leur série, encore moins ceux qui en dérivent. Ce que j'ai dit plus haut, sur la manière de faire prononcer les sons articulés composés, s'applique aux composés des sons doux, et rend toute autre explication superflue.

Je venais enfin de faire connaître à ces enfants tous les éléments de la parole. De ce point à celui où il fallait les amener pour en faire des êtres parlants, il y avait encore une distance prodigieuse, et que je crus remplir par de fréquents exercices sur toutes les combinaisons possibles et les plus difficiles de ces mêmes sons. Tantôt je donnais à lire à chacun d'eux plusieurs phrases composées des mots qui leur coûtaient le plus à prononcer; tantôt j'exposais à leurs yeux et confiais à leur mémoire le tableau détaillé des différentes manières dont un même son peut être rendu par l'écriture. D'autres fois, par une opération inverse, j'écrivais une phrase prise au hasard dans un livre, et j'exigeais d'eux qu'ils la transcrivissent telle qu'elle devait être prononcée. Malgré ces exercices, assurément bien propres à perfectionner mon ouvrage, je sentais que je n'arrivais point au but. J'avais des enfants qui lisaient plus ou moins intelligiblement, mais qui ne parlaient point. Si je leur faisais la moindre question, et qu'il leur fallût répondre verbalement, voilà aussitôt mon interlocuteur dans le plus grand embarras; les yeux fixes et promenant sa main sur le front, il semblait être travaillé de la solution d'un problème. J'attendais souvent près d'un quart d'heure, et pour peu que la réponse exigeât plus de frais qu'un *oui* ou qu'un *non*, je n'obtenais que des syllabes entrecoupées, sans suite et sans liaison. Cependant je connaissais assez le degré d'instruction de chacun d'eux pour être certain que mes questions n'étaient point au-dessus de leur portée. A quoi pouvait tenir un pareil embarras? Quelle était la nature de cette difficulté nouvelle qui, se présentant ainsi à la fin de mon travail, venait m'en dérober tout le fruit? On ne devinerait jamais à quelle découverte piquante me conduisit une pareille recherche. Je remarquai d'abord qu'aussitôt ma question faite et comprise, le sourd-muet se mettait à remuer les doigts comme s'il eût voulu répondre par signes; qu'avant que le premier son de la réponse verbale fût articulé, les mouvements des doigts recommençaient trois ou quatre fois; et que lors même que la réponse était commencée, s'il se présentait quelque mot un peu long et difficile à prononcer, je voyais ce mot embarrassant être travaillé à plusieurs reprises par les doigts avant d'être articulé par les lèvres. Il me parut évident que le sourd-muet faisait ici ce que font tous ceux qui, après avoir appris sous un maître une langue étrangère, s'exercent, pour la première fois, à la parler. Ils pensent dans leur langue, font des phrases avec des mots de cette même langue, et les traduisent lentement par ceux de la langue étrangère. Encore y a-t-il dans ce rapprochement des points de différence qui sont au désavantage du sourd-muet. Lorsque nous parlons, avant de la connaître, une langue qui n'est pas la nôtre, nous échangeons des mots pour des mots, au lieu que le sourd-muet échangeait des lettres pour des sons. Mais ce n'est pas tout ; à cette difficulté s'en joint une autre non moins embarrassante : c'est celle qu'éprouvaient ces enfants pour retenir les mots parlés, dont se compose une interrogation, même des plus courtes. Ils n'avaient point, comme nous, cette admirable facilité, qui, lorsque quelqu'un nous parle, nous fait retenir les sons par les mots, les mots par les images, et les images par le rapport des convenances qu'elles ont entre elles. Ils suivaient bien le même procédé, mais ils le suivaient en détail, pas à pas, et au milieu de ces tâtonnements, le fil de la phrase leur échappait. Si je faisais cette question : *D'où venez-vous ?* j'étais entendu, et l'on me répondait. Si je faisais celle-ci : *Que venez-vous de faire dans le jardin ?* il me fallait la répéter cinq ou six fois, pour obtenir une réponse juste. Mais si, composant ma question de deux propositions détachées, je venais à dire : *On a défendu aux sourds-muets d'aller dans le jardin , pourquoi y êtes-vous allé ?* la mémoire ne pouvait retenir cette multiplicité de sons, qui, au lieu de lui être confiés en masse, lui étaient lentement apportés en détail; et, après plusieurs répétitions infructueuses, le sourd-muet finissait par me prier de recommencer de nouveau ma question, et lui permettre de l'écrire sous ma dictée.

De fréquents exercices, de nouveaux efforts, une patience infatigable, levèrent en partie ces derniers obstacles. Je les aurais peut-être surmontés entièrement, si, maître des localités et des circonstances, j'avais pu séparer mes sourds-muets de tous leurs condisciples, et proscrivant ensuite toute espèce de signes entre eux, les forcer de recourir exclusivement à la parole pour manifester leurs besoins, pour exprimer toutes leurs pensées. Au lieu de cela, il fallut me contenter de leur faire cultiver, sous mes yeux, et seulement pendant une heure ou deux par jour, ces laborieuses acquisitions de l'organe de la parole. Aussi n'obtins-je qu'un succès fort incomplet. Je ne le crus pas indigne néanmoins d'être soumis au jugement de la Faculté de médecine. La société formée dans son sein entendit avec intérêt la communication de mes expériences, et accueillit avec une bienveillance marquée les sourds parlants et entendants qui lui furent présentés dans une de ses séances. (*Bulletin de l'Ecole de médecine*, 1808, n° 5.) Parmi eux se fit remarquer surtout un jeune enfant, qui, resté plus sourd que les autres, se servait cependant avec beaucoup plus d'avantage de ce peu d'audition, pour entendre et pour parler. La nature de sa surdité le mettait dans le nombre de ceux dont l'ouïe peut être utilement cultivée sans acquérir beaucoup de développement. Livré entièrement à mes soins ; confié à une gouvernante dont l'unique emploi était d'exercer progressivement son oreille à la perception nette des sons ; privé de la ressource des signes , et forcé enfin de tirer de sa faible audition les seuls moyens de communiquer avec les personnes qui l'approchaient, il avait retiré de nos exercices un avantage plus complet; mais la tâche que je m'étais imposée auprès de lui était beaucoup plus vaste ; car, en même temps que je mettais à la dispo-

sition de la pensée les organes de l'ouïe et de la parole, il me fallait provoquer le développement de l'intelligence, et procéder à l'éducation morale de cet enfant. Cette partie métaphysique de mon travail a un rapport trop indirect avec la matière de cet ouvrage pour ne pas en être exclue. Je n'entrerai donc dans aucun détail à ce sujet. Je dirai seulement que le mode d'instruction dont j'ai fait usage, et qui est également applicable à l'éducation de tous les sourds-muets incomplets, n'est qu'une modification de la méthode d'enseignement si heureusement pratiquée par l'abbé Sicard. Ce n'est qu'une traduction des signes manuels en signes parlés. Toutefois, comme les enfants dont il est ici question ne recouvrent jamais que très-imparfaitement l'ouïe, il en résulte que les sons articulés ne sont jamais qu'incomplétement entendus, et que les signes parlés, comparés, sous ce point de vue, aux signes écrits, offrent des difficultés, des lenteurs et des méprises dont se trouve exempte la langue des signes, qui, je le répète, est la parole naturelle des sourds-muets, et qui présente le grand avantage de les mettre en communication entre eux. Mais si l'éducation qui a pour moyens d'instruction l'ouïe et la parole est plus lente et moins parfaite, on en retire du moins un résultat plus satisfaisant, une voie de communication plus facile et plus agréable entre le sourd-muet et la société, entre ce malheureux enfant et ses parents, plus malheureux encore. C'est pour eux que j'ai tracé ces dernière pages. Je les consacre à l'allégement de la douleur la plus grande qui puisse affliger le cœur d'une mère. (Le Dr ITARD, *Traité des maladies de l'oreille*, t. II, p. 351 et suiv.)

De la difficulté de l'enseignement du langage aux sourds-muets guéris, on peut juger de celle qu'il y aurait pour des adultes à inventer un langage articulé.

« Il ne suffit pas de développer l'ouïe du sourd-muet pour le rendre parlant. Ceux qui n'ont pas longtemps et sérieusement médité sur le langage et sur les conditions que supposent son enseignement et son intelligence, ceux-là croient volontiers que, les oreilles du sourd-muet étant ouvertes, il doit naturellement parler, ou du moins que rien n'est plus facile que de l'instruire. Dans un travail que j'ai déjà eu l'occasion de citer (Voy. *Mutisme et Surdité*, 12), M. Puybonnieux s'exprime ainsi : *Dans l'état où en est encore la science, il serait presque superflu de chercher à connaître si, en effet, celui qui parviendrait à recouvrer l'ouïe aurait besoin des leçons d'un maître habile et d'un temps assez long pour apprendre à parler, comme l'a pensé le praticien qui a cru arriver à la destruction de la surdité par l'insufflation d'un peu d'air dans les oreilles. Aucun résultat, sans doute, n'est venu couronner ses efforts; car il eût compris que rien n'est plus facile à l'homme qui entend que de répéter les sons. La prononciation de celui qui aurait ainsi recouvré l'ouïe ne serait certainement pas d'abord aussi pure et aussi régulière que la nôtre, mais elle ferait de rapides progrès, et en peu de jours, par le seul fait de l'audition et sans autre secours, elle deviendrait aussi nette et aussi parfaite que cela serait possible, eu égard à l'état actuel de l'organe vocal, c'est-à-dire que le nouvel entendant bientôt ne parlerait ni plus mal ni mieux que s'il n'eût jamais été sourd.*

« Si, comme l'affirme le professeur de l'institution de la rue Saint-Jacques, « rien n'est plus facile à l'homme qui entend que de répéter les sons, » comment se fait-il que la plupart des enfants ne parviennent à prononcer certaines syllabes, certains mots, que longtemps après qu'ils prononcent très-correctement tous les autres? Comment, surtout, tant d'étrangers qui écrivent et qui comprennent le français aussi bien que nous, ne peuvent-ils jamais parvenir à le prononcer comme leur langue maternelle? Pourquoi aussi tant de Français, dont le larynx et les oreilles sont dans le meilleur état, ne peuvent-ils davantage prononcer, comme les indigènes, l'arabe, l'anglais, l'espagnol, etc.? C'est que, dira-t-on peut-être, habitués à percevoir certains sons et à émettre les mots de la langue maternelle, les organes auditifs et vocaux de l'adulte ne peuvent plus se ployer à l'audition et à l'émission d'un langage nouveau. Mais alors, comment expliquer ce fait si bien connu de tous, à savoir que l'homme apprend avec d'autant plus de facilité à traduire et à parler une langue nouvelle, qu'il en sait déjà un plus grand nombre?

« Pour quiconque a réfléchi à la multiplicité des phénomènes qui se produisent, depuis l'instant où l'onde sonore va frapper la membrane du tympan jusqu'à celui où elle est traduite en sensation, ce qui a droit de surprendre, ce n'est pas qu'il soit nécessaire de s'exercer longtemps avant de distinguer et de discerner les sons si nombreux qui peuvent affecter l'organe auditif; ce qui est merveilleux, c'est que l'homme puisse y parvenir. Et l'émission vocale, et les opérations de la phonation donnent lieu à des phénomènes qui ne sont ni moins complexes, ni moins nombreux que les précédents. Et alors qu'il s'agit de coordonner entre eux les deux ordres de phénomènes, les difficultés deviennent telles que l'on a peine à concevoir comment on peut les surmonter jamais. Aussi compte-t on les chanteurs et les orateurs qui sont parvenus à se rendre tout à fait maîtres de leur voix.

« Itard (livre II, chap. 20) entre dans le longs détails sur les obstacles qui se présentèrent à lui, quand il voulut exercer les organes auditifs et vocaux de Dietz et des autres sourds-muets qu'il avait guéris. Je traite, en ce moment, deux jeunes sourds-muets de naissance et âgés de six ans et demi et de neuf ans. Le premier entend la voix ordinaire à plusieurs mètres de distance et sans voir l'interlocuteur. Il entend même d'un appartement à un autre, les portes closes, répond aux questions qu'il comprend, et répète les syllabes qu'il n'a pas encore apprises. Malgré l'état satisfaisant de l'ouïe et l'intégrité parfaite des organes vocaux, le jeune A... doit être exercé journellement avec le plus grand soin, et il faudra de longs efforts encore avant qu'il parle *ni plus mal ni mieux que si jamais il n'eût été sourd.*

« X..., le compagnon d'A..., n'est en traitement que depuis peu de mois : il commence à entendre à distance et sans voir l'interlocuteur. Mais la difficulté de reproduire les sons (qu'il a parfaitement entendus, d'ailleurs) est telle, qu'il ne faudra rien moins que toute la bonne volonté de cet enfant et toute l'expérience de M. Valade, son professeur, pour réussir complétement dans son éducation. — Cependant les premières difficultés sont vaincues, et l'on peut aujourd'hui prévoir l'époque peu éloignée où cet enfant cessera d'être sourd-muet. Plusieurs parents et amis des familles de ces enfants, des médecins, des professeurs les ont vus et interrogés, et tous sont du même avis à cet égard.

« L'enfant élevé dans les bras de sa mère apprend, en quelque mois et en se jouant, un vocabulaire complet, attache à chaque mot la signification qui lui est propre, le multiplie, le combine en mille façons, s'approprie le verbe, et entre ainsi dans le monde des intelligences. Ce miracle, qui nous semble si simple, parce que nous le voyons tous les jours, M. Puybonnieux croit qu'il devrait aussi se produire chez le sourd-muet plus âgé, guéri tout à coup de son infirmité. Mais le professeur de la rue Saint-Jacques a-t-il bien compris que les sens ont besoin d'une éducation spéciale, le sens auditif comme les autres? A-t-il pensé que c'est à cette éducation que sont dus leur éveil et tous les perfectionnements que nous y admirons? A-t-il songé surtout que le

le nombre de ceux dont l'oreille a eu connaissance, néanmoins il est si intérieur, si guttural, que le peu que l'oreille avait pu en saisir n'avait point été suffisant pour en faciliter l'imitation, par la première méthode. Il fallut le soumettre à un procédé démonstratif. Je fis donc remarquer au sourd-muet que, pour donner le son *ca*, il se faisait dans le larynx une stagnation momentanée d'air, que la langue s'élevait en voûte dans l'intérieur de la bouche, de manière à se coller à la paroi palatine, et qu'elle s'affaissait vivement sur elle-même, au moment où l'air s'échappait du larynx et de la bouche pour l'articulation de ce même son. Je démontrai ensuite que, dans le *ga*, la stagnation de l'air dans la gorge, le soulèvement et l'affaissement de la langue étaient les mêmes; mais que l'air, qui faisait la matière du son, poussé moins vivement au dehors, venait expirer contre la voûte palatine, au lieu que, dans le *ca*, le son, après avoir frappé le palais, était réfléchi hors de la bouche, de manière à se faire sentir à la main placée horizontalement au niveau du menton. Cette double démonstration fut aisément saisie, et peu d'épreuves suffirent pour me donner distinctement le *ca* et le *ga*.

Voilà par quels moyens je suis parvenu à faire articuler les sons que je n'avais pu faire entendre. En exposant ici le petit nombre de ceux qui ont été l'objet d'un pareil travail, je n'ai pas cru devoir énumérer tous les autres sons de leur série, encore moins ceux qui en dérivent. Ce que j'ai dit plus haut, sur la manière de faire prononcer les sons articulés composés, s'applique aux composés des sons doux, et rend toute autre explication superflue.

Je venais enfin de faire connaître à ces enfants tous les éléments de la parole. De ce point à celui où il fallait les amener pour en faire des êtres parlants, il y avait encore une distance prodigieuse, et que je crus remplir par de fréquents exercices sur toutes les combinaisons possibles et les plus difficiles de ces mêmes sons. Tantôt je donnais à lire à chacun d'eux plusieurs phrases composées des mots qui leur coûtaient le plus à prononcer; tantôt j'exposais à leurs yeux et confiais à leur mémoire le tableau détaillé des différentes manières dont un même son peut être rendu par l'écriture. D'autres fois, par une opération inverse, j'écrivais une phrase prise au hasard dans un livre, et j'exigeais d'eux qu'ils la transcrivissent telle qu'elle devait être prononcée. Malgré ces exercices, assurément bien propres à perfectionner mon ouvrage, je sentais que je n'arrivais point au but. J'avais des enfants qui lisaient plus ou moins intelligiblement, mais qui ne parlaient point. Si je leur faisais la moindre question, et qu'il leur fallût répondre verbalement, voilà aussitôt mon interlocuteur dans le plus grand embarras; les yeux fixes et promenant sa main sur le front, il semblait être travaillé de la solution d'un problème. J'attendais souvent près d'un quart d'heure, et pour peu que la réponse exigeât plus de frais qu'un *oui* ou qu'un *non*, je n'obtenais que des syllabes entrecoupées, sans suite et sans liaison. Cependant je connaissais assez le degré d'instruction de chacun d'eux pour être certain que mes questions n'étaient point au-dessus de leur portée. A quoi pouvait tenir un pareil embarras? Quelle était la nature de cette difficulté nouvelle qui, se présentant ainsi à la fin de mon travail, venait m'en dérober tout le fruit? On ne devinerait jamais à quelle découverte piquante me conduisit une pareille recherche. Je remarquai d'abord qu'aussitôt ma question faite et comprise, le sourd-muet se mettait à remuer les doigts comme s'il eût voulu répondre par signes; qu'avant que le premier son de la réponse verbale fût articulé, les mouvements des doigts recommençaient trois ou quatre fois; et que lors même que la réponse était commencée, s'il se présentait quelque mot un peu long et difficile à prononcer, je voyais ce mot embarrassant être travaillé à plusieurs reprises par les doigts avant d'être articulé par les lèvres. Il me parut évident que le sourd-muet faisait ici ce que font tous ceux qui, après avoir appris sous un maître une langue étrangère, s'exercent, pour la première fois, à la parler. Ils pensent dans leur langue, font des phrases avec des mots de cette même langue, et les traduisent lentement par ceux de la langue étrangère. Encore y a-t-il dans ce rapprochement des points de différence qui sont au désavantage du sourd-muet. Lorsque nous parlons, avant de la connaître, une langue qui n'est pas la nôtre, nous échangeons des mots pour des mots, au lieu que le sourd-muet échangeait des lettres pour des sons. Mais ce n'est pas tout; à cette difficulté s'en joint une autre non moins embarrassante: c'est celle qu'éprouvaient ces enfants pour retenir les mots parlés, dont se compose une interrogation, même des plus courtes. Ils n'avaient point, comme nous, cette admirable facilité, qui, lorsque quelqu'un nous parle, nous fait retenir les sons par les mots, les mots par les images, et les images par le rapport des convenances qu'elles ont entre elles. Ils suivaient bien le même procédé, mais ils le suivaient en détail, pas à pas, et au milieu de ces tâtonnements, le fil de la phrase leur échappait. Si je faisais cette question : *D'où venez-vous?* j'étais entendu, et l'on me répondait. Si je faisais celle-ci : *Que venez-vous de faire dans le jardin?* il me fallait la répéter cinq ou six fois, pour obtenir une réponse juste. Mais si, composant ma question de deux propositions détachées, je venais à dire : *On a défendu aux sourds-muets d'aller dans le jardin, pourquoi y êtes-vous allé?* la mémoire ne pouvait retenir cette multiplicité de sons, qui, au lieu de lui être confiés en masse, lui étaient lentement apportés en détail; et, après plusieurs répétitions infructueuses, le sourd-muet finissait par me prier de recommencer de nouveau ma question, et lui permettre de l'écrire sous ma dictée.

De fréquents exercices, de nouveaux efforts, une patience infatigable, levèrent en partie ces derniers obstacles. Je les aurais peut-être surmontés entièrement, si, maître des localités et des circonstances, j'avais pu séparer mes sourds-muets de tous leurs condisciples, et proscrivant ensuite toute espèce de signes entre eux, les forcer de recourir exclusivement à la parole pour manifester leurs besoins, pour exprimer toutes leurs pensées. Au lieu de cela, il fallut me contenter de leur faire cultiver, sous mes yeux, et seulement pendant une heure ou deux par jour, ces laborieuses acquisitions de l'organe de la parole. Aussi n'obtins-je qu'un succès fort incomplet. Je ne le crus pas indigne néanmoins d'être soumis au jugement de la Faculté de médecine. La société formée dans son sein entendit avec intérêt la communication de mes expériences, et accueillit avec une bienveillance marquée les sourds parlants et entendants qui lui furent présentés dans une de ses séances. (*Bulletin de l'Ecole de médecine*, 1808, n° 5.) Parmi eux se fit remarquer surtout un jeune enfant, qui, resté plus sourd que les autres, se servait cependant avec beaucoup plus d'avantage de ce peu d'audition, pour entendre et pour parler. La nature de sa surdité le mettait dans le nombre de ceux dont l'ouïe peut être utilement cultivée sans acquérir beaucoup de développement. Livré entièrement à mes soins; confié à une gouvernante dont l'unique emploi était d'exercer progressivement son oreille à la perception nette des sons; privé de la ressource des signes, et forcé enfin de tirer de sa faible audition les seuls moyens de communiquer avec les personnes qui l'approchaient, il avait retiré de nos exercices un avantage plus complet; mais la tâche que je m'étais imposée auprès de lui était beaucoup plus vaste; car, en même temps que je mettais à la dispo-

sition de la pensée les organes de l'ouïe et de la parole, il me fallait provoquer le développement de l'intelligence, et procéder à l'éducation morale de cet enfant. Cette partie métaphysique de mon travail a un rapport trop indirect avec la matière de cet ouvrage pour ne pas en être exclue. Je n'entrerai donc dans aucun détail à ce sujet. Je dirai seulement que le mode d'instruction dont j'ai fait usage, et qui est également applicable à l'éducation de tous les sourds-muets incomplets, n'est qu'une modification de la méthode d'enseignement si heureusement pratiquée par l'abbé Sicard. Ce n'est qu'une traduction des signes manuels en signes parlés. Toutefois, comme les enfants dont il est ici question ne recouvrent jamais que très-imparfaitement l'ouïe, il en résulte que les sons articulés ne sont jamais qu'incomplétement entendus, et que les signes parlés, comparés, sous ce point de vue, aux signes écrits, offrent des difficultés, des lenteurs et des méprises dont se trouve exempte la langue des signes, qui, je le répète, est la parole naturelle des sourds-muets, et qui présente le grand avantage de les mettre en communication entre eux. Mais si l'éducation qui a pour moyens d'instruction l'ouïe et la parole est plus lente et moins parfaite, on en retire du moins un résultat plus satisfaisant, une voie de communication plus facile et plus agréable entre le sourd-muet et la société, entre ce malheureux enfant et ses parents, plus malheureux encore. C'est pour eux que j'ai tracé ces dernière pages. Je les consacre à l'allégement de la douleur la plus grande qui puisse affliger le cœur d'une mère. (Le Dr ITARD, *Traité des maladies de l'oreille*, t. II, p. 351 et suiv.)

De la difficulté de l'enseignement du langage aux sourds-muets guéris, on peut juger de celle qu'il y aurait pour des adultes à inventer un langage articulé.

« Il ne suffit pas de développer l'ouïe du sourd-muet pour le rendre parlant. Ceux qui n'ont pas longtemps et sérieusement médité sur le langage et sur les conditions que supposent son enseignement et son intelligence, ceux-là croient volontiers que, les oreilles du sourd-muet étant ouvertes, il doit naturellement parler, ou du moins que rien n'est plus facile que de l'instruire. Dans un travail que j'ai déjà eu l'occasion de citer (Voy. *Mutisme et Surdité*, 12), M. Puybonnieux s'exprime ainsi : *Dans l'état où en est encore la science, il serait presque superflu de chercher à connaître si, en effet, celui qui parviendrait à recouvrer l'ouïe aurait besoin des leçons d'un maître habile et d'un temps assez long pour apprendre à parler, comme l'a pensé le praticien qui a cru arriver à la destruction de la surdité par l'insufflation d'un peu d'air dans les oreilles. Aucun résultat, sans doute, n'est venu couronner ses efforts ; car il eût compris que rien n'est plus facile à l'homme qui entend que de répéter les sons. La prononciation de celui qui aurait ainsi recouvré l'ouïe ne serait certainement pas d'abord aussi pure et aussi régulière que la nôtre, mais elle ferait de rapides progrès, et en peu de jours, par le seul fait de l'audition et sans autre secours, elle deviendrait aussi nette et aussi parfaite que cela serait possible, eu égard à l'état actuel de l'organe vocal, c'est-à-dire que le nouvel entendant bientôt ne parlerait ni plus mal ni mieux que s'il n'eût jamais été sourd.*

« Si, comme l'affirme le professeur de l'institution de la rue Saint-Jacques, « rien n'est plus facile à l'homme qui entend que de répéter les sons, » comment se fait-il que la plupart des enfants ne parviennent à prononcer certaines syllabes, certains mots, que longtemps après qu'ils prononcent très-correctement tous les autres? Comment, surtout, tant d'étrangers qui écrivent et qui comprennent le français aussi bien que nous, ne peuvent-ils jamais parvenir à le prononcer comme leur langue maternelle? Pourquoi aussi tant de Français, dont le larynx et les oreilles sont dans le meilleur état, ne peuvent-ils davantage prononcer, comme les indigènes, l'arabe, l'anglais, l'espagnol, etc.? C'est que, dira-t-on peut-être, habitués à percevoir certains sons et à émettre les mots de la langue maternelle, les organes auditifs et vocaux de l'adulte ne peuvent plus se ployer à l'audition et à l'émission d'un langage nouveau. Mais alors, comment expliquer ce fait si bien connu de tous, à savoir que l'homme apprend avec d'autant plus de facilité à traduire et à parler une langue nouvelle, qu'il en sait déjà un plus grand nombre?

« Pour quiconque a réfléchi à la multiplicité des phénomènes qui se produisent, depuis l'instant où l'onde sonore va frapper la membrane du tympan jusqu'à celui où elle est traduite en sensation, ce qui a droit de surprendre, ce n'est pas qu'il soit nécessaire de s'exercer longtemps avant de distinguer et de discerner les sons si nombreux qui peuvent affecter l'organe auditif; ce qui est merveilleux, c'est que l'homme puisse y parvenir. Et l'émission vocale, et les opérations de la phonation donnent lieu à des phénomènes qui ne sont ni moins complexes, ni moins nombreux que les précédents. Et alors qu'il s'agit de coordonner entre eux les deux ordres de phénomènes, les difficultés deviennent telles que l'on a peine à concevoir comment on peut les surmonter jamais. Aussi compte-t on les chanteurs et les orateurs qui sont parvenus à se rendre tout à fait maîtres de leur voix.

« Itard (livre II, chap. 20) entre dans le longs détails sur les obstacles qui se présentèrent à lui, quand il voulut exercer les organes auditifs et vocaux de Dietz et des autres sourds-muets qu'il avait guéris. Je traite, en ce moment, deux jeunes sourds-muets de naissance et âgés de six ans et demi et de neuf ans. Le premier entend la voix ordinaire à plusieurs mètres de distance et sans voir l'interlocuteur. Il entend même d'un appartement à un autre, les portes closes, répond aux questions qu'il comprend, et répète les syllabes qu'il n'a pas encore apprises. Malgré l'état satisfaisant de l'ouïe et l'intégrité parfaite des organes vocaux, le jeune A... doit être exercé journellement avec le plus grand soin, et il faudra de longs efforts encore avant qu'il parle *ni plus mal ni mieux que si jamais il n'eût été sourd.*

« X..., le compagnon d'A..., n'est en traitement que depuis peu de mois : il commence à entendre à distance et sans voir l'interlocuteur. Mais la difficulté de reproduire les sons (qu'il a parfaitement entendus, d'ailleurs) est telle, qu'il ne faudra rien moins que toute la bonne volonté de cet enfant et toute l'expérience de M. Valade, son professeur, pour réussir complétement dans son éducation. — Cependant les premières difficultés sont vaincues, et l'on peut aujourd'hui prévoir l'époque peu éloignée où cet enfant cessera d'être sourd-muet. Plusieurs parents et amis des familles de ces enfants, des médecins, des professeurs les ont vus et interrogés, et tous sont du même avis à cet égard.

« L'enfant élevé dans les bras de sa mère apprend, en quelque mois et en se jouant, un vocabulaire complet, attache à chaque mot la signification qui lui est propre, le multiplie, le combine en mille façons, s'approprie le verbe, et entre ainsi dans le monde des intelligences. Ce miracle, qui nous semble si simple, parce que nous le voyons tous les jours, M. Puybonnieux croit qu'il devrait aussi se produire chez le sourd-muet plus âgé, guéri tout à coup de son infirmité. Mais le professeur de la rue Saint-Jacques a-t-il bien compris que les sens ont besoin d'une éducation spéciale, le sens auditif comme les autres? A-t-il pensé que c'est à cette éducation que sont dus leur éveil et tous les perfectionnements que nous y admirons? A-t-il songé surtout que le

tact si délicat de l'aveugle, l'odorat si exquis du sauvage, la vue si perçante du marin, le langage si noble, si expressif de l'orateur, sont autant d'avantages qui résultent de l'éducation? Le professeur des sourds-muets n'avait pas probablement réfléchi sur ce sujet, lorsqu'il a écrit les phrases que j'ai citées plus haut.

« L'aveugle-né qui vient d'être opéré de la cataracte se trouve, relativement à la vision, dans les mêmes conditions organiques que chacun de nous: les objets viennent se peindre sur sa rétine comme sur la nôtre, et, pour transformer l'image en sensation, il ne lui manque que la notion des couleurs, celle des distances, et surtout l'habitude, c'est-à-dire l'éducation des sens. — J'opérai, il y a quelques années, un jeune cataracté de naissance âgé de treize ans. L'opération réussit complétement; mais, habitué à juger, par le tact, des formes et des distances, l'éducation de la vue fut très-difficile. — On était tout surpris dans sa famille de voir les erreurs et les maladresses qu'il commettait journellement, plusieurs semaines encore après l'opération. Mais, peu après, l'éducation de la vue s'est faite, et ce jeune homme est assez habile aujourd'hui pour diriger un établissement de corderie maritime.

« Le sourd-muet dont on vient d'ouvrir les oreilles se trouve dans les mêmes conditions organiques que l'aveugle-né dont les cataractes viennent d'être abaissées. Les ondes sonores frappent bien le tympan, et l'impression est, à l'instant même, transmise à l'appareil sensitif, par la chaîne des osselets; mais ce n'est qu'une impression, et elle ne suffit pas pour que le sujet entende, encore moins pour qu'il écoute. Ecouter, c'est entendre activement, c'est entendre avec intelligence et volonté; et c'est cette activité, jointe à l'habitude, qui, chez l'adulte devenu sourd, finit par remplacer l'ouïe plus ou moins complétement abolie.

« Chacun de nous a pu observer ce fait. A l'homme attentif, il suffit d'entendre quelques mots, un seul même, pour saisir une phrase entière. Le musicien habile comprend souvent une phrase musicale dès qu'il entend quelques notes, et, devenu sourd, il suit, mieux encore que le public, les instruments divers de l'orchestration; mais rien de semblable ne se produit chez l'enfant, et moins encore chez le sourd-muet. Aussi, le premier, pour peu qu'il ait l'ouïe dure, est-il forcé de se rapprocher de la chaire du professeur, tandis que l'homme fait, dans les mêmes conditions, peut encore suivre le discours.

« Il y a plus: placez un homme à une distance telle d'un orchestre ou d'une horloge, qu'il cesse d'entendre l'un et qu'il ne distingue plus l'heure qu'indique l'autre; prévenez-le alors que l'orchestre joue tel air et que les aiguilles marquent telle heure. Pour peu qu'il sache cet air, il l'entendra sur-le-champ, et, de même, il verra l'heure aussitôt après votre indication. Il faut commencer l'enseignement du sourd-muet par l'éducation de l'ouïe, et ce travail n'est rien moins que rapide et facile.

« Mais le sourd-muet a encore à lui un langage dont il se sert pour ses communications bornées avec le monde extérieur, et qui suffit à ses besoins; langage sans analogie avec nos langues européennes, et dont la syntaxe n'a de rapport qu'avec celle des Chinois. La guérison des oreilles obtenue, on doit, après avoir appris à ce pauvre enfant à entendre et surtout à écouter, lui faire oublier ce langage figuratif, — œuvre plus difficile qu'on ne se l'imagine, — pour y en substituer un autre tout spirituel, tout idéalisé. Pour moi, les difficultés d'une telle entreprise me semblent si grandes, que j'ai peine encore à croire aux succès que j'ai sous les yeux. Aussi, dois-je déclarer que, dans l'œuvre commune entreprise par M. Valade Gabel et par moi pour la guérison des sourds-muets, sa part de mérite me semble de beaucoup supérieure à la mienne. On verra, dans le travail que doit publier prochainement ce savant et ingénieux professeur, par quelle série de raisonnements et d'expériences il est parvenu au but qu'il voulait atteindre: faire passer un sourd-muet, guéri de sa surdité, de la classe des muets dans celle des parlants. » (M.-E. Hubert Valleroux, D. M. P. membre de la Société médico-pratique, etc., *Introd. à l'étude méd. et philos. de la surdi-mutité.*) (Voy. Sourds-Muets.)

—

NOTE V.

Art. Langage, § III.

Le lecteur qui connaît le véritable rôle du signe lira avec intérêt ce que Condillac a écrit sur le langage comme moyen de décomposer les opérations de l'âme et d'analyser la pensée. On relèvera facilement çà et là les erreurs qui se rencontrent dans ce travail d'ailleurs remarquable pour le temps où il fut composé.

Langage d'action.

Les gestes, les mouvements du visage et les accents inarticulés, voilà les premiers moyens que les hommes ont eus pour se communiquer leurs pensées. Le langage qui se forme avec ces signes se nomme *langage d'action*.

Par les gestes, j'entends les mouvements du bras, de la tête, du corps entier, qui s'éloigne ou s'approche d'un objet, et toutes les attitudes que nous prenons, suivant les impressions qui passent jusqu'à l'âme.

Le désir, le refus, le dégoût, l'aversion, etc., sont exprimés par les mouvements du bras, de la tête et par ceux de tout le corps; mouvements plus ou moins vifs, suivant la vivacité avec laquelle nous nous portons vers un objet, ou nous nous en éloignons.

Tous les sentiments de l'âme peuvent être exprimés par les attitudes du corps. Elles peignent d'une manière sensible l'indifférence, l'incertitude, l'irrésolution, l'attention, la crainte et le désir confondus ensemble, le combat des passions tour à tour supérieures les unes aux autres, la confiance, la jouissance tranquille et la jouissance inquiète, le plaisir et la douleur, le chagrin et la joie, l'espérance et le désespoir, la haine, l'amour, la colère, etc.

Mais l'élégance de ce langage est dans les mouvements du visage, et principalement dans ceux des yeux. Ces mouvements finissent un tableau que les attitudes n'ont fait que dégrossir; et ils expriment les passions avec toutes les modifications dont elles sont susceptibles.

Ce langage ne parle qu'aux yeux. Il serait donc souvent inutile, si, par des cris, on n'appelait pas les regards de ceux à qui l'on veut faire connaître sa pensée. Ces cris sont les accents de la nature: ils varient suivant les sentiments dont nous sommes affectés; et on les nomme *inarticulés*, parce qu'ils se forment dans la bouche sans être frappés ni avec la langue ni avec les lèvres. Quoique capables de faire une vive impression sur ceux qui les entendent, ils n'expriment cependant nos sentiments que d'une manière imparfaite: car ils n'en font connaître ni la cause, ni l'objet, ni les modifications; mais ils invitent à remarquer les gestes et les mouvements du visage; et le concours de ces signes

achève d'expliquer ce qui n'était qu'indiqué par ces accents inarticulés.

Si vous réfléchissez sur les signes dont se forme le *langage d'action*, vous reconnaîtrez qu'il est une suite de la conformation des organes ; et vous conclurez que plus il y a de différence dans la conformation des animaux, plus il y en a dans leur *langage d'action ;* et que par conséquent ils ont aussi plus de peine à s'entendre. Ceux dont la conformation est tout à fait différente, sont dans l'impuissance de se communiquer leurs sentiments. Le plus grand commerce d'idées est entre ceux qui, étant d'une même espèce, sont conformés de la même manière.

Ce langage est naturel à tous les individus d'une même espèce ; cependant tous ont besoin de l'apprendre. Il leur est naturel, parce que si un homme qui n'a pas l'usage de la parole montre d'un geste l'objet dont il a besoin, et exprime par d'autres mouvements le désir que cet objet fait naître en lui, c'est, comme nous venons de le remarquer, en conséquence de la conformation. Mais si cet homme n'avait pas observé ce que son corps fait en pareil cas, il n'aurait pas appris à reconnaître le désir dans les mouvements d'un autre. Il ne comprendrait donc pas le sens des mouvements qu'on ferait devant lui : il ne serait donc pas capable d'en faire à dessein de semblables pour se faire entendre lui-même. Ce *langage* n'est donc pas si naturel qu'on le sache sans l'avoir appris. L'erreur où vous pouviez tomber à ce sujet vient de ce qu'on est porté à croire qu'on n'a appris que ce dont on se souvient d'avoir fait une étude. Mais avoir appris n'est autre chose que savoir dans un temps ce qu'on ne savait pas auparavant. En effet, qu'en conséquence de votre conformation, les circonstances seules vous aient instruits de ce que vous ne saviez pas, ou que vous vous soyiez instruit vous-même, parce que vous avez étudié à dessein, c'est toujours apprendre.

Puisque le langage d'action est une suite de la conformation de nos organes, nous n'en avons pas choisi les premiers signes. C'est la nature qui nous les a donnés : mais en nous les donnant, elle nous a mis sur la voie pour en imaginer nous-mêmes. Nous pourrions par conséquent rendre toutes nos pensées avec des gestes, comme nous les rendons avec des mots ; et ce *langage* serait formé de signes naturels et de signes artificiels.

Remarquez bien que je dis des signes artificiels, et que je ne dis pas des signes arbitraires ; car il ne faudrait pas confondre ces deux choses.

En effet, qu'est-ce que des signes arbitraires ? Des signes choisis sans raison et par caprice. Ils ne seraient donc pas entendus. Au contraire, des signes artificiels sont des signes dont le choix est fondé en raison : ils doivent être imaginés avec tel art, que l'intelligence en soit préparée par les signes qui sont connus.

Vous comprenez quel est cet art, si vous considérez une suite d'idées que vous voudriez rendre par le langage d'action. Prenons pour exemple les opérations de l'entendement. Vous voyez dans toutes un même fonds d'idées, et vous remarquez que ce fonds varie de l'une à l'autre par différents accessoires. Pour exprimer cette suite d'opérations, il faudra donc avoir un signe qui se retrouve le même pour toutes, et qui varie cependant de l'une à l'autre : il faudra qu'il soit le même, afin qu'il exprime le fonds d'idées qui leur est commun ; et il faudra qu'il varie, afin qu'il exprime les différents accessoires qui les distinguent.

Alors vous aurez une suite de signes qui ne seront dans le vrai qu'un même signe modifié différemment. Les derniers par conséquent ressembleront aux premiers ; et c'est cette ressemblance qui en facilitera l'intelligence. On la nomme *analogie.* Vous voyez que l'analogie, qui nous fait la loi, ne nous permet pas de choisir les signes au hasard et arbitrairement.

Ce langage, qui vous paraît à peine possible, a été connu des Romains. Les comédiens qu'on appelait *pantomimes* représentaient des pièces entières sans proférer une seule parole. Comment donc étaient-ils parvenus à former peu à peu ce langage ? Est-ce en imaginant des signes arbitraires ? mais on ne les aurait pas entendus, ou le peuple eût été obligé de faire une étude qu'il n'aurait certainement pas faite. Il fallait donc qu'en partant des signes naturels qui étaient entendus de tout le monde, les pantomimes prissent l'analogie pour guide dans le choix des signes qu'ils avaient besoin d'inventer ; et les plus habiles étaient ceux qui suivaient cette analogie avec plus de sagacité.

D'après ce que je viens de dire, nous pouvons distinguer deux langages d'action : l'un naturel, dont les signes sont donnés par la conformation des organes ; et l'autre artificiel, dont les signes sont donnés par l'analogie. Celui-là est nécessairement très-borné : celui-ci peut être assez étendu pour rendre toutes les conceptions de l'esprit humain ; considérons ces deux langages dans celui qui parle et dans celui qui écoute. Il faut me passer cette expression, et parce qu'elle est plus précise, et parce que l'analogie me force à la préférer.

Dans celui qui ne connaît encore que les signes naturels donnés par la conformation des organes, l'action fait un tableau fort composé : car elle indique l'objet qui l'affecte, et en même temps elle exprime et le jugement qu'il porte et les sentiments qu'il éprouve. Il n'y a point de succession dans ses idées. Elles s'offrent toutes à la fois dans son action, comme elles sont toutes à la fois présentes à son esprit. On pourrait l'entendre d'un clin d'œil, et pour le traduire, il faudrait un long discours.

Nous nous sommes fait une si grande habitude du langage traînant des sons articulés, que nous croyons que les idées viennent l'une après l'autre dans l'esprit, parce que nous proférons les mots les uns après les autres. Cependant ce n'est point ainsi que nous concevons ; et comme chaque pensée est nécessairement composée, il s'ensuit que le langage des idées simultanées est le seul langage naturel. Celui au contraire des idées successives est un art dès ses commencements, et c'est un grand art, quand il est porté à sa perfection.

Mais, quoique simultanées dans celui qui parle le langage d'action, les idées deviennent souvent successives dans ceux qui écoutent. C'est ce qui leur arrive lorsque au premier coup d'œil ils laissent échapper une partie de l'action. Alors ils ont besoin d'un second coup d'œil ou même d'un troisième pour tout entendre, et par conséquent ils reçoivent successivement les idées qui leur étaient offertes toutes à la fois. Cependant, si nous considérons qu'un peintre habile voit rapidement tout un tableau, et d'un clin d'œil y démêle une multitude de détails qui nous échappent, nous jugerons que des hommes qui ne parlent encore que le langage des idées simultanées doivent se faire une habitude de voir, aussi d'un clin d'œil, presque tout ce qu'une action leur présente à la fois. Ils ont certainement un regard plus rapide que le nôtre.

Quoique celui qui écoute puisse ne saisir qu'à plusieurs reprises la pensée de celui qui parle, il est certain qu'à chaque fois ce qu'il saisit est encore une pensée composée : ce sera au moins un jugement. Il est donc démontré que le langage d'action, tant qu'il n'est encore qu'une suite de la conformation des organes, offre toujours une multitude d'idées à la fois ; les tableaux peuvent se

succéder : mais chaque tableau est un ensemble d'idées simultanées.

Le langage d'action a donc l'avantage de la rapidité. Celui que le parle paraît tout dire sans efforts. Avec nos langues, au contraire, nous nous traînons péniblement d'idée en idée, et nous paraissons embarrassés à faire entendre tout ce que nous pensons. Il semble même que ces langues, qui sont devenues pour nous une seconde nature, ralentissent l'action de toutes nos facultés. Nous n'avons plus ce coup d'œil qui embrasse une multitude de choses, et nous ne savons plus voir que comme nous parlons, c'est-à-dire successivement.

Nous ne voyons distinctement les choses qu'autant que nous les observons les unes après les autres. A cet égard, le langage d'action a donc du désavantage ; car il tend à confondre ce qui est distinct dans le langage des sons articulés. Cependant il ne faut pas croire que pour ceux à qui il est familier, il soit confus autant qu'il le serait pour nous. Le besoin qu'ils ont de s'entendre leur apprend bientôt à décomposer ce langage. L'un s'étudie à dire moins de choses à la fois, et il substitue des mouvements successifs à des mouvements simultanés. L'autre s'applique à observer successivement le tableau que le langage d'action met sous ses yeux, et il rend successif celui qui ne l'est pas. Ils apprennent ainsi peu à peu dans quel ordre ils doivent faire succéder leurs mouvements, pour rendre leurs idées d'une manière plus distincte. Ils savent donc, jusqu'à un certain point, décomposer ou analyser leurs pensées : car analyser n'est autre chose qu'observer successivement et avec ordre.

Quelque grossière que soit cette analyse, elle est le fruit de l'observation et de l'étude. Le langage d'action, qui l'a fait, n'est donc plus un langage purement naturel. Ce n'est pas une action qui, obéissant uniquement à la conformation des organes, exprime à la fois tout ce qu'on sent. C'est une action qu'on règle avec art, afin de présenter les idées dans l'ordre successif le plus propre à les faire concevoir d'une manière distincte ; et par conséquent, aussitôt que les hommes commencent à décomposer leurs pensées, le langage d'action commence aussi à devenir un langage artificiel.

Il deviendra tous les jours plus artificiel, parce que, plus ils analyseront, plus ils sentiront le besoin d'analyser. Pour faciliter les analyses, ils imagineront de nouveaux signes, analogues aux signes naturels. Quand ils en auront imaginé, ils en imagineront encore ; et c'est ainsi qu'ils enrichiront le langage d'action. Ils l'enrichiront plus promptement ou plus lentement, suivant qu'ils saisiront, ou qu'ils laisseront échapper le fil de l'analogie. Ce langage sera donc une méthode analytique plus ou moins parfaite.

Persuadé que l'homme, lorsqu'il crée les arts, ne fait qu'avancer dans la route que la nature lui a ouverte, et faire avec règle, à mesure qu'il avance, ce qu'il faisait auparavant par une suite de sa conformation, j'ai cru que, pour mieux m'assurer des vrais principes des langues, je devais d'abord observer le premier langage qui nous est donné par la conformation de nos organes. J'ai pensé que lorsque nous connaîtrons les principes d'après lesquels nous le parlons, nous connaîtrons aussi les principes d'après lesquels nous parlons tout autre langage. En effet, plus vous étudierez l'esprit humain, plus vous vous convaincrez qu'il n'a qu'une manière de procéder. S'il fait une chose nouvelle, il la fait sur le modèle d'une autre qu'il a faite ; il la fait d'après les mêmes règles ; et lorsqu'il perfectionne, c'est moins parce qu'il imagine de nouvelles règles que parce qu'il simplifie celles qu'il connaissait auparavant. C'est ainsi que le langage d'action les a préparés au langage des sons articulés, et qu'ils sont passés de l'un à l'autre en continuant de parler d'après les mêmes règles.

L'analogie et l'analyse dont vous venez de voir les commencements dans le langage d'action, voilà à quoi se réduisent, dans le vrai, tous les principes des langues.

Considérations générales sur la formation des langues et sur leurs progrès.

On appelle *sons articulés* ceux qui sont modifiés par le mouvement de la langue, lorsqu'elle frappe contre le palais ou contre les dents ; et ceux qui sont modifiés par le mouvement des lèvres, lorsqu'elles frappent l'une contre l'autre. Vous voyez donc que, si nous sommes conformés pour parler le langage d'action, nous le sommes également pour parler le langage des sons articulés. Mais ici la nature nous laisse presque tout à faire. Cependant elle nous guide encore : c'est d'après son impulsion que nous choisissons les premiers sons articulés ; et c'est d'après l'analogie que nous en inventons d'autres, à mesure que nous en avons besoin.

On se trompe donc lorsqu'on pense que, dans l'origine des langues, les hommes ont pu choisir indifféremment et arbitrairement tel ou tel mot pour être le signe d'une idée. En effet, comment avec cette conduite se seraient-ils entendus ?

Les accents qui se forment sans aucune articulation sont communs aux deux langages ; et on a dû les conserver dans les premiers sons articulés dont on s'est servi pour exprimer les sentiments de l'âme. On n'aura fait que les modifier, en les frappant avec la langue ou avec les lèvres ; et cette articulation, qui les marquait davantage, pouvait les rendre plus expresses. On n'aurait pas pu faire connaître les sentiments qu'on éprouvait, si on n'avait pas conservé dans les mots les accents mêmes de chaque sentiment.

En parlant le langage d'action, on s'était fait une habitude de représenter les choses par des images sensibles : on aura donc essayé de tracer de pareilles images avec des mots. Or il a été aussi facile que naturel d'imiter tous les objets qui font quelque bruit. On trouva sans doute plus de difficulté à peindre les autres. Cependant il fallait les peindre, et on avait plusieurs moyens.

Premièrement l'analogie qu'a l'organe de l'ouïe avec les autres sens fournissait quelques couleurs grossières et imparfaites qu'on aura employées.

En second lieu, on trouvait encore des couleurs dans la douceur et dans la dureté des syllabes, dans la rapidité et dans la lenteur de la prononciation et dans les différentes inflexions dont la voix est susceptible.

Enfin, si, comme nous l'avons vu, l'analogie, qui déterminait le choix des signes, a pu faire du langage d'action un langage artificiel propre à représenter des idées de toute espèce, pourquoi n'aurait-elle pas pu donner le même avantage au langage des sons articulés ?

En effet, nous concevons qu'à mesure qu'on eut une plus grande quantité de mots, on trouva moins d'obstacles à nommer de nouveaux objets. Voulait-on indiquer une chose dans laquelle on remarquait plusieurs qualités sensibles, on réunissait ensemble plusieurs mots qui exprimaient chacun quelqu'une de ces qualités. Ainsi les premiers mots devenaient des éléments, avec lesquels on en composait de nouveaux, et il suffisait de les combiner différemment, pour nommer une multitude de choses différentes. Les enfants nous prouvent tous les jours combien la chose était facile, puisque nous leur voyons faire des mots souvent très-expressifs. Vous

en avez fait vous-mêmes; or, est-ce au hasard que vous les choisissez? Non certainement; l'analogie, quoiqu'à votre insu, vous déterminait dans votre choix. L'analogie a également guidé les hommes dans la formation des langues.

Il y a des philosophes qui ont pensé que les noms de la langue primitive exprimaient la nature même des choses. Ils raisonnaient sans doute d'après des principes semblables à ceux que je viens d'exposer, et ils se trompaient. La cause de leur méprise vient de ce qu'ayant vu que les premiers noms étaient représentatifs, ils ont supposé qu'ils représentaient les choses telles qu'elles sont. C'était donner gratuitement de grandes connaissances à des hommes grossiers, qui commençaient à peine à prononcer des mots. Il est donc à propos de remarquer que, lorsque je dis qu'ils représentaient des choses avec des sons articulés, j'entends qu'ils les représentaient d'après des apparences, des opinions, des préjugés, des erreurs; mais ces apparences, ces opinions, ces erreurs étaient communes à tous ceux qui travaillaient à la même langue, et c'est pourquoi ils s'entendaient. Un philosophe qui avait été capable de s'exprimer d'après la nature des choses, leur eût parlé sans pouvoir se faire entendre. On pourrait ajouter que nous ne l'entendrions pas nous-mêmes.

Les principes que je viens d'indiquer demanderaient sans doute de plus grands éclaircissements. Mais j'en ai assez dit pour vous faire voir que les langues sont l'ouvrage de la nature, qu'elles se sont formées, pour ainsi dire, sans nous : et qu'en y travaillant, nous n'avons fait qu'obéir servilement à notre manière de voir et de sentir.

En effet, si vous avez appris à parler français, ce n'est pas que vous en eussiez formé le dessein; c'est que vous vous êtes trouvé dans des circonstances qui vous l'ont fait apprendre. Vous avez senti le besoin de communiquer vos idées et de connaître celles des autres; parce que vous avez senti combien il vous était nécessaire de vous procurer les secours des personnes qui vous entouraient. En conséquence vous vous êtes accoutumé à attacher vos idées aux mots qui paraissaient propres à les manifester. Ainsi, pour apprendre le français, vous n'avez fait qu'obéir à vos besoins et aux circonstances où vous vous êtes trouvé.

Ce qui arrive aux enfants qui apprennent les langues, est arrivé aux hommes qui les ont faites. Ils n'ont pas dit : Faisons une langue : ils ont senti le besoin d'un mot, et ils ont prononcé le plus propre à représenter la chose qu'ils voulaient faire connaître. Or, comme les enfants, à mesure qu'ils apprennent une langue, éprouvent combien il leur est avantageux de la savoir, et par conséquent sentent toujours davantage le besoin de l'apprendre encore mieux, de même les hommes qui forment une langue éprouvent combien elle leur est avantageuse, et sentent toujours davantage le besoin de l'enrichir de quelques nouvelles expressions. Ils l'enrichiront donc peu à peu.

Cet ouvrage est long sans doute : il n'est pas même possible que toutes les langues se perfectionnent également; et le plus grand nombre, imparfaites et grossières, paraissent, après des siècles, être encore à leur naissance. C'est que les langues sont à leurs derniers progrès, lorsque les hommes, cessant de se faire de nouveaux besoins, cessent aussi de se faire de nouvelles idées.

Vous savez ce que c'est qu'un système; vous entrevoyez comment il s'en forme un de toutes vos connaissances. En effet, vous concevez que toutes vos idées tiennent les unes aux autres, qu'elles se distribuent dans différentes classes, et qu'elles naissent toutes d'un même principe. Le système de vos idées est sans doute moins étendu que celui de votre précepteur, et celui de votre précepteur l'est moins que celui de beaucoup d'autres : car vous avez moins d'idées que moi; et j'en ai moins que ceux qui sont nés avec de plus grandes dispositions, et qui ont plus étudié. Aussi me dites-vous, avec raison, que je ne vous apprendrai pas tout. Mais que nos connaissances soient plus ou moins étendues, elles sont toujours un système où tout est lié plus ou moins.

Puisque les mots sont les signes de nos idées, il faut que le système des langues soit formé sur celui de nos connaissances. Les langues par conséquent n'ont des mots de différentes espèces que parce que nos idées appartiennent à des classes différentes; et elles n'ont des moyens pour lier les mots que parce que nous ne pensons qu'autant que nous lions nos idées. Vous comprenez que cela est vrai de toutes les langues qui ont fait quelques progrès.

Les langues sont en proportion avec les idées comme cette petite chaise, sur laquelle vous vous asseyez, est en proportion avec vous. En croissant, vous avez besoin d'un siége plus élevé; de même les hommes, en acquérant des connaissances, ont besoin d'une langue plus étendue.

Mais comment les hommes acquièrent-ils des idées? c'est en observant les objets, c'est-à-dire, en réfléchissant sur eux-mêmes, et sur tout ce qui a rapport à eux. Qui n'observe rien n'apprend rien.

Or, ce sont nos besoins qui nous engagent à faire ces observations. Le laboureur a intérêt de connaître quand il faut labourer, semer, faire la récolte, quels sont les engrais les plus propres à rendre la terre fertile, etc. Il observe donc; il se corrige des fautes qu'il a faites, et il s'instruit.

Le commerçant observe les différents objets du commerce; où il faut porter certaines marchandises, d'où il en faut tirer d'autres, et quels sont pour lui les échanges les plus avantageux.

Ainsi chacun dans son état fait des observations différentes, parce que chacun a des besoins différents. Le commerçant ne s'avise pas de négliger le commerce pour étudier l'agriculture, ni le laboureur de négliger l'agriculture pour étudier le commerce. Avec une pareille conduite, ils manqueraient bientôt du nécessaire l'un et l'autre.

Chaque condition fait donc un recueil d'observations; et il se forme un corps de connaissances dont la société jouit. Or, comme dans chaque classe de citoyens les observations tendent à se mettre en proportion avec les besoins, le recueil des observations de toutes les classes tend à se mettre en proportion avec les besoins de la société entière.

Chaque classe, à mesure qu'elle acquiert des connaissances, enrichit la langue des mots qu'elle croit propres à les communiquer. Le système des langues s'étend donc, et il se met peu à peu en proportion avec celui des idées.

Actuellement vous pouvez juger quelles langues sont plus parfaites, et quelles langues le sont moins.

Les sauvages ont peu de besoins, donc ils observent peu, donc ils ont peu d'idées. Ils n'ont aucun intérêt à étudier l'agriculture, le commerce, les arts, les sciences; donc leurs langues ne sont pas propres à rendre les connaissances que nous avons sur ces différents objets. Assez parfaites pour eux, puisqu'elles suffisent à leurs besoins, elles seraient imparfaites pour nous, parce qu'elles manquent d'expressions pour rendre le plus grand nombre de nos idées. Il faut donc conclure que les langues les plus riches sont celles des peuples qui ont beaucoup cultivé les arts et les sciences.

Vous vous souvenez que, pour rendre sensible la proportion qui tend à s'établir entre les besoins,

les connaissances et les langues, nous avons tracé différents cercles ; un fort petit, dans lequel nous avons circonscrit les besoins des sauvages; un plus grand, qui contenait les besoins de peuples pasteurs; un plus grand encore, pour les besoins des peuples qui commencent à cultiver la terre; enfin un dernier, dont la circonférence s'étend continuellement, et c'est celui où nous renfermions les besoins des peuples qui créent les arts. Ces cercles croissaient à nos yeux, à mesure que la société se formait de nouveaux besoins. Nous remarquions que les besoins précèdent les connaissances, puisqu'ils nous déterminent à les acquérir; le cercle des besoins dépasse dans les commencements celui des connaissances. Nous ferions le même raisonnement sur les connaissances; elles précèdent les mots, puisque nous ne faisons des mots que pour exprimer les idées que nous avions déjà. Le cercle des connaissances dépasse donc aussi dans les commencements celui des langues. Enfin nous remarquions que tous ces cercles tendent à se confondre avec le plus grand, parce que, chez tous les peuples, les connaissances tendent à remplir le cercle des besoins, et que les langues croissent dans la même proportion.

Parcourons maintenant la surface de la terre; nous verrons les connaissances augmenter ou diminuer, suivant que les besoins sont plus multipliés ou plus bornés. Réduites presqu'à rien parmi les sauvages, ce sont des plantes informes, qui ne peuvent croître dans un sol ingrat où elles manquent de culture. Au contraire, transplantées dans les sociétés civiles, elles s'élèvent, elles s'étendent, elles se greffent les unes sur les autres; elles se multiplient de toutes sortes de manières, et elles varient leurs fruits à l'infini.

Comme votre petite chaise est faite sur le même modèle que la mienne qui est plus élevée, ainsi le système des idées est le même, pour le fond, chez les peuples sauvages et chez les peuples civilisés; il ne diffère que parce qu'il est plus ou moins étendu : c'est un même modèle d'après lequel on fait des siéges de différente hauteur.

Or, puisque le système des idées a partout les mêmes fondements, il faut que le système des langues, soit pour le fond, également le même partout; par conséquent toutes les langues ont des règles communes; toutes ont des mots de différentes espèces, toutes ont des signes pour marquer les rapports des mots.

Cependant les langues sont différentes, soit parce qu'elles n'emploient pas les mêmes mots pour rendre les mêmes idées, soit parce qu'elles se servent de signes différents pour marquer les mêmes rapports. En français, par exemple, on dit *le livre de Pierre*, en latin, *liber Petri* : vous voyez que les Romains exprimaient, par un changement dans la terminaison, le même rapport que nous exprimons par un mot destiné à cet usage.

Les langues ne se perfectionnent qu'autant qu'elles analysent; au lieu d'offrir à la fois des masses confuses, elles présentent les idées successivement, elles les distribuent avec ordre, elles en font différentes classes; elles manient, pour ainsi dire, les éléments de la pensée, et elles les combinent d'une infinité de manières; c'est à quoi elles réussissent plus ou moins, suivant qu'elles ont des moyens plus ou moins commodes pour séparer les idées, pour les rapprocher et pour les comparer sous tous les rapports possibles. Vous connaissez les chiffres romains et les chiffres arabes, et vous jugez par votre expérience combien ceux-ci facilitent les calculs. Or les mots sont, par rapport à nos idées, ce que les chiffres sont par rapport aux nombres. Une langue serait donc imparfaite si elle se servait de signes aussi embarrassants que les chiffres romains.

Ce chapitre et le précédent ne sont que des préliminaires à l'analyse du discours; et ils étaient nécessaires : car avant que d'entreprendre de décomposer une langue, il faut avoir quelques connaissances de la manière dont elle s'est formée.

Une autre connaissance qui n'est pas moins nécessaire, c'est de savoir en quoi consiste l'art d'analyser la pensée.

En quoi consiste l'art d'analyser nos pensées.

Vous éprouvez que tous les objets qui font en même temps une sensation dans vos yeux, sont également présents à votre vue.

Or vous pouvez embrasser d'un coup d'œil tous ces objets sans donner une attention particulière à aucun; et vous pouvez aussi porter votre attention de l'un à l'autre, et les remarquer chacun en particulier. Dans l'un et l'autre cas, tous continuent d'être présents à votre vue, tant qu'ils continuent tous d'agir sur vos yeux.

Mais lorsque votre vue les embrasse également, et que vous n'en remarquez aucun, vous ne pouvez pas vous rendre un compte exact de tout ce que vous voyez; et parce que vous apercevez trop de choses à la fois, vous les apercevez confusément.

Pour être en état de vous en rendre compte, il faut les apercevoir d'une manière distincte; et pour les apercevoir d'une manière distincte, il faut observer, l'une après l'autre, ces sensations qui se font dans vos yeux toutes au même instant.

Lorsque vous les observez ainsi, elles sont successives par rapport à votre œil, qui se dirige d'un objet sur un autre : mais elles sont simultanées par rapport à votre vue, qui continue de les embrasser. En effet, si vous ne regardez qu'une chose, vous en voyez plusieurs; et il vous est même impossible de n'en pas voir beaucoup plus que vous n'en regardez.

Or, des sensations simultanées par rapport à votre vue agissent sur vous comme une seule sensation qui est confuse, parce qu'elle est trop composée. Il ne vous en reste aucun souvenir, et vous êtes porté à croire que vous n'avez rien vu. Des sensations, au contraire, que vous observez l'une après l'autre, agissent sur vous comme autant de sensations distinctes : vous vous souvenez des choses que vous avez vues; et quelquefois ce souvenir est si vif, qu'il vous semble les voir encore.

Si plusieurs sensations simultanées se réunissent confusément, et paraissent, lorsque la vue les embrasse toutes à la fois, composer une seule sensation dont il ne reste rien, vous voyez qu'elles se décomposent lorsque l'œil les observe l'une après l'autre, et qu'alors elles s'offrent à vous successivement d'une manière distincte.

Ce que vous remarquez des sensations de la vue est également vrai des idées et des opérations de l'entendement. Lorsque votre esprit embrasse à la fois plusieurs idées et plusieurs opérations qui coexistent, c'est-à-dire qui existent en lui toutes ensemble, il en résulte quelque chose de composé dont nous ne pouvons démêler les différentes parties; nous n'imaginons pas même alors que plusieurs idées aient pu être en même temps présentes à notre esprit, et nous ne savons ni à quoi ni ce que nous avons pensé. Mais lorsque ces idées et ces opérations viennent à se succéder, alors votre pensée se décompose, nous démêlons peu à peu ce qu'elle renferme, nous observons ce que fait notre esprit, et nous nous faisons de ses opérations une suite d'idées distinctes.

En effet, comme l'unique manière de décomposer les sensations de la vue est de les faire succéder l'une à l'autre, de même l'unique manière

de décomposer une pensée, est de faire succéder l'une à l'autre les idées et les opérations dont elle est formée. Pour décomposer, par exemple, l'idée que j'ai à la vue de ce bureau, il faut que j'observe successivement toutes les sensations qu'il fait en même temps sur moi, la hauteur, la longueur, la largeur, la couleur, etc. C'est ainsi que, pour décomposer ma pensée, lorsque je forme un désir, j'observe successivement l'inquiétude ou le malaise que j éprouve, l'idée que je me fais de l'objet propre à me soulager, l'état où je suis pour en être privé, le plaisir que me promet sa jouissance, et la direction de toutes mes facultés vers le même objet.

Ainsi, décomposer une pensée, comme une sensation, ou se représenter successivement les parties dont elle est composée, c'est la même chose; et par conséquent l'art de décomposer nos pensées n'est que l'art de rendre successives les idées et les opérations qui sont simultanées.

Je dis l'art de décomposer nos pensées; et ce n'est pas sans raison que je m'exprime de la sorte. Car, dans l'esprit, chaque pensée est naturellement composée de plusieurs idées et de plusieurs opérations qui coexistent; et pour savoir décomposer, il faut avoir appris à se représenter, l'une après l'autre, ces idées et ces opérations. Vous venez de le voir dans la décomposition du désir; et vous pouvez encore vous en convaincre par l'analyse de l'entendement humain. Car si l'attention, la comparaison, le jugement, etc., ne sont que la sensation transformée, c'est une conséquence que ces opérations ne soient que la sensation décomposée, ou considérée successivement sous différents points de vue.

La sensation enveloppe donc toutes nos idées et toutes nos opérations; et l'art de la décomposer n'est que l'art de nous représenter successivement les idées et les opérations qu'elles renferment.

Je pourrais, par conséquent, former des jugements et des raisonnements, et n'avoir point encore de moyens pour les décomposer. J'en ai même formé, avant d'avoir su m'en représenter les parties dans l'ordre successif, qui peut seul me les faire distinguer. Alors je jugeais et je raisonnais sans pouvoir me faire d'idées distinctes de ce qui se passait en moi, et par conséquent sans savoir que je jugeais et que je raisonnais. Mais il n'en était pas moins vrai que je faisais des jugements et des raisonnements. La décomposition d'une pensée suppose l'existence de cette pensée; et il serait absurde de dire que je ne commence à juger et à raisonner que lorsque je commence à pouvoir me représenter successivement ce que je fais quand je juge et quand je raisonne.

Si toutes les idées qui composent une pensée sont simultanées dans l'esprit, elles sont successives dans le discours: ce sont donc les langues qui nous fournissent les moyens d'analyser nos pensées.

Combien les signes artificiels sont nécessaires pour décomposer les opérations de l'âme, et nous en donner des idées distinctes.

Lorsqu'on juge qu'un arbre est grand, l'opération de l'esprit n'est que la perception du rapport de grand à arbre, si, comme nous l'avons dit, juger n'est qu'apercevoir un rapport entre deux idées que l'on compare.

Il est vrai que vous auriez pu m'objecter que, lorsque vous jugez, vous faites quelque chose de plus que d'apercevoir. En effet, vous ne voulez pas seulement dire que vous apercevez qu'un arbre est grand, vous voulez encore affirmer qu'il l'est.

Je réponds que la perception et l'affirmation ne sont de la part de l'esprit qu'une même opération sous deux vues différentes. Nous pouvons considérer le rapport entre arbre et grand, dans la perception que nous en avons, ou dans les idées de grand et d'arbre, idées qui nous représentent un grand arbre comme existant hors de nous. Si nous le considérons seulement dans la perception, alors il est évident que la perception et le jugement ne sont qu'une même chose. Si, au contraire, nous le considérons encore dans les idées de grand et d'arbre, alors l'idée de grandeur convient à l'idée d'arbre, indépendamment de notre perception, et le jugement devient une affirmation. Envisagé sous ce point de vue, la proposition, *Cet arbre est grand*, ne signifie pas seulement que nous apercevons l'idée d'arbre avec l'idée de grandeur: elle signifie encore que la grandeur appartient réellement à l'arbre.

Un jugement comme perception, et un jugement comme affirmation, ne sont donc qu'une même opération de l'esprit; et ils ne diffèrent que parce que le premier se borne à faire considérer un rapport dans la perception qu'on en a, et que le second le fait considérer dans les idées que l'on compare.

Or, d'où nous vient le pouvoir d'affirmer ou de considérer un rapport dans les idées que nous comparons, plutôt que dans la perception que nous en avons? de l'usage des signes artificiels.

Vous avez vu que, pour découvrir le mécanisme d'une montre, il faut le décomposer, c'est-à-dire, en séparer les parties, les distribuer avec ordre, et les étudier chacune à part. Vous vous êtes aussi convaincu que cette analyse est l'unique moyen d'acquérir des connaissances de quelque espèce qu'elles soient.

Vous avez jugé en conséquence que, pour connaître parfaitement la pensée, il la fallait décomposer, et en étudier successivement toutes les idées, comme vous étudieriez toutes les parties d'une montre.

Pour faire cette décomposition, vous avez distribué avec ordre les mots qui sont les signes de vos idées. Dans chaque mot vous avez considéré chaque idée séparément; et dans deux mots que vous avez rapprochés, vous avez observé le rapport que deux idées ont l'une à l'autre. C'est donc à l'usage des mots que vous devez le pouvoir de considérer vos idées chacune en elle-même, et de les comparer les unes avec les autres, pour en découvrir les rapports. En effet, vous n'aviez pas d'autre moyen pour faire cette analyse. Par conséquent, si vous n'aviez eu l'usage d'aucun signe artificiel, il vous aurait été impossible de la faire.

Mais si vous ne pouviez pas faire cette analyse, vous ne pourriez pas considérer, séparément et chacune en elle-même, les idées dont se forme votre pensée. Elles resteraient donc comme enveloppées confusément dans la perception que vous en avez.

Dès qu'elles seraient ainsi enveloppées, il est évident que les comparaisons et les jugements de votre esprit ne seraient pour vous que ce que nous appelons *perception*. Vous ne pourriez pas faire cette proposition, *Cet arbre est grand*, puisque ces idées seraient simultanées dans votre esprit, et que vous n'auriez pas de moyens pour vous les représenter dans l'ordre successif qui les distingue et que le discours peut seul leur donner. Par conséquent, vous ne pourriez pas juger de ce rapport, si, pour en juger, vous entendez l'affirmer.

Tout vous confirme donc que le jugement, pris pour une affirmation, est dans votre esprit la même opération que le jugement pris pour une perception: et qu'ayant par vous-même la faculté d'apercevoir un rapport, vous devez à l'usage des signes artificiels la faculté de l'affirmer ou de pouvoir faire une proposition. L'affirmation est, en quelque sorte, moins dans votre esprit que dans

les mots qui prononcent les rapports que vous apercevez.

Comme les mots développent successivement dans une proposition un jugement dont les idées sont simultanées dans l'esprit, ils développent dans une suite de propositions un raisonnement dont les parties sont également simultanées; et vous découvrez en vous une suite d'idées et d'opérations que vous n'auriez pas démêlées sans leur secours.

Puisqu'il n'y a point d'homme qui ait été sans l'usage des signes artificiels, il n'en est point à qui les idées et les opérations de son esprit ne se soient offertes, pendant un temps, tout à fait confondues avec la sensation; et tous ont commencé par être dans l'impuissance de démêler ce qui se passait dans leur pensée. Ils ne faisaient qu'apercevoir, et leur perception, où tout se confondait, leur tenait lieu de jugement et de raisonnement: elles en étaient l'équivalent. Vous concevez combien il était difficile de débrouiller ce chaos. Vous avez néanmoins surmonté cette difficulté; et vous devez juger que vous en pouvez surmonter d'autres.

Dès que nous ne pouvons apercevoir séparément et distinctement les opérations de notre âme que dans les noms que nous leur avons donnés, c'est une conséquence que nous ne sachions pas observer de pareilles opérations dans les animaux, qui n'ont pas l'usage de nos signes artificiels. Ne pouvant pas les démêler en eux, nous les leur refusons; et nous disons qu'ils ne jugent pas, parce qu'ils ne prononcent pas comme nous des jugements.

Vous éviterez cette erreur si vous considérez que la sensation enveloppe toutes les idées et toutes les opérations dont nous sommes capables. Si ces idées et ces opérations n'étaient pas en nous, les signes artificiels ne nous apprendraient pas à les distinguer. Ils les supposent donc; et tout animal qui a des sensations a la faculté de juger, c'est-à-dire, d'apercevoir des rapports.

Avec quelle méthode on doit employer les signes artificiels pour se faire des idées distinctes de toute espèce.

Nous venons de voir que les signes artificiels sont nécessaires pour démêler les opérations de notre âme: ils ne le sont pas moins pour nous faire des idées distinctes des objets qui sont hors de nous. Car, si nous ne connaissons les choses qu'autant que nous les analysons, c'est une conséquence que nous ne les connaissions qu'autant que nous nous représentons successivement les qualités qui leur appartiennent. Or c'est ce que nous ne pouvons faire qu'avec des signes choisis et employés avec art.

Il ne suffirait pas de faire passer ces qualités l'une après l'autre devant l'esprit. Si elles y passaient sans ordre, nous ne saurions où les retrouver, il ne nous resterait que des idées confuses; et par conséquent nous ne retirerions presque aucun fruit des décompositions que nous aurions faites. L'analyse est donc assujettie à un ordre.

Pour le découvrir, cet ordre, il suffit de considérer que l'analyse a pour objet de distinguer les idées, les rendre faciles à retrouver, et de nous mettre en état de les comparer sous toutes sortes de rapports.

Or, si elle en trace la suite dans la plus grande liaison; si, en les faisant naître les unes des autres, elle en montre le développement successif, si elle donne à chacune une place marquée, et la place qui lui convient; alors chaque idée sera distincte et se retrouvera facilement; il suffira même de s'en rappeler une pour se rappeler successivement toutes les autres; et il sera facile d'en observer tous les rapports. Nous pouvons les parcourir sans obstacles, et nous arrêter à notre choix sur toutes celles que nous voudrons comparer.

Il ne s'agit donc pas, pour analyser, de se faire un ordre arbitraire. Il y en a un qui est donné par la manière dont nous concevons. La nature l'indique elle même; et pour le découvrir, il ne faut qu'observer ce qu'elle nous fait faire.

Les objets commencent d'eux-mêmes à se décomposer, puisqu'ils se montrent à nous avec des qualités différentes, suivant la différence des organes exposés à leur action. Un corps tout à la fois solide, coloré, sonore, odoriférant et savoureux, n'est pas tout cela à chacun de nos sens; et ce sont là autant de qualités qui viennent successivement à notre connaissance par autant d'organes différents.

Le toucher nous fait considérer la solidité comme séparée des autres qualités qui se réunissent dans le même corps; la vue nous fait considérer la couleur de la même manière. En un mot, chaque sens décompose, et c'est nous, dans le vrai, qui formons des idées composées, en réunissant dans chaque objet des qualités que nos sens tendent à séparer.

Or vous avez vu qu'une idée abstraite est une idée que nous formons en considérant une qualité séparément des autres qualités auxquelles elle est unie. Il suffit donc d'avoir des sens pour avoir des idées abstraites.

Mais tant que nous n'avons des idées abstraites que par cette voie, elles viennent à nous sans ordre; elles disparaissent quand les objets cessent d'agir sur nos sens: ce ne sont que des connaissances momentanées; et notre vue est encore bien confuse et bien trouble.

Cependant c'est la nature qui commence à nous faire démêler quelque chose dans les impressions que les organes font passer jusqu'à l'âme. Si elle ne commençait pas, nous ne pourrions pas commencer nous-mêmes. Mais quand elle a commencé, elle s'arrête: contente de nous avoir mis sur la voie, elle nous laisse; et c'est à nous d'avancer.

Jusque-là c'est donc sans aucun art de notre part que se font toutes les décompositions. Or comment pourrons-nous faire avec art d'autres décompositions pour acquérir de vraies connaissances? c'est encore en observant l'ordre que la nature nous prescrit elle-même. Mais vous savez que cet ordre est celui dans lequel nos idées naissent les unes des autres, conséquemment à notre manière de sentir et de concevoir. C'est donc dans l'ordre le plus conforme à la génération des idées que nous devons analyser les objets.

Papa, dans la bouche d'un enfant qui n'a vu que son père, n'est encore pour lui que le nom d'un individu. Mais lorsqu'il voit d'autres hommes, il juge, aux qualités qu'ils ont en commun avec son père, qu'ils doivent aussi avoir le même nom, et il les appelle *papa*. Ce mot n'est donc plus pour lui le nom d'un individu, c'est un nom commun à plusieurs individus qui se ressemblent: c'est le nom de quelque chose qui n'est ni Pierre ni Paul: c'est par conséquent le nom d'une idée qui n'a d'existence que dans l'esprit de cet enfant, et il ne l'a formée que parce qu'il a fait abstraction des qualités particulières aux individus Pierre et Paul, pour ne penser qu'aux qualités qui leur sont communes. Il n'a pas eu de peine à faire cette abstraction: il lui a suffi de ne pas remarquer les qualités qui distinguent les individus. Or il lui est bien plus facile de saisir les ressemblances que les différences; et c'est pourquoi il est naturellement porté à généraliser: lorsque, dans la suite, les circonstances lui apprendront qu'on appelle *homme* ce qu'il nommait *papa*, il n'acquerra pas une nouvelle idée, il apprendra seulement le vrai nom d'un idée qu'il avait déjà.

Mais il faut observer qu'une fois qu'un enfant commence à généraliser, il rend une idée aussi étendue qu'elle peut l'être ; c'est-à-dire, qu'il se hâte de donner le même nom à tous les objets qui se ressemblent grossièrement ; et il comprend tout dans une seule classe. Les ressemblances sont les premières choses qui le frappent, parce qu'il ne sait pas encore analyser, pour distinguer les objets par les qualités qui leur sont propres. Il n'imaginera donc des classes moins générales que lorsqu'il aura appris à observer par où les choses diffèrent. Le mot *homme*, par exemple, est d'abord pour lui une dénomination commune, sous laquelle il comprend indistinctement tous les hommes. Mais lorsque, dans la suite, il aura occasion de connaître les différentes conditions, il fera aussitôt les classes subordonnées et moins générales de militaires, de magistrats, de bourgeois, d'artisans, de laboureurs, etc. Tel est donc l'ordre de la génération des idées. On passe tout à coup de l'individu au genre, pour descendre ensuite aux différentes espèces, qu'on multiplie d'autant plus qu'on acquiert plus de discernement ; c'est-à-dire, qu'on apprend mieux à faire l'analyse des choses.

Toutes les fois donc qu'un enfant entend nommer un objet avant d'avoir remarqué qu'il ressemble à d'autres, le mot qui est pour nous le nom d'une idée générale est pour lui le nom d'un individu : ou, si ce mot est pour nous un nom propre, il le généralise aussitôt qu'il trouve des objets semblables à celui qu'on a nommé ; et il ne fait des classes moins générales qu'à mesure qu'il apprend à remarquer les différences qui distinguent les choses.

Vous voyez donc comment nos premières idées sont individuelles, comment elles se généralisent, et comment de générales elles deviennent des espèces subordonnées à un genre.

Cette génération est fondée sur la nature des choses. Il faut bien que nos premières idées soient individuelles : car puisqu'il n'y a hors de nous que des individus, il n'y a aussi que des individus qui puissent agir sur nos sens. Les autres objets de notre connaissance ne sont point des choses réelles qui aient une existence dans la nature : ce ne sont que différentes vues de l'esprit qui considère dans les objets les rapports par où ils se ressemblent, et ceux par où ils diffèrent.

Il n'y a donc qu'un moyen pour acquérir des connaissances exactes et précises, c'est de nous conformer dans nos analyses à l'ordre de la génération des idées. Voilà la méthode avec laquelle nous devons employer les signes artificiels.

Si nous ne savions pas faire usage de cette méthode, les signes artificiels ne nous conduiraient qu'à des idées imparfaites et confuses ; et si nous n'avions point de signes artificiels, nous n'aurions point de méthode, et par conséquent nous n'acquerrions point de connaissance. Tout vous confirme donc combien les signes artificiels nous sont nécessaires pour démêler les idées qui sont confusément dans nos sensations.

Avant que nous eussions étudié ensemble cette méthode, vous en aviez déjà fait usage, et vous aviez acquis quelques idées abstraites. Conduit par les circonstances qui vous faisaient deviner à peu près le sens des mots, vous aviez analysé les choses, sans remarquer que vous les analysiez, et sans réfléchir sur l'ordre que vous deviez suivre dans ces analyses ; aussi étaient-elles souvent bien imparfaites : mais enfin, vous aviez analysé, et vous vous étiez fait des idées que vous n'auriez jamais eues si vous n'aviez pas entendu des mots, et si vous n'aviez pas senti le besoin d'en faire la signification.

Si ces idées étaient en petit nombre, si elles étaient encore bien confuses, et si vous n'étiez pas capable de vous en rendre raison, c'est que les circonstances vous avaient mal conduit. Vous n'aviez pas eu occasion d'apprendre assez de mots, ou vous ne les aviez pas appris dans l'ordre le plus propre à vous en donner l'intelligence. Souvent celui que vous entendiez prononcer et dont vous auriez voulu saisir le sens, en supposait, pour être bien compris, d'autres que vous ne connaissiez pas encore. Quelquefois les personnes qui parlaient devant vous, faisaient un étrange abus du langage ; et ne connaissant pas elles-mêmes la valeur des termes dont elles se servaient, elles vous donnaient de fausses idées. Cependant vous pensiez d'après elles avec confiance, et elles croyaient vous instruire. Or des signes qui venaient à votre connaissance avec si peu d'ordre et de précision n'étaient propres qu'à vous faire faire des analyses fausses ou peu exactes. Une pareille méthode, si c'en est une, ne pouvait donc vous donner que beaucoup de notions confuses et beaucoup de préjugés.

Qu'avez-vous fait avec moi pour donner plus de précision à vos idées, et pour en acquérir de nouvelles ? Vous avez repassé sur les mots que vous saviez, vous en avez appris de nouveaux, et vous avez étudié le sens des uns et des autres, dans l'ordre de la génération des idées. Vous voyez que cette méthode est l'unique : votre expérience vous a du moins convaincu qu'elle est bonne.

Pour achever de vous éclairer sur la méthode, il faut vous faire remarquer qu'il y a un ordre dans lequel nous acquérons des idées, et un ordre dans lequel nous distribuons celles que nous avons acquises.

Les premier est, comme vous l'avez vu, celui de leur génération : le second est le renversement du premier. C'est celui où nous commençons par l'idée la plus générale, pour descendre de classe en classe jusqu'à l'individu.

Vous aurez plus d'une fois occasion de remarquer que les idées générales abrégent le discours. C'est donc par elles qu'on doit commencer, quand on parle à des personnes instruites. Il serait importun et superflu de remonter à l'origine des idées, puisqu'on ne leur dirait que ce qu'elles savent.

Il n'en est pas de même quand on parle à des personnes qui ne savent rien, ou qui savent tout imparfaitement. Si je vous présentais mes idées dans l'ordre qu'elles ont dans mon esprit, je commencerais par des choses que vous ne pourriez pas entendre, parce qu'elles en supposeraient que vous ne savez pas. Je dois donc vous les présenter dans l'ordre dans lequel vous auriez pu les acquérir tout seul.

Par exemple, si j'avais défini l'entendement, la volonté ou la pensée, avant d'avoir analysé les opérations de l'âme, vous ne m'auriez pas entendu. Vous ne m'entendriez pas davantage si je commençais cet ouvrage par définir la grammaire et ce que les grammairiens appellent les *parties d'oraison*. Il est vrai que je pourrais dans la suite expliquer ces choses ; mais serait-il raisonnable de vous forcer à écouter et à répéter des mots auxquels vous n'attacheriez encore aucune signification, et d'en renvoyer l'explication à un autre temps ? Je dois donc ne vous apprendre les mots que vous ne savez pas qu'après vous en avoir donné l'idée en me servant des mots dont vous avez l'intelligence.

J'ai plusieurs raisons pour vous faire faire ces réflexions. La première, c'est qu'en vous rendant compte de la méthode que je me propose de suivre, je vous éclaire davantage, et que je vous mets peu à peu en état de vous instruire sans moi.

La seconde, c'est qu'en vous montrant comment je dois m'expliquer pour être à votre portée, je vous apprends à juger par vous-même si en effet je vous offre mes idées dans l'ordre le plus propre

à me faire entendre. Je pourrais, oubliant ma méthode, vous parler comme à une personne instruite; alors vous ne m'entendriez pas, et peut-être vous en prendriez-vous à vous-même. Il faut que vous sachiez que ce pourrait être ma faute.

Enfin ces réflexions sont propres à prévenir contre un préjugé où l'on est généralement, que les idées abstraites sont bien difficiles. Vous pouvez juger par vous-même si celles que vous vous êtes faites depuis que nous étudions ensemble, vous ont beaucoup coûté. Les autres ne vous coûteront pas davantage.

En effet, pourquoi avons-nous tant de peine à nous familiariser avec les sciences qu'on nomme *abstraites?* C'est que nous les étudions avant d'avoir fait d'autres études qui devaient nous y préparer; c'est que ceux qui les enseignent nous parlent comme à des personnes instruites, et nous supposent des connaissances que nous n'avons pas. Toutes les études seraient faciles, si, conformément à l'ordre de la génération des idées, on nous faisait passer de connaissance en connaissance, sans jamais franchir aucune idée intermédiaire, ou du moins en ne supprimant que celles qui peuvent aisément se suppléer. Je puis vous rendre cette vérité sensible par une comparaison qui n'est pas noble à la vérité, mais elle nous éclairera, et nous ne cherchons que la lumière.

Considérez donc les idées que vous avez acquises comme une suite d'échelons, et jugez s'il vous eût été possible de sauter tout à coup au haut de l'échelle. Vous voyez que vous n'auriez pas même pu monter les échelons deux à deux, et vous les avez montés facilement un à un. Or les sciences ne sont que plusieurs échelles mises bout à bout. Pourquoi donc ne pourriez-vous pas, d'échelon en échelon, monter jusqu'au dernier?

Les langues considérées comme autant de méthodes analytiques.

Vous avez vu combien les signes artificiels nous sont nécessaires pour démêler dans nos sensations toutes les opérations de notre âme; et nous avons observé comment nous devons nous en servir pour nous faire des idées de toute espèce. Le premier objet du langage est donc d'analyser la pensée. En effet, nous ne pouvons montrer successivement aux autres les idées qui coexistent dans notre esprit, qu'autant que nous savons nous les montrer successivement à nous-mêmes: c'est-à-dire, que nous ne savons parler aux autres qu'autant que nous savons nous parler. On se tromperait par conséquent, si l'on croyait que les langues ne nous sont utiles que pour nous communiquer mutuellement nos pensées.

C'est donc comme méthodes analytiques que nous devons les considérer; et nous ne les connaîtrons parfaitement que lorsque nous aurons observé comment elles ont analysé la pensée.

Dans le peu que vous savez de notre langage, vous voyez des mots pour exprimer vos idées, et d'autres mots pour exprimer les rapports que vous apercevez entre elles. Vous concevez qu'avec moins de mots vous auriez moins d'idées, et vous découvririez moins de rapports. Il ne faut pour cela que vous rappeler l'ignorance où vous étiez il n'y a pas longtemps. Vous concevez aussi qu'avec plus de mots que vous n'en savez, vous pourriez avoir plus d'idées et découvrir plus de rapports.

Dans le français, tel que vous l'avez su d'abord, vous pouvez vous représenter une langue qui commence, et qui ne fait, pour ainsi dire, que dégrossir la pensée. Dans le français tel que vous le savez aujourd'hui, vous voyez une langue qui a fait des progrès, qui fait plus d'analyses, et qui les fait mieux. Enfin, dans le français tel que vous le saurez un jour, vous prévoyez de nouveaux progrès et vous commencez à comprendre comment il deviendra capable d'analyser la pensée jusque dans les moindres détails.

Si cette analyse se faisait sans méthode, la pensée ne se débrouillerait qu'imparfaitement; les idées s'offriraient confusément et sans ordre à celui qui pourrait parler, et il ne pourrait se faire entendre qu'autant qu'on le devinerait. Aussi avons-nous vu que cette analyse est assujettie à une méthode, et que cette méthode est plus ou moins parfaite, suivant que, se conformant à la génération des idées, elle la montre d'une manière plus ou moins sensible. Tout confirme donc que nous devons considérer les langues comme autant de méthodes analytiques: méthodes qui d'abord ont toute l'imperfection des langues qui commencent, et qui dans la suite font des progrès à mesure que les langues en font elles-mêmes.

Mais, me direz-vous, les hommes ne connaissaient pas cette méthode avant d'avoir fait les langues: comment dont les ont-ils faites d'après cette méthode?

Cette difficulté prouve seulement que, dans les commencements, cette méthode a été aussi imparfaite que les langues.

En effet, si vous réfléchissez sur les idées que vous avez acquises avec moi, vous vous convaincrez que vous les devez à l'analyse; que vous n'auriez pas pu en acquérir d'aussi précises par toute autre voie, et que par conséquent vous avez tout seul analysé quelquefois méthodiquement, si auparavant vous en aviez d'exactes, comme en effet vous en aviez. Mais alors vous analysiez sans le savoir. Or, c'est ainsi que les hommes ont suivi, dans la formation des langues, une méthode analytique. Tant que cette méthode a été imparfaite, ils se sont exprimés grossièrement et avec beaucoup d'embarras; et c'est à proportion des progrès qu'elle a faits qu'ils ont été capables de parler avec plus de clarté et de précision.

La nature vous a guidé dans les analyses que vous avez faites tout seul; vous avez démêlé quelques qualités dans les objets, parce que vous aviez besoin de les remarquer; vous avez démêlé quelques opérations dans votre âme, parce que vous aviez besoin de faire connaître vos craintes et vos désirs. Vous avez, à la vérité, trouvé des secours dans les personnes qui vous approchaient: vous n'avez eu qu'à faire attention aux circonstances où elles prononçaient certains mots, pour apprendre à nommer les idées que vous vous faisiez.

Les hommes qui ont fait des langues ont de même été guidés par la nature, c'est-à-dire, par les besoins, qui sont une suite de notre conformation. S'ils ont été obligés d'imaginer les mots que vous avez trouvés faits, ils ont suivi, en les choisissant, la même méthode que vous avez suivie vous-même en les apprenant.

Mais, comme vous, ils l'ont suivie à leur insu. Si on avait pu la leur faire remarquer de bonne heure, les langues auraient fait des progrès rapides, comme votre français en fera. La lenteur des progrès ne prouve donc pas qu'elles se sont formées sans méthode; elle prouve seulement que la méthode s'est perfectionnée lentement. Mais enfin cette méthode a donné peu à peu les règles du langage, et le système des langues s'est achevé lorsqu'on a été capable de remarquer ces règles.

Or, la pensée, considérée en général, est la même dans tous les hommes. Dans tous elle vient également de la sensation: dans tous elle se compose et se décompose de la même manière.

Les besoins qui les engagent à faire l'analyse de la pensée sont encore communs à cette analyse des moyens semblables, parce qu'ils sont tous conformés de la même manière. La méthode qu'ils

suivent est donc assujettie aux mêmes règles dans toutes les langues.

Mais cette méthode se sert, dans différentes langues, de signes différents. Plus ou moins grossière, plus ou moins perfectionnée, elle rend les langues plus ou moins capables de clarté, de précision et d'énergie; et chaque langue a des règles qui lui sont propres.

On appelle *grammaire* la science qui enseigne les principes et les règles de cette méthode analytique. Si elle enseigne les règles que cette méthode prescrit à toutes les langues, on la nomme *grammaire générale;* et on la nomme *grammaire particulière*, lorsqu'elle enseigne les règles que cette méthode suit dans telle ou telle langue.

Etudier la grammaire, c'est donc étudier les méthodes que les hommes ont suivies dans l'analyse de la pensée.

Cette entreprise n'est pas aussi difficile qu'elle peut vous le paraître. Elle se borne à observer ce que nous faisons quand nous parlons: car le système du langage est dans chaque homme qui sait parler. D'ailleurs un discours n'est qu'un jugement ou une suite de jugements. Par conséquent, si nous découvrons comment une langue analyse un petit nombre de jugements, nous connaîtrons la méthode qu'elle suit dans l'analyse de toutes nos pensées.

Comment le langage d'action décompose la pensée.

Le langage d'action que je veux vous faire observer, n'est pas celui dont les pantomimes ont fait un art. C'est celui que la nature nous fait tenir en conséquence de la conformation qu'elle a donnée à nos organes.

Lorsqu'un homme exprime son désir par son action, et montre d'un geste un objet qu'il desire, il commence déjà à décomposer sa pensée: mais il la décompose moins pour lui que pour ceux qui l'observent.

Il ne la décompose pas pour lui: car tant que les mouvements qui expriment ses différentes idées ne se succèdent pas, toutes ses idées sont simultanées comme ses mouvements. Sa pensée s'offre donc à lui tout entière, sans succession et sans décomposition.

Mais son action la décompose souvent pour ceux qui l'observent; et cela arrive toutes les fois qu'ils ne peuvent comprendre ce qu'il veut qu'après avoir porté la vue sur lui, pour y remarquer l'expression du désir, et ensuite sur l'objet, pour remarquer ce qu'il désire. Cette observation rend donc successifs à leurs yeux des mouvements qui étaient simultanés dans l'action de cet homme, et elle fait voir deux idées séparées et distinctes, parce qu'elle les fait voir l'une après l'autre.

Or, si un homme qui ne parle que le langage d'action remarque que, pour comprendre la pensée d'un autre, il a souvent besoin d'en observer successivement les mouvements, rien n'empêche qu'il ne remarque encore tôt ou tard que, pour se faire entendre lui-même plus facilement, il a besoin de rendre ses mouvements successifs. Il apprendra donc à décomposer sa pensée; et c'est alors, comme nous l'avons remarqué, que le langage d'action commencera à devenir un langage artificiel.

Cette décomposition n'offre guère que deux ou trois idées distinctes; telles que, *j'ai faim*, *je voudrais ce fruit*, *donnez-le moi*. Elle n'offre donc que des idées principales plus ou moins composées.

Mais la force des besoins, la vivacité du désir, le goût qu'on se flatte de trouver dans le fruit qu'on demande, la préférence qu'on donne à ce fruit, la peine qu'on souffre par la privation, etc., sont autant d'idées accessoires qui ne se démêlent pas encore, et qui cependant sont exprimées dans les regards, dans les attitudes, dans l'altération des traits du visage, en un mot, dans toute l'action. Ces idées ne se décomposeront qu'autant que les circonstances détermineront à faire remarquer, les uns après les autres, les mouvements qui en sont les signes naturels.

Il serait curieux de rechercher jusqu'où les hommes pourraient porter cette analyse. Mais ce sont des détails dans lesquels je ne dois entrer qu'autant qu'ils peuvent être utiles à l'objet que je me propose. Il me suffit pour le présent d'avoir observé comment le *langage d'action* commence à décomposer la pensée.....

Condillac dit ailleurs:

Nous ne pouvons raisonner qu'avec les moyens qui nous sont donnés ou indiqués par la nature. Il faut donc observer ces moyens, et tâcher de découvrir comment ils sont sûrs quelquefois, et pourquoi ils ne le sont pas toujours.

Nous venons de voir que la cause de nos erreurs est dans l'habitude de juger d'après des mots dont nous n'avons pas déterminé le sens: nous avons vu, dans la première partie, que les mots nous sont absolument nécessaires pour nous faire des idées de toute espèce; et nous verrons bientôt que les idées abstraites et générales ne sont que des dénominations. Tout confirmera donc que nous ne pensons qu'avec le secours des mots. C'en est assez pour faire comprendre que l'art de raisonner a commencé avec les langues; qu'il n'a pu faire des progrès qu'autant qu'elles en ont fait elles-mêmes, et que par conséquent elles doivent renfermer tous les moyens que nous pouvons avoir pour analyser bien ou mal. Il faut donc observer les langues: il faut même, si nous voulons connaître ce qu'elles ont été à leur naissance, observer le langage d'action d'après lequel elles ont été faites. C'est par où nous allons commencer.

Les éléments du langage d'action sont nés avec l'homme; et ces éléments sont les organes que l'auteur de notre nature nous a donnés. Ainsi il y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient. En effet, il fallait que les éléments d'un langage quelconque, préparés d'avance, précédassent nos idées, parce que, sans des signes de quelque espèce, il nous serait impossible d'analyser nos pensées, pour nous rendre compte de ce que nous pensons, c'est-à-dire, pour le voir d'une manière distincte.

Aussi notre conformation extérieure est-elle destinée à représenter tout ce qui se passe dans l'âme: elle est l'expression de nos sentiments et de nos jugements; et quand elle parle, rien ne peut être caché.

Le propre de l'action n'est pas d'analyser. Comme elle ne représente les sentiments que parce qu'elle en est l'effet, elle représente à la fois tous ceux que nous éprouvons au même instant, et les idées simultanées dans notre pensée sont naturellement simultanées dans ce langage.

Mais une multitude d'idées simultanées ne sauraient être distinctes qu'autant que nous nous sommes fait une habitude de les observer les unes après les autres. C'est à cette habitude que nous devons l'avantage de les démêler avec une promptitude et une facilité qui étonnent ceux qui n'ont pas contracté la même habitude. Pourquoi, par exemple, un musicien distingue-t-il dans l'harmonie toutes les parties qui se font entendre à la fois? C'est que son oreille s'est exercée à observer les sons et à les apprécier.

Les hommes commencent à parler le langage d'action aussitôt qu'ils sentent, et ils le parlent alors sans avoir le projet de communiquer leurs pensées. Ils ne formeront le projet de le parler pour se faire entendre que lorsqu'ils auront remarqué

qu'on les a entendus : mais dans les commencements ils ne projettent rien encore, parce qu'ils n'ont rien observé.

Tout alors est donc confus pour eux dans leur langage, et ils n'y démêleront rien tant qu'ils n'auront pas appris à faire l'analyse de leurs pensées.

Mais, quoique tout soit confus dans leur langage, il renferme cependant tout ce qu'ils sentent : il renferme tout ce qu'ils y démêleront lorsqu'ils sauront faire l'analyse de leurs pensées, c'est-à-dire, des désirs, des craintes, des jugements, des raisonnements, en un mot, toutes les opérations dont l'âme est capable. Car enfin, si tout cela n'y était pas, l'analyse ne l'y saurait trouver. Voyons comment ces hommes apprendront de la nature à faire l'analyse de toutes ces choses.

Ils ont besoin de se donner des secours. Donc chacun d'eux a besoin de se faire entendre, et par conséquent de s'entendre lui-même.

D'abord ils obéissent à la nature ; et sans projet, comme nous venons de le remarquer, ils disent à la fois tout ce qu'ils sentent, parce qu'il est naturel à leur action de le dire ainsi. Cependant celui qui écoute des yeux n'entendra pas, s'il ne décompose pas cette action, pour en observer l'un après l'autre les mouvements ; mais il lui est naturel de la décomposer, et par conséquent il la décompose avant d'en avoir formé le projet. Car, s'il en voit à la fois tous les mouvements, il ne regarde au premier coup d'œil que ceux qui le frappent davantage : au second, il en regarde d'autres ; au troisième, d'autres encore. Il les observe donc successivement, et l'analyse en est faite.

Chacun de ces hommes remarquera donc tôt ou tard qu'il n'entend jamais mieux les autres que lorsqu'il a décomposé leur action ; et par conséquent il pourra remarquer qu'il a besoin, pour se faire entendre, de décomposer la sienne. Alors il se fera peu à peu une habitude de répéter, l'un après l'autre, les mouvements que la nature lui fait faire à la fois ; et le langage d'action deviendra naturellement pour lui une méthode analytique. Je dis une méthode, parce que la succession des mouvements ne se fera pas arbitrairement et sans règles : car l'action étant l'effet des besoins et des circonstances où l'on se trouve, il est naturel qu'elle se décompose dans l'ordre donné par les besoins et par les circonstances ; et quoique cet ordre puisse varier, et varie, il ne peut jamais être arbitraire. C'est ainsi que, dans un tableau, la place de chaque personnage, son action et son caractère sont déterminés, lorsque le sujet est donné avec toutes ses circonstances.

En décomposant son action, cet homme décompose sa pensée pour lui comme pour les autres ; il l'analyse, et il se fait entendre, parce qu'il s'entend lui-même.

Comme l'action totale est le tableau de toute la pensée, les actions partielles sont autant de tableaux des idées qui en font partie. Donc, s'il décompose encore ces actions partielles, il décomposera également les idées partielles dont elles sont les signes, et il se fera continuellement de nouvelles idées distinctes.

Ce moyen, l'unique qu'il ait pour analyser sa pensée, pourra la développer jusque dans les moindres détails : car les premiers signes d'un langage étant donnés, on n'a plus qu'à consulter l'analogie, elle donnera tous les autres.

Il n'y aura donc point d'idées que le langage d'action ne puisse rendre, et il les rendra avec d'autant plus de clarté et de précision, que l'analogie se montrera plus sensiblement dans la suite des signes qu'on aura choisis. Des signes absolument arbitraires ne seraient pas entendus, parce que, n'étant pas analogues, l'acception d'un signe connu ne conduirait pas à l'acception d'un signe inconnu. Aussi est-ce l'analogie qui fait tout l'artifice des langues : elles sont faciles, claires et précises, à proportion que l'analogie s'y montre d'une manière plus sensible.

Je viens de dire qu'il y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient. Cette vérité, qui pourrait n'avoir pas été saisie, est démontrée par les observations qui la suivent et qui l'expliquent.

Le langage que je nomme *inné* est un langage que nous n'avons point appris, parce qu'il est l'effet naturel et immédiat de notre conformation. Il dit à la fois tout ce que nous sentons : il n'est donc pas une méthode analytique ; il ne décompose donc pas nos sensations ; il ne fait donc pas remarquer ce qu'elles renferment ; il ne donne donc point d'idées.

Lorsqu'il est devenu une méthode analytique, alors il décompose les sensations, et il donne des idées ; mais, comme méthode, il s'apprend, et par conséquent, sous ce point de vue, il n'est pas inné.

Au contraire, sous quelque point de vue que l'on considère les idées, aucune ne saurait être innée. S'il est vrai qu'elles sont toutes dans nos sensations, il n'est pas moins vrai qu'elles n'y sont pas pour nous encore, lorsque nous n'avons pas su les observer ; et voilà ce qui fait que le savant et l'ignorant ne se ressemblant pas par les idées, quoiqu'ayant la même organisation, ils se ressemblent par la manière de sentir. Ils sont nés tous deux avec les mêmes sensations comme avec la même ignorance ; mais l'un a plus analysé que l'autre. Or, si c'est l'analyse qui donne les idées, elles sont acquises, puisque l'analyse s'apprend elle-même. Il n'y a donc point d'idées innées.

On raisonne donc mal quand on dit : Cette idée est dans nos sensations ; donc nous avons cette idée ; et cependant on ne se lasse pas de répéter ce raisonnement. Parce que personne n'avait encore remarqué que nos langues sont autant de méthodes analytiques, on ne remarquait pas que nous n'analysions que par elles ; et l'on ignorait que nous leur devons toutes nos connaissances. Aussi la métaphysique de bien des écrivains n'est-elle qu'un jargon inintelligible pour eux comme pour les autres.

Comment les langues sont des méthodes analytiques. Imperfection de ces méthodes.

On concevra facilement comment les langues sont autant de méthodes analytiques, si l'on a conçu comment le langage d'action en est une lui-même ; et si l'on a compris que, sans ce dernier langage, les hommes auraient été dans l'impuissance d'analyser leurs pensées, on reconnaîtra qu'ayant cessé de le parler, ils ne les analyseraient pas, s'ils n'y avaient suppléé par le langage des sons articulés : l'analyse ne fait et ne peut se faire qu'avec des signes.

Il faut même remarquer que si elle ne s'était pas d'abord faite avec les signes du langage d'action, elle ne se serait jamais faite avec les sons articulés de nos langues. En effet, comment un mot serait-il devenu le signe d'une idée, si cette idée n'avait pas pu être montrée dans le langage d'action ? Et comment ce langage l'aurait-il montrée, s'il ne l'avait pas fait observer séparément de tout autre ?

Les hommes ignorent ce qu'ils peuvent, tant que l'expérience ne leur a pas fait remarquer ce qu'ils font d'après la nature seule. C'est pourquoi ils n'ont jamais fait avec dessein que des choses qu'ils avaient déjà faites sans avoir eu le projet de les faire. Je crois que cette observation se confirmera toujours,

et je crois encore que si elle n'avait pas échappé, on raisonnerait mieux qu'on ne fait.

Ils n'ont pensé à faire des analyses qu'après avoir observé qu'ils en avaient fait : ils n'ont pensé à parler le langage d'action pour se faire entendre, qu'après avoir observé qu'on les avait entendus. De même ils n'auront pensé à parler avec des sons articulés, qu'après avoir observé qu'ils avaient parlé avec de pareils sons ; et les langues ont commencé avant qu'on eût le projet d'en faire. C'est ainsi qu'ils ont été poëtes, orateurs, avant de songer à l'être. En un mot, tout ce qu'ils sont devenus, ils l'ont d'abord été par la nature seule ; et ils n'ont étudié pour l'être que lorsqu'ils ont eu observé ce que la nature leur avait fait faire. Elle a tout commencé, et toujours bien : c'est une vérité qu'on ne saurait trop répéter.

Les langues ont été des méthodes exactes tant qu'on n'a parlé que des choses relatives aux besoins de première nécessité : car s'il arrivait alors de supposer dans une analyse ce qui n'y devait pas être, l'expérience ne pouvait manquer de le faire apercevoir : on corrigeait donc ses erreurs, et on parlait mieux.

A la vérité des langues étaient alors très-bornées : mais il ne faut pas croire que, pour être bornées, elles en fussent plus mal faites ; il se pourrait que les nôtres le fussent moins bien. En effet, les langues ne sont pas exactes parce qu'elles parlent de beaucoup de choses avec beaucoup de confusion, mais parce qu'elles parlent avec clarté, quoique d'un petit nombre.

Si, en voulant les perfectionner, on avait pu continuer comme on avait commencé, on n'aurait cherché de nouveaux mots dans l'analogie que lorsqu'une analyse bien faite aurait en effet donné de nouvelles idées ; et les langues, toujours exactes, auraient été plus étendues.

Mais cela ne se pouvait pas. Comme les hommes analysaient sans le savoir, ils ne remarquaient pas que, s'ils avaient des idées exactes, ils les devaient uniquement à l'analyse. Ils ne connaissaient donc pas toute l'importance de cette méthode ; et ils analysaient moins à mesure que le besoin d'analyser se faisait moins sentir.

Or, quand on se fut assuré de satisfaire aux besoins de première nécessité, on s'en fit de moins nécessaires ; de ceux-là on passa à de moins nécessaires encore, et l'on vint par degrés à se faire des besoins de pure curiosité, des besoins d'opinions, enfin des besoins inutiles, et tous plus frivoles les uns que les autres.

Alors on sentit tous les jours moins la nécessité d'analyser : bientôt on ne sentit plus que le désir de parler, et on parla avant d'avoir des idées de ce qu'on voulait dire. Ce n'était plus le temps où les jugements se mettaient naturellement à l'épreuve de l'expérience. On n'avait pas le même intérêt à s'assurer si les choses dont on jugeait étaient telles qu'on l'avait supposé. On aimait à le croire sans examen, et un jugement dont on s'était fait une habitude devenait une opinion dont on ne doutait plus. Ces méprises devaient être fréquentes, parce que les choses dont on jugeait n'avaient pas été observées, et que souvent elles ne pouvaient pas l'être.

Alors un premier jugement faux en fit porter un second, et bientôt on en fit sans nombre. L'analogie conduisit d'erreurs en erreurs, parce qu'on était conséquent.

Voilà ce qui est arrivé aux philosophes mêmes. Il n'y a pas bien longtemps qu'ils ont appris l'analyse : encore n'en savent-ils faire usage que dans les mathématiques, dans la physique et dans la chimie. Au moins n'en connais-je pas qui aient su l'appliquer aux idées de toute espèce. Aussi aucun d'eux n'a-t-il imaginé de considérer les langues comme autant de méthodes analytiques.

Les langues étaient donc devenues des méthodes bien défectueuses. Cependant le commerce rapprochait les peuples, qui échangeaient, en quelque sorte, leurs opinions et leurs préjugés, comme les productions de leur sol et de leur industrie : les langues se confondaient, et l'analogie ne pouvait plus guider l'esprit dans l'acception des mots : l'art de raisonner parut donc ignoré ; on eût dit qu'il n'était plus possible de l'apprendre.

Cependant, si les hommes avaient d'abord été placés par leur nature dans le chemin des découvertes, ils pouvaient par hasard s'y retrouver encore quelquefois : mais ils s'y retrouvaient sans le reconnaître, parce qu'ils ne l'avaient jamais étudié, et ils s'égaraient de nouveau.

Aussi a-t-on fait, pendant des siècles, de vains efforts pour découvrir les règles de l'art de raisonner. On ne savait où les prendre, et on les cherchait dans le mécanisme du discours ; mécanisme qui laissait subsister tous les vices des langues.

Pour les trouver, il n'y avait qu'un moyen ; c'était d'observer notre manière de concevoir, et de l'étudier dans les difficultés dont notre nature nous a doués. Il fallait remarquer que les langues ne sont, dans le vrai, que des méthodes analytiques ; méthodes fort défectueuses aujourd'hui, mais qui ont été exactes, et qui pourraient l'être encore. On ne l'a pas vu, parce que, n'ayant pas remarqué combien les mots nous sont nécessaires pour nous faire des idées de toute espèce, on a cru qu'ils n'avaient d'autre avantage que d'être un moyen de nous communiquer nos pensées. D'ailleurs, comme, à bien des égards, les langues ont paru arbitraires aux grammairiens et aux philosophes, il est arrivé qu'on a supposé qu'elles n'ont pour règles que le caprice de l'usage ; c'est-à-dire, que souvent elles n'en ont point. Or toute méthode en a toujours, et doit en avoir. Il ne faut donc pas s'étonner si jusqu'à présent personne n'a soupçonné les langues d'être autant de méthodes analytiques.

De l'influence des langues.

Puisque les langues, formées à mesure que nous analysons, sont devenues autant de méthodes analytiques, on conçoit qu'il nous est naturel de penser d'après les habitudes qu'elles nous ont fait prendre. Nous pensons par elles ; règles de nos jugements, elles font nos connaissances, nos opinions, nos préjugés : en un mot, elles font en ce genre tout le bien et tout le mal. Telle est leur influence, et la chose ne pouvait pas arriver autrement.

Elles nous égarent, parce que ce sont des méthodes imparfaites ; mais puisque ce sont des méthodes, elles ne sont pas imparfaites à tous égards et elles nous conduisent bien quelquefois. Il n'est personne qui, avec le seul secours des habitudes contractées dans sa langue, ne soit capable de faire quelques bons raisonnements. C'est même ainsi que nous avons tous commencé ; et l'on voit souvent des hommes sans étude raisonner mieux que d'autres qui ont beaucoup étudié.

On désirerait que les philosophes eussent présidé à la formation des langues, et on croit qu'elles auraient été mieux faites. Il faudrait donc que ce fussent d'autres philosophes que ceux que nous connaissons. Il est vrai qu'en mathématiques on parle avec précision, parce que l'algèbre, ouvrage du génie, est une langue qu'on ne pouvait pas mal faire. Il est vrai encore que quelques parties de la physique et de la chimie ont été traitées avec la même précision par un petit nombre d'excellents esprits faits pour bien observer. D'ailleurs je ne vois pas que les langues des sciences aient aucun avantage. Elles ont les mêmes défauts que les autres, et de plus grands encore. On les parle tout aussi souvent sans rien dire : souvent encore on ne les parle que pour dire des absurdités ; et en géné-

rai, il ne paraît pas qu'on les parle avec le dessein de se faire entendre.

Je conjecture que les premières langues vulgaires ont été les plus propres au raisonnement : car la nature, qui présidait à leur formation, avait au moins bien commencé. La génération des idées et des facultés de l'âme devait être sensible dans ces langues, où la première acception d'un mot était connue, et où l'analogie donnait toutes les autres. On retrouvait dans les noms des idées qui échappaient aux sens, les noms même des idées sensibles d'où elles viennent; et au lieu de les voir comme des noms propres de ces idées, on les voyait comme des expressions figurées qui en montraient l'origine. Alors, par exemple, on ne demandait pas si le mot *substance* signifie autre chose que *ce qui est dessous*; si le mot *penser* signifie autre chose que *peser*, *balancer*, *comparer*. En un mot, on n'imaginait pas de faire les questions que font aujourd'hui les métaphysiciens : les langues, qui répondaient d'avance à toutes, ne permettaient pas de les faire, et l'on n'avait point encore de mauvaise métaphysique.

La bonne métaphysique a commencé avant les langues, et c'est à elle qu'elles doivent tout ce qu'elles ont de mieux. Mais cette métaphysique était alors moins une science qu'un instinct. C'était la nature qui conduisait les hommes à leur insu; et la métaphysique n'est devenue science que lorsqu'elle a cessé d'être bonne.

Une langue serait bien supérieure, si le peuple qui la fait cultivait les arts et les sciences sans rien emprunter d'aucun autre : car l'analogie, dans cette langue, montrerait sensiblement le progrès des connaissances, et l'on n'aurait pas besoin d'en chercher l'histoire ailleurs. Ce serait là une langue vraiment savante, et elle le serait seule. Mais quand elles sont des ramas de plusieurs langues étrangères les unes aux autres, elles confondent tout : l'analogie ne peut plus faire apercevoir dans les différentes acceptions des mots l'origine et la génération des connaissances : nous ne savons plus mettre de la précision dans nos discours, nous n'y songeons pas : nous faisons des questions au hasard, nous y répondons de même : nous abusons continuellement des mots, et il n'y a point d'opinions extravagantes qui ne trouvent des partisans.

Ce sont les philosophes qui ont amené les choses à ce point de désordre. Ils ont d'autant plus mal parlé, qu'ils ont voulu parler de tout : ils ont d'autant plus mal parlé, que, lorsqu'il leur arrivait de penser comme tout le monde, chacun d'eux voulait paraître avoir une façon de penser qui ne fût qu'à lui. Subtils, singuliers, visionnaires, inintelligibles, souvent ils semblaient craindre de n'être pas assez obscurs, et ils affectaient de couvrir d'un voile leurs connaissances vraies ou prétendues. Aussi la langue de la philosophie n'a-t-elle été qu'un jargon pendant plusieurs siècles.

Enfin ce jargon a été banni des sciences. Il a été banni, dis-je; mais il ne s'est pas banni lui-même : il y cherche toujours un asile, en se déguisant sous de nouvelles formes, et les meilleurs esprits ont bien de la peine à lui fermer toute entrée. Mais enfin les sciences ont fait des progrès, parce que les philosophes ont mieux observé, et qu'ils ont mis dans leur langage la précision et l'exactitude qu'ils avaient mises dans leurs observations. Ils ont donc corrigé la langue à bien des égards, et l'on a mieux raisonné. C'est ainsi que l'art de raisonner a suivi toutes les variations du langage, et c'est ce qui devait arriver.

Considérations sur les idées abstraites et générales ; ou comment l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite.

Les idées générales, dont nous avons expliqué la formation, font partie de l'idée totale de chacun des individus auxquels elles conviennent, et on les considère, par cette raison, comme autant d'idées partielles. Celle d'homme, par exemple, fait partie des idées totales de Pierre et de Paul, puisque nous la trouvons également dans Pierre et dans Paul.

Il n'y a point d'homme en général. Cette idée partielle n'a donc point de réalité hors de nous : mais elle en a une dans notre esprit, où elle existe séparément des idées totales ou individuelles dont elle fait partie.

Elle n'a une réalité dans notre esprit que parce que nous la considérons comme séparée de chaque idée individuelle; et par cette raison nous la nommons *abstraite :* car abstrait ne signifie autre chose que séparé.

Toutes les idées générales sont donc autant d'idées abstraites; et vous voyez que nous ne les formons qu'en prenant dans chaque idée individuelle ce qui est commun à toutes.

Mais qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit? Ce n'est qu'un nom; ou, si elle est quelque autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale.

Quand, par exemple, je pense à homme, je puis ne considérer dans ce mot qu'une dénomination commune : auquel cas il est bien évident que mon idée est en quelque sorte circonscrite dans ce nom, qu'elle ne s'étend à rien au delà, et que par conséquent elle n'est que ce nom même.

Si, au contraire, en pensant à homme, je considère dans ce mot quelque autre chose qu'une dénomination, c'est qu'en effet je me représente un homme; et un homme, dans mon esprit, comme dans la nature, ne saurait être l'homme abstrait et général.

Les idées abstraites ne sont donc que des dénominations. Si nous voulions absolument y supposer autre chose, nous ressemblerions à un peintre qui s'obstinerait à vouloir peindre l'homme en général, et qui cependant ne peindrait jamais que des individus.

Cette observation sur les idées abstraites et générales démontre que leur clarté et leur précision dépendent uniquement de l'ordre dans lequel nous avons fait la dénomination des classes; et que, par conséquent, pour déterminer ces sortes d'idées, il n'y a qu'un moyen, c'est de bien faire la langue.

Elle confirme ce que nous avons déjà démontré, combien les mots nous sont nécessaires : car, si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions point d'idées abstraites; si nous n'avions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres ni espèces; et si nous n'avions ni genres ni espèces, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal que parce que notre langue est bien ou mal faite. L'analyse ne nous apprendra donc à raisonner qu'autant qu'en nous apprenant à déterminer les idées abstraites et générales, elle nous apprendra à bien faire notre langue; et tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler.

Parler, raisonner, se faire des idées générales ou abstraites, c'est donc au fond la même chose; et cette vérité, toute simple qu'elle est, pourrait passer pour une découverte. Certainement on ne s'en est pas douté : il le paraît à la manière dont on parle et dont on raisonne : il le paraît à l'abus qu'on fait des idées générales : il le paraît enfin aux difficultés que croient trouver à concevoir les idées abstraites ceux qui en trouvent si peu à parler.

L'art de raisonner ne se réduit à une langue bien faite que parce que l'ordre dans nos idées n'est lui-même que la subordination qui est entre les noms donnés aux genres et aux espèces; et puisque nous n'avons de nouvelles idées que parce que nous formons de nouvelles classes, il est évident que nous ne déterminons les idées qu'autant que nous déterminons les classes mêmes. Alors nous raisonnerons bien, parce que l'analogie nous conduira dans nos jugements comme dans l'intelligence des mots.

Convaincus que les classes ne sont que des dénominations, nous n'imaginerons pas de supposer qu'il existe dans la nature des genres et des espèces, et nous ne verrons dans ces mots, *genres* et *espèces*, qu'une manière de classer les choses suivant les rapports qu'elles ont à nous et entre elles. Nous reconnaîtrons que nous ne pouvons découvrir que ces rapports, et nous ne croirons pouvoir dire ce qu'elles sont. Nous éviterons par conséquent bien des erreurs.

Si nous remarquons que toutes ces classes ne nous sont nécessaires que parce que nous avons besoin, pour nous faire des idées distinctes, de décomposer les objets que nous voulons étudier, nous reconnaîtrons, non-seulement la limitation de notre esprit, nous verrons encore où en sont les bornes, et nous ne songerons point à les franchir. Nous ne nous perdrons pas dans de vaines questions : au lieu de chercher ce que nous ne pouvons pas trouver nous trouverons ce qui sera à notre portée. Il ne faudra pour cela que se faire des idées exactes; ce que nous saurons toujours, quand nous saurons nous servir des mots.

Or, nous saurons nous servir des mots, lorsqu'au lieu d'y chercher des essences que nous n'avons pas pu y mettre, nous n'y chercherons que ce que nous y avons mis, les rapports des choses à nous, et ceux qu'elles ont entre elles.

Nous saurons nous en servir lorsque, les considérant relativement à la limitation de notre esprit, nous ne les regarderons que comme un moyen dont nous avons besoin pour penser. Alors nous sentirons que la plus grande analogie en doit déterminer le choix, qu'elle en doit déterminer toutes les acceptions, et nous bornerions nécessairement le nombre des mots au nombre dont nous aurions besoin. Nous ne nous égarerions plus dans des distinctions frivoles, des divisions, des sous-divisions sans fin, et des mots étrangers qui deviennent barbares dans notre langue.

Enfin, nous saurons nous servir des mots lorsque l'analyse nous aura fait contracter l'habitude d'en chercher la première acception dans leur premier emploi, et toutes les autres dans l'analogie.

C'est à cette analyse seule que nous devons le pouvoir d'abstraire et de généraliser. Elle fait donc les langues; elle nous donne donc des idées exactes de toute espèce. En un mot, c'est par elle que nous devenons capables de créer les arts et les sciences. Disons mieux, c'est elle qui les a créés. Elle a fait toutes les découvertes, et nous n'avons eu qu'à la suivre. L'imagination, à laquelle on attribue tous les talents, ne serait rien sans l'analyse.

Elle ne serait rien! Je me trompe : elle serait une source d'opinions, de préjugés, d'erreurs; et nous ne ferions que des rêves extravagants, si l'analyse ne la réglait pas quelquefois. En effet, les écrivains qui n'ont que de l'imagination sont-ils autre chose?

La route que l'analyse nous trace est marquée par une suite d'observations bien faites; et nous y marchons d'un pas assuré, parce que nous savons toujours où nous sommes, et que nous voyons toujours où nous allons. D'ailleurs l'analyse nous aide de tout ce qui peut nous être de quelque secours. Notre esprit, si faible par lui-même, trouve en elle des leviers de toute espèce; et il observe les phénomènes de la nature, en quelque sorte, avec la même facilité que s'il les réglait lui-même.

Mais, pour bien juger de ce que nous lui devons, il la faut bien connaître; autrement son ouvrage nous paraîtra celui de l'imagination. Parce que les idées que nous nommons *abstraites* cessent de tomber sous les sens, nous croirons qu'elles n'en viennent pas; et parce qu'alors nous ne verrons pas ce qu'elles peuvent avoir de commun avec nos sensations, nous nous imaginerons qu'elles sont quelque autre chose. Préoccupés de cette erreur, nous nous aveuglerons sur leur origine et leur génération : il nous sera impossible de voir ce qu'elles sont, et cependant nous croirons le voir : nous n'aurons que des visions. Tantôt les idées seront des êtres qui ont par eux-mêmes une existence dans l'âme, des êtres innés, ou des êtres ajoutés successivement au sien : d'autres fois ce seront des êtres qui n'existent qu'en Dieu, et que nous ne voyons qu'en lui. De pareils rêves nous écarteront nécessairement du chemin des découvertes, et nous n'irons plus que d'erreur en erreur. Voilà cependant les systèmes que fait l'imagination : quand une fois nous les avons adoptés, il ne nous est plus possible d'avoir une langue bien faite; et nous sommes condamnés à raisonner presque toujours mal, parce que nous raisonnons mal sur les facultés de notre esprit.

Ce n'est pas ainsi que les hommes, comme nous l'avons remarqué, se conduisaient au sortir des mains de l'auteur de la nature. Quoique alors ils cherchassent sans savoir ce qu'ils cherchaient, ils cherchaient bien, et ils trouvaient souvent, sans s'apercevoir qu'ils avaient cherché. C'est que les besoins que l'auteur de la nature leur avait donnés, et les circonstances où il les avait placés, les forçaient à observer, et les avertissaient souvent de ne pas imaginer. L'analyse qui faisait la langue, la faisait bien, parce qu'elle déterminait toujours le sens des mots; et la langue, qui n'était pas étendue, mais qui était bien faite, conduisait aux découvertes les plus nécessaires. Malheureusement les hommes ne savaient pas observer comment ils s'instruisaient. On dirait qu'ils ne sont capables de bien faire que ce qu'ils font à leur insu; et les philosophes, qui auraient dû chercher avec plus de lumière, ont cherché souvent pour ne rien trouver, ou pour s'égarer.

Combien se trompent ceux qui regardent les définitions comme l'unique moyen de remédier aux abus du langage.

Les vices des langues sont sensibles, surtout dans les mots dont l'acception n'est pas déterminée, ou qui n'ont pas de sens. On a voulu y remédier, et parce qu'il y a des mots qu'on peut définir, on a dit, il les faut définir tous. En conséquence, les définitions ont été regardées comme la base de l'art de raisonner.

Un triangle est une surface terminée par trois lignes. Voilà une définition. Si elle donne du triangle une idée sans laquelle il serait impossible d'en déterminer les propriétés, c'est que pour découvrir les propriétés d'une chose, il la faut analyser, et que, pour l'analyser, il la faut voir. De pareilles définitions montrent donc les choses qu'on se propose d'analyser, et c'est tout ce qu'elles font. Nos sens nous montrent également les objets sensibles, et nous les analysons, quoique nous ne puissions pas les définir. La nécessité de définir n'est donc que la nécessité de voir les choses sur lesquelles on veut raisonner; et si l'on peut voir sans définir, les définitions deviennent inutiles. C'est le cas le plus ordinaire.

Sans doute que, pour étudier une chose, il faut

que je la voie : mais quand je la vois, je n'ai qu'à l'analyser. Lors donc que je découvre les propriétés d'une surface terminée par trois lignes, c'est l'analyse seule qui est le principe de mes découvertes, si l'on veut des principes; et cette définition ne fait que me montrer le triangle qui est l'objet de mes recherches, comme mes sens me montrent les objets sensibles. Que signifie dans ce langage, *les définitions sont des principes?* Il signifie qu'il faut commencer par voir les choses pour les étudier, et qu'il les faut voir telles qu'elles sont. Il ne signifie que cela, et cependant on croit dire quelque chose de plus.

Principe est synonyme de *commencement*, et c'est dans cette signification qu'on l'a d'abord employé : mais ensuite, à force d'en faire usage, on s'en est servi par habitude, machinalement, sans y attacher d'idée, et l'on a eu des principes qui ne sont le commencement de rien.

Je dirai que nos sens sont le principe de nos connaissances, parce que c'est aux sens qu'elles commencent, et je dirai une chose qui s'entend. Il n'en sera pas de même si je dis qu'une surface terminée par trois lignes est le principe de toutes les propriétés du triangle, parce que toutes les propriétés du triangle commencent par une surface terminée par trois lignes; car j'aimerais autant dire que toutes les propriétés d'une surface terminée par trois lignes commencent à une surface terminée par trois lignes. Et un mot, cette définition ne m'apprend rien : elle ne fait que me montrer une chose que je connais, et dont l'analyse peut seule me découvrir les propriétés.

Les définitions se bornent donc à montrer les choses; mais elles ne les éclairent pas toujours d'une lumière égale : *L'âme est une substance qui sent*, est une définition qui montre l'âme bien imparfaitement à tous ceux à qui l'analyse n'a pas appris que toutes ses facultés ne sont, dans le principe ou dans le commencement, que la faculté de sentir. Ce n'est donc pas par une pareille définition qu'il faudrait commencer à traiter de l'âme : car quoique toutes ses facultés ne soient, dans le principe, que sentir, cette vérité n'est pas un principe ou un commencement pour nous, si, au lieu d'être une première connaissance, elle est une dernière. Or elle est une dernière, puisqu'elle est un résultat donné par l'analyse.

Prévenus qu'il faut tout définir, les géomètres font souvent de vains efforts, et cherchent des définitions qu'ils ne trouvent pas. Telle est, par exemple, celle de la ligne droite : car dire avec eux qu'elle est la plus courte d'un point à un autre, ce n'est pas la faire connaître, c'est supposer qu'on la connaît. Or, dans leur langage, une définition étant un principe, elle ne doit pas supposer que la chose soit connue. Voilà un écueil où échouent tous les faiseurs d'éléments, au grand scandale de quelques géomètres, qui se plaignent qu'on n'ait pas encore donné une bonne définition de la ligne droite, et qui semblent ignorer qu'on ne doit pas définir ce qui est indéfinissable. Mais si les définitions se bornent à nous montrer les choses, qu'importe que ce soit avant que nous les connaissions, ou seulement après? il me semble que le point essentiel est de les connaître.

Or on serait convaincu que l'unique moyen de les connaître est de les analyser, si l'on avait remarqué que les meilleures définitions ne sont que des analyses. Celle du triangle, par exemple, en est une ; car certainement, pour dire qu'il est une surface terminée par trois lignes, il a fallu observer, l'un après l'autre, les côtés de cette figure, et les compter. Il est vrai que cette analyse se fait en quelque sorte du premier coup, parce que nous comptons promptement jusqu'à trois. Mais un enfant ne compterait pas aussi vite, et cependant il analyserait le triangle aussi bien que nous. Il l'analyserait lentement, comme nous-mêmes, après avoir compté lentement, nous ferions la définition ou l'analyse d'une figure d'un grand nombre de côtés.

Ne disons pas qu'il faut, dans nos recherches, avoir pour principe des définitions : disons plus simplement qu'il faut bien commencer; c'est-à-dire, voir les choses telles qu'elles sont; et ajoutons que, pour les voir ainsi, il faut toujours commencer par des analyses.

En nous exprimant de la sorte, nous parlerons avec plus de précision, et nous n'aurons pas la peine de chercher des définitions qu'on ne trouve pas. Nous saurons, par exemple, que, pour connaître la ligne droite, il n'est point du tout nécessaire de la définir à la manière des géomètres, et qu'il suffit d'observer comment nous en avons acquis l'idée.

Parce que la géométrie est une science qu'on nomme exacte, on a cru que, pour bien traiter toutes les autres sciences, il n'y avait qu'à contrefaire les géomètres, et la manie de définir à leur manière est devenue la manie de tous les philosophes, ou de ceux qui se donnent pour tels. Ouvrez un dictionnaire de langue, vous verrez qu'à chaque article on veut faire des définitions, et qu'on y réussit mal. Les meilleures supposent, comme celle de la ligne droite, que la signification des mots est connue : ou si elles ne supposent rien, on ne les entend pas.

Ou nos idées sont simples, ou elles sont composées. Si elles sont simples, on ne les définira pas : un géomètre le tenterait inutilement; il y échouerait comme à la ligne droite. Mais, quoiqu'elles ne puissent pas être définies, l'analyse nous montrera toujours comment nous les avons acquises, parce qu'elle montrera d'où elles viennent et comment elles nous viennent.

Si une idée est composée, c'est encore à l'analyse seule à la faire connaître, parce qu'elle peut seule, en la décomposant, nous en montrer toutes les idées partielles. Ainsi, quelles que soient nos idées, il n'appartient qu'à l'analyse de les déterminer d'une manière claire et précise.

Cependant il restera toujours des idées qu'on ne déterminera point, ou qu'au moins on ne pourra pas déterminer au gré de tout le monde. C'est que les hommes n'ayant pu s'accorder à les composer chacun de la même manière, elles sont nécessairement indéterminées. Telle est, par exemple, celle que nous désignons par le mot *esprit*. Mais, quoique l'analyse ne puisse pas déterminer ce que nous entendons par un mot que nous n'entendons pas tous de la même manière, elle déterminera cependant tout ce qu'il est possible d'entendre par ce mot, sans empêcher néanmoins que chacun entende ce qu'il veut, comme cela arrive : c'est-à-dire, qu'il lui sera plus facile de corriger la langue que de nous corriger nous-mêmes.

Mais enfin c'est elle seule qui corrigera tout ce qui peut être corrigé, parce que c'est elle seule qui peut faire connaître la génération de toutes nos idées. Aussi les philosophes se sont-ils prodigieusement égarés lorsqu'ils ont abandonné l'analyse, et qu'ils ont cru y suppléer par des définitions. Ils se sont d'autant plus égarés qu'ils n'ont pas su donner encore une bonne définition de l'analyse même. Aux efforts qu'ils font pour expliquer cette méthode, on dirait qu'il y a bien du mystère à décomposer un tout en ses parties, et à le recomposer : cependant il suffit d'observer successivement et avec ordre.

C'est la synthèse qui a amené la manie des définitions, cette méthode ténébreuse qui commence toujours par où il faut finir, et que cependant on appelle *méthode de doctrine*.

Je n'en donnerai pas une notion plus précise,

soit parce que je ne la comprends pas, soit parce qu'il n'est pas possible de la comprendre. Elle échappe d'autant plus qu'elle prend tous les caractères des esprits qui veulent l'employer, et surtout ceux des esprits faux. Voici comment un écrivain célèbre s'explique à ce sujet. Enfin, dit-il, ces deux méthodes (l'analyse et la synthèse) ne diffèrent que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, et celui qu'on fait en descendant de la montagne dans la vallée. A ce langage je vois seulement que ce sont là deux méthodes contraires, et que si l'une est bonne, l'autre est mauvaise. En effet, on ne peut aller que du connu à l'inconnu. Or, si l'inconnu est sur la montagne, ce ne sera pas en descendant qu'on y arrivera ; et s'il est dans la vallée, ce ne sera pas en montant. Il ne peut donc pas y avoir deux chemins contraires pour y arriver. De pareilles opinions ne méritent pas une critique plus sérieuse.

On suppose que le propre de la synthèse est de composer nos idées, et que le propre de l'analyse est de les décomposer. Voilà pourquoi l'auteur de la *Logique* croit les faire connaître, lorsqu'il dit que l'une conduit de la vallée sur la montagne, et l'autre de la montagne dans la vallée. Mais qu'on raisonne bien ou mal, il faut nécessairement que l'esprit monte et descende tour à tour ; ou, pour parler plus simplement, il lui est essentiel de composer comme de décomposer, parce qu'une suite de raisonnements n'est et ne peut être qu'une suite de compositions et de décompositions. Il appartient donc à la synthèse de décomposer comme de composer, et il appartient à l'analyse de composer comme de décomposer. Il serait absurde d'imaginer que ces deux choses s'excluent, et qu'on pourrait raisonner en s'interdisant à son choix toute composition ou décomposition. En quoi donc diffèrent ces deux méthodes ? En ce que l'analyse commence toujours bien, et que la synthèse commence toujours mal. Celle-là, sans affecter l'ordre, en a naturellement, parce qu'elle est la méthode de la nature : celle-ci, qui ne connaît pas l'ordre naturel, parce qu'elle est la méthode des philosophes, en affecte beaucoup, pour fatiguer l'esprit sans l'éclairer. En un mot, la vraie analyse, l'analyse qui doit être préférée, est celle qui, commençant par le commencement, montre dans l'analogie la formation de la langue, et dans la formation de la langue les progrès des sciences.

Combien le raisonnement est simple quand la langue est simple elle-même.

Quoique l'analyse soit la meilleure méthode, les mathématiciens mêmes, toujours prêts à l'abandonner, paraissent n'en faire usage qu'autant qu'ils y sont forcés. Ils donnent la préférence à la synthèse, qu'ils croient plus simple et plus courte, et leurs écrits en sont plus embarrassés et plus longs.

Nous venons de voir que cette synthèse est précisément le contraire de l'analyse. Elle nous met hors du chemin des découvertes ; et cependant le grand nombre des mathématiciens s'imaginent que cette méthode est la plus propre à l'instruction. Ils le croient si bien, qu'ils ne veulent pas qu'on en suive d'autre dans leurs livres élémentaires.

Clairaut a pensé autrement. Je ne sais pas si Euler et La Grange ont dit ce qu'ils pensent à ce sujet ; mais ils ont fait comme s'ils l'avaient dit ; car dans leurs *Eléments d'algèbre* ils ne suivent que la méthode analytique.

Le suffrage de ces mathématiciens peut être compté pour quelque chose. Il faut donc que les autres soient singulièrement prévenus en faveur de la synthèse, pour se persuader que l'analyse, qui est la méthode d'invention, n'est pas encore la méthode de doctrine, et qu'il y ait, pour apprendre les découvertes des autres, un moyen préférable à celui qui nous les ferait faire.

Si l'analyse est en général bannie des mathématiques toutes les fois qu'on y peut faire usage de la synthèse, il semble qu'on lui ait fermé tout accès dans les autres sciences, et qu'elle ne s'y introduise qu'à l'insu de ceux qui les traitent Voilà pourquoi, de tant d'ouvrages des philosophes anciens et modernes, il y en a si peu qui soient faits pour instruire. La vérité est rarement reconnaissable quand l'analyse ne nous la montre pas, et qu'au contraire la synthèse l'enveloppe dans un ramas de notions vagues, d'opinions, d'erreurs, et se fait un jargon qu'on prend pour la langue des arts et des sciences.

Pour peu qu'on réfléchisse sur l'analyse, on reconnaîtra qu'elle doit répandre plus de lumière à proportion qu'elle est plus simple et plus précise ; et si l'on se rappelle que l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite, on jugera que la plus grande simplicité et la plus grande précision de l'analyse ne peuvent être que l'effet de la plus grande simplicité et de la plus grande précision du langage. Il faut donc nous faire une idée de cette simplicité et de cette précision, afin d'en approcher dans toutes nos études autant qu'il sera possible.

On nomme *sciences exactes* celles où l'on démontre rigoureusement. Pourquoi donc toutes les sciences ne sont-elles pas exactes ? et s'il en est où l'on ne démontre pas rigoureusement, comment y démontre-t-on ? Sait-on bien ce qu'on veut dire quand on suppose des démonstrations qui, à la rigueur, ne sont pas des démonstrations ?

Une démonstration n'est pas une démonstration, ou elle en est une rigoureusement. Mais il faut convenir que si elle ne parle pas la langue qu'elle doit parler, elle ne paraîtra pas ce qu'elle est. Ainsi ce n'est pas la faute des sciences si elles ne démontrent pas rigoureusement ; c'est la faute des savants qui parlent mal.

La langue des mathématiques, l'algèbre, est la plus simple de toutes les langues. N'y aura-t-il donc des démonstrations qu'en mathématiques ? Et parce que les autres sciences ne peuvent pas atteindre à la même simplicité, seront-elles condamnées à ne pouvoir pas être assez simples pour convaincre qu'elles démontrent ce qu'elles démontrent ?

C'est l'analyse qui démontre dans toutes, et elle y démontre rigoureusement toutes les fois qu'elle parle la langue qu'elle doit parler. Je sais bien qu'on distingue différentes espèces d'analyse : analyse logique, analyse métaphysique, analyse mathématique : mais il n'y en a qu'une ; et elle est la même dans toutes les sciences, parce que dans toutes elle conduit du connu à l'inconnu par le raisonnement, c'est-à-dire par une suite de jugements qui sont renfermés les uns dans les autres. Nous nous ferons une idée du langage qu'elle doit tenir, si nous essayons de résoudre un des problèmes qu'on ne résout d'ordinaire qu'avec le secours de l'algèbre. Nous choisirons un des plus faciles, parce qu'il sera plus à notre portée ; et il suffira pour développer tout l'artifice du raisonnement.

Ayant des jetons dans mes deux mains, si j'en fais passer un de la main droite dans la gauche, j'en aurai autant dans l'une que dans l'autre ; et si j'en fais passer un de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Je vous demande quel est le nombre de jetons que j'ai dans chacune.

Il ne s'agit pas de deviner ce nombre en faisant des suppositions : il le faut trouver en raisonnant, en allant du connu à l'inconnu par une suite de jugements.

Il y a ici deux conditions données, ou, pour parler comme les mathématiciens, il y a deux données : l'une, que si je fais passer un jeton de la main droite dans la gauche, j'en aurai le même nombre dans chacune ; l'autre, que si je fais passer un jeton de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Or vous voyez que s'il est possible de trouver le nombre que je vous donne à chercher, ce ne peut être qu'en observant les rapports où ces deux données sont l'une à l'autre ; et vous concevez que ces rapports seront plus ou moins sensibles, suivant que les données seront exprimées d'une manière plus ou moins simple.

Si vous disiez : Le nombre que vous avez dans la main droite, lorsqu'on en retranche un jeton, est égal à celui que vous avez dans la main gauche, lorsqu'à celui-ci on en ajoute un, vous exprimeriez la première donnée avec beaucoup de mots. Dites donc plus brièvement : Le nombre de votre main droite diminué d'une unité est égal à celui de votre gauche augmenté d'une unité ; ou le nombre de votre droite moins une unité, est égal à celui de votre gauche plus une unité ; ou enfin, plus brièvement encore, la droite moins un égale à la gauche plus un.

C'est ainsi que, de traduction en traduction, nous arrivons à l'expression la plus simple de la première donnée. Or, plus vous abrégerez votre discours, plus vos idées se rapprocheront, et plus elles seront rapprochées, plus il vous sera facile de les saisir sous tous leurs rapports. Il nous reste donc à traiter la seconde donnée comme la première ; il faut la traduire dans l'expression la plus simple.

Par la seconde condition du problème, si je fais passer un jeton de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Donc le nombre de ma main gauche diminué d'une unité est la moitié de celui de ma main droite augmenté d'une unité ; et par conséquent vous exprimerez la seconde donnée, en disant : Le nombre de votre main droite, augmenté d'une unité est égal à deux fois celui de votre gauche diminué d'une unité.

Vous traduirez cette expression en une autre plus simple, si vous dites : La droite augmentée d'une unité, est égale à deux gauches diminuées chacune d'une unité, et vous arriverez à cette expression, la plus simple de toutes : La droite plus un égale à deux gauches moins deux. Voici donc les expressions dans lesquelles nous avons traduit les données :

La droite moins un égale à la gauche plus un ;
La droite plus un égale à deux gauches moins deux.

Ces sortes d'expressions se nomment en mathématiques *équations*. Elles sont composées de deux membres égaux : La droite moins un est le premier membre de la première équation ; la gauche plus un est le second.

Les quantités inconnues sont mêlées, dans chacun de ces membres, avec les quantités connues. Les connues sont moins un, plus un, moins deux : les inconnues sont la droite et la gauche : par où vous exprimez les deux nombres que vous cherchez.

Tant que les connues et les inconnues sont ainsi mêlées dans chaque membre des équations, il n'est pas possible de résoudre un problème. Mais il ne faut pas un grand effort de réflexion pour remarquer que, s'il y a un moyen de transporter les quantités d'un membre dans l'autre sans altérer l'égalité qui est entre eux, nous pouvons, en ne laissant dans un membre qu'une des deux inconnues, la dégager des connues avec lesquelles elle est mêlée.

Ce moyen s'offre de lui-même : car si la droite moins un est égale à la gauche plus un, donc la droite entière sera égale à la gauche plus deux, et si la droite plus un est égale à deux gauches moins deux, donc la droite seule sera égale à deux gauches moins trois. Vous substituerez donc aux deux premières équations les deux suivantes :

La droite égale à la gauche plus deux.
La droite égale à deux gauches moins trois.

Le premier membre de ces deux équations est la même quantité, la droite ; et vous voyez que vous connaîtrez cette quantité lorsque vous connaîtrez la valeur du second membre de l'une ou l'autre équation. Mais le second membre de la première est égal au second membre de la seconde, puisqu'ils sont égaux l'un et l'autre à la même quantité exprimée par la droite. Vous pouvez par conséquent faire cette troisième équation :

La gauche plus deux égale à deux gauches moins trois.

Alors il ne vous reste qu'une inconnue, la gauche ; et vous en connaîtrez la valeur, lorsque vous l'aurez dégagée, c'est-à-dire, lorsque vous aurez fait passer toutes les connues du même côté. Vous direz donc :

Deux plus trois égal à deux gauches moins une gauche.

Deux plus trois égal à une gauche.
Cinq égal à une gauche.

Le problème est résolu. Vous avez découvert que le nombre de jetons que j'ai dans la main gauche est cinq. Dans les équations : La droite égale à la gauche plus deux, La droite égale à deux gauches moins trois, vous trouverez que sept est le nombre que j'ai dans la main droite. Or ces deux nombres, cinq et sept, satisfont aux conditions du problème.

Vous voyez sensiblement dans cet exemple comment la simplicité des expressions facilite le raisonnement ; et vous comprenez que si l'analyse a besoin d'un pareil langage, lorsqu'un problème est aussi facile que celui que nous venons de résoudre, elle en a plus besoin encore, lorsque les problèmes se compliquent. Aussi l'avantage de l'analyse en mathématiques vient-il uniquement de ce qu'elle y parle la langue la plus simple. Une légère idée de l'algèbre suffira pour le faire comprendre.

Dans cette langue on n'a pas besoin de mots. On exprime plus par $+$, moins par $-$, égal par $=$, et on désigne les quantités par des lettres et par des chiffres. x, par exemple, sera le nombre de jetons que j'ai dans la main droite, et y celui que j'ai dans la main gauche. Ainsi $x - 1 = y + 1$, signifie que le nombre de jetons que j'ai dans la main droite, diminué d'une unité, est égal à celui que j'ai dans la main gauche augmenté d'une unité ; et $x + 1 = 2y - 2$, signifie que le nombre de ma main droite augmenté d'une unité est égal à deux fois celui de ma main gauche diminué d'une unité. Les deux données de notre problème sont donc renfermées dans ces deux équations :

$$x - 1 = y + 1,$$
$$x + 1 = 2y - 2,$$

qui deviennent, en dégageant l'inconnue du premier membre,

$$x = y + 2,$$
$$x = 2y - 3.$$

Des deux derniers membres de ces deux équations nous faisons

$$y + 2 = 2y - 3,$$

qui deviennent successivement

$$2 = 2y - y - 3,$$
$$2 + 3 = 2y - y,$$
$$2 + 3 = y,$$
$$5 = y.$$

Enfin, de $x = y + 2$, nous tirons $x = 5 + 2 = 7$; et de $x = 2y - 3$, nous tirons également $x = 10 - 3 = 7$.

Ce langage algébrique fait apercevoir d'une manière sensible comment les jugements sont liés les uns aux autres dans un raisonnement. On voit que le dernier n'est renfermé dans le pénultième, le pénultième dans celui qui le précède, et ainsi de suite en remontant, que parce que le dernier est identique avec le pénultième, le pénultième avec celui qui le précède, etc., et l'on reconnaît que cette identité fait toute l'évidence du raisonnement.

Lorsqu'un raisonnement se développe avec des mots, l'évidence consiste également dans l'identité qui est sensible d'un jugement à l'autre. En effet, la suite des jugements est la même, et il n'y a que l'expression qui change. Il faut seulement remarquer que l'identité s'aperçoit plus facilement lorsqu'on s'énonce avec des signes algébriques.

Mais que l'identité s'aperçoive plus ou moins facilement, il suffit qu'elle se montre, pour être assuré qu'un raisonnement est une démonstration rigoureuse; et il ne faut pas s'imaginer que les sciences ne sont exactes, et qu'on n'y démontre à la rigueur, que lorsqu'on y parle avec des x, des a et des b. Si quelques-unes ne paraissent pas susceptibles de démonstration, c'est qu'on est dans l'usage de les parler avant d'en avoir fait la langue, et sans se douter même qu'il soit nécessaire de la faire: car toutes auraient la même exactitude si on les parlait toutes avec des langues bien faites. C'est ainsi que nous avons traité la métaphysique dans la première partie de cet ouvrage. Nous n'avons, par exemple, expliqué la génération des facultés de l'âme que parce que nous avons vu qu'elles sont toutes identiques avec la faculté de sentir; et nos raisonnements faits, avec des mots, sont aussi rigoureusement démontrés que pourraient l'être des raisonnements faits avec des lettres.

S'il y a donc des sciences peu exactes, ce n'est pas parce qu'on n'y parle pas algèbre, c'est parce que les langues en sont mal faites qu'on ne s'en aperçoit pas, ou que, si l'on s'en doute, on les refait plus mal encore. Faut-il s'étonner qu'on ne sache pas raisonner, quand la langue des sciences n'est qu'un jargon composé de beaucoup trop de mots, dont les uns sont des mots vulgaires qui n'ont point de sens déterminé, et les autres des mots étrangers ou barbares qu'on entend mal? Toutes les sciences seraient exactes, si nous savions parler la langue de chacune.

Tout confirme donc ce que nous avons déjà prouvé, que les langues sont autant de méthodes analytiques; que le raisonnement ne se perfectionne qu'autant qu'elles se perfectionnent elles-mêmes, et que l'art de raisonner, réduit à sa plus grande simplicité, ne peut être qu'une langue bien faite.

Je ne dirai pas avec des mathématiciens que l'algèbre est une espèce de langue: je dis qu'elle est une langue, et qu'elle ne peut pas être autre chose. Vous voyez dans le problème que nous venons de résoudre qu'elle est une langue, dans laquelle nous avons traduit le raisonnement que nous avions fait avec des mots. Or, si les lettres et les mots expriment le même raisonnement, il est évident que puisque avec les mots on ne fait que parler une langue, on ne fait aussi que parler une langue avec des lettres.

On ferait la même observation sur les problèmes les plus compliqués: car toutes les solutions algébriques offrent le même langage; c'est-à-dire, des raisonnements, ou des jugements successivement identiques, exprimés avec des lettres. Mais parce que l'algèbre est la plus méthodique des langues, et qu'elle développe des raisonnements qu'on ne pourrait traduire dans aucune autre, on s'est imaginé qu'elle n'est pas une langue à proprement parler, qu'elle n'en est une qu'à certains égards, et qu'elle doit être quelque autre chose encore.

L'algèbre est en effet une méthode analytique: mais elle n'en est pas moins une langue, si toutes les langues sont elles-mêmes des méthodes analytiques. Or, c'est, encore un coup, ce qu'elles sont en effet. Mais l'algèbre est une preuve bien frappante que les progrès des sciences dépendent uniquement des progrès des langues, et que des langues bien faites pourraient seules donner à l'analyse le degré de simplicité et de précision dont elle est susceptible, suivant le genre de nos études.

Elles le pourraient, dis-je: car, dans l'art de raisonner, comme dans l'art de calculer, tout se réduit à des compositions et à des décompositions, et il ne faut pas croire que ce soient là deux arts différents.

En quoi consiste tout l'artifice du raisonnement.

La méthode que nous avons suivie dans le chapitre précédent a pour règle qu'on ne peut découvrir une vérité qu'on ne connaît pas, qu'autant qu'elle se trouve dans des vérités qui sont connues; et que par conséquent toute question à résoudre suppose des données où les connues et les inconnues sont mêlées, comme elles le sont en effet dans les données du problème que nous avons résolu.

Si les données ne renferment pas toutes les connues nécessaires pour découvrir la vérité, le problème est insoluble. Cette considération est la première qu'il faudrait faire, et on ne la fait presque jamais. On raisonne donc mal, parce qu'on ne sait pas qu'on n'a pas assez de connues pour bien raisonner.

Cependant, si l'on remarquait que, lorsqu'on a toutes les connues, on est conduit par un langage clair et précis à la solution qu'on cherche, on se douterait qu'on ne les a pas toutes lorsqu'on tient un langage obscur et confus qui ne conduit à rien. On chercherait à mieux parler afin de mieux raisonner, et l'on apprendrait combien ces deux choses dépendent l'une de l'autre.

Rien n'est plus simple que le raisonnement, lorsque les données renferment toutes les connues nécessaires à la découverte de la vérité : nous venons de le voir. Il ne faudrait pas dire que la question que nous nous sommes proposée était facile à résoudre: car la manière de raisonner est une; elle ne change point, elle ne peut changer, et l'objet du raisonnement change seul à chaque nouvelle question qu'on se propose. Dans les plus difficiles, il faut, comme dans les plus faciles, aller du connu à l'inconnu. Il faut donc que les données renferment toutes les connues nécessaires à la solution, et quand elles les renferment, il ne reste plus qu'à énoncer ces données d'une manière assez simple pour dégager les inconnues avec la plus grande simplicité possible.

Il y a donc deux choses dans une question: l'énoncé des données, et le dégagement des inconnues.

L'énoncé des données est proprement ce qu'on entend par l'état de la question, et le dégagement des inconnues est le raisonnement qui la résout.

Lorsque je vous ai proposé de découvrir le nombre de jetons que j'avais dans chaque main, j'ai énoncé toutes les données dont vous aviez besoin, et il semble par conséquent que j'ai établi moi-même l'état de la question. Mais mon langage ne préparait pas la solution du problème. C'est

pourquoi, au lieu de vous en tenir à répéter mon énoncé mot pour mot, vous l'avez fait passer par différentes traductions, jusqu'à ce que vous soyez arrivé à l'expression la plus simple. Alors le raisonnement s'est fait en quelque sorte tout seul, parce que les inconnues se sont dégagées comme d'elles-mêmes. Etablir l'état d'une question, c'est donc proprement traduire les données dans l'expression la plus simple, parce que c'est l'expression la plus simple qui facilite le raisonnement, en facilitant le dégagement des inconnues.

Mais, dira-t-on, c'est ainsi qu'on raisonne en mathématiques, où le raisonnement se fait avec des équations. En sera-t-il de même dans les autres sciences où le raisonnement se fait avec des propositions? Je réponds qu'équations, propositions, jugements, sont au fond la même chose, et que par conséquent on raisonne de la même manière dans toutes les sciences.

En mathématiques, celui qui propose une question, la propose d'ordinaire avec toutes ses données; et il ne s'agit, pour la résoudre, que de la traduire en algèbre. Dans les autres sciences, au contraire, il semble qu'une question ne se propose jamais avec toutes ses données. On vous demandera, par exemple, quelle est l'origine et la génération des facultés de l'entendement humain, et on vous laissera les données à chercher, parce que celui qui fait la question ne les connaît pas lui-même.

Mais, quoique nous ayons à chercher les données, il n'en faudrait pas conclure qu'elles ne sont pas renfermées, au moins implicitement, dans la question qu'on propose. Si elles n'y étaient pas, nous ne les trouverions pas; et cependant elles doivent se trouver dans toute question qu'on peut résoudre. Il faut seulement remarquer qu'elles n'y sont pas toujours d'une manière à être facilement reconnues. Par conséquent, les trouver, c'est les démêler dans une expression où elles ne sont qu'implicitement, et pour résoudre la question, il faut traduire cette expression dans une autre où toutes les données se montrent d'une manière explicite et distincte.

Or, demander quelle est l'origine et la génération des facultés de l'entendement humain, c'est demander quelle est l'origine et la génération des facultés par lesquelles l'homme capable de sensations conçoit les choses en s'en formant des idées; et on voit aussitôt que l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination et le raisonnement sont, avec les sensations, les connues du problème à résoudre, et que l'origine et la génération sont les inconnues. Voilà les données, dans lesquelles les connues sont mêlées avec les inconnues.

Mais comment dégager l'origine et la génération, qui sont ici les inconnues? Rien n'est plus simple. Par l'origine, nous entendons la connue qui est le principe ou le commencement de toutes les autres, et par la génération, nous entendons la manière dont toutes les connues viennent d'une première. Cette première, qui m'est connue comme faculté, ne m'est pas connue encore comme première. Elle est donc proprement l'inconnue qui est mêlée avec toutes les connues, et qu'il s'agit de dégager. Or, la plus légère observation me fait remarquer que la faculté de sentir est mêlée avec toutes les autres. La sensation est donc l'inconnue que nous avons à dégager, pour découvrir comment elle devient successivement attention, comparaison, jugement, etc. C'est ce que nous avons fait, et nous avons vu que, comme les équations $x - 1 = y + 1$, et $x + 1 = 2y - 2$, passent par différentes transformations pour devenir $y = 5$, et $x = 7$, la sensation passe également par différentes transformations pour devenir l'entendement.

L'artifice du raisonnement est donc le même dans toutes les sciences. Comme, en mathématiques, on établit la question en la traduisant en algèbre, dans les autres sciences on l'établit en la traduisant dans l'expression la plus simple; et quand la question est établie, le raisonnement qui la résout n'est encore lui-même qu'une suite de traduction, où une proposition qui traduit celle qui la précède est traduite par celle qui la suit. C'est ainsi que l'évidence passe avec l'identité depuis l'énoncé de la question jusqu'à la conclusion du raisonnement. (Condillac.)

Observation. — Condillac le premier a cherché à mettre dans tout son jour cette influence réciproque que l'intelligence et le langage exercent l'un sur l'autre, et personne, mieux que lui, n'a démontré comment la perfection de l'une est toujours proportionnée et analogue à la perfection de l'autre. Mais dans la manière dont il s'exprime à cet égard, il me paraît avoir manqué de ce degré d'exactitude et de précision, et par suite de vérité, qui, d'après lui, devrait toujours résulter de l'emploi d'une langue bien faite, et contribuer, en même temps, à lui conserver ce degré de perfection si essentiel à toutes les opérations de l'esprit. Il énonce d'une manière absolue deux propositions dont l'une est la conséquence de l'autre, qu'on ne peut admettre avec le sens qu'elles présentent naturellement. La première, que *les langues ne sont autre chose que des méthodes analytiques*; la seconde, que *tout l'art du raisonnement se réduit à une langue bien faite*.

Ne serait-il pas plus exact de dire que les langues sont des instruments puissants d'analyse? Il est, à la vérité, un grand nombre d'idées qu'il nous serait impossible d'analyser sans le langage; d'ailleurs, toute analyse que nous pourrions faire indépendamment du langage, manquerait nécessairement de régularité, d'exactitude, de clarté; mais est-ce à dire que le langage soit l'analyse elle-même? D'après la théorie même de Condillac, le langage, soit d'action, soit articulé, est l'effet, le produit de l'analyse; donc l'analyse le précède. Il est vrai qu'une fois qu'elle l'a produit, il nous fournit un puissant secours dans les analyses ultérieures; mais il ne les fait pas à lui seul, il nous aide beaucoup, mais il ne fait que nous aider. Les langues sont si peu des méthodes proprement dites, que l'usage que nous en faisons est lui-même soumis aux règles de la méthode, et qu'avec la même langue on va faire et de bonnes et de mauvaises analyses.

Les langues analysent la pensée, comme les organes des sens analysent les objets matériels. Or, ne conçoit-on pas que, quelque parfaits que soient les organes, une observation légère, et mal dirigée, peut avoir pour résultat une analyse défectueuse, quoique l'objet soit devant nous, et que nous pussions le voir bien distinctement, si nous lui donnions une attention suffisante? Ainsi, lorsque nous voulons connaître un objet composé, si, dans la division, par laquelle nous devons commencer, nous négligeons une ou plusieurs parties, ou que dans la composition ou recomposition, par laquelle nous devons terminer, nous ne remettions pas à leur place, et dans leurs véritables rapports, les diverses parties observées, certainement l'analyse sera mal faite, le résultat trompeur, et nous ne pourrons pas en accuser l'imperfection de l'organe ou de l'instrument d'observation; la faute sera dans la manière dont nous en aurons dirigé l'emploi.

Il en est de même de la langue employée à l'analyse de la pensée. En effet, que je parle, soit aux autres, soit à moi-même, pour rendre compte d'une idée plus ou moins composée, quelque bien que cette idée ait été faite à son origine, avec quelque soin que j'en aie coordonné les divers éléments

lorsque je les ai fondus en une seule conception, quelque précision que j'aie donnée aux mots qui en expriment, soit l'ensemble, soit les éléments, ne conçoit-on pas, lorsque j'y reviens, que je puisse, par légèreté ou préoccupation, négliger quelques-uns des éléments qui concourent à sa formation? L'analyse alors sera mal faite, et ce ne sera certainement pas la faute de la langue, mais bien de l'emploi que j'en aurai fait; parce que, encore une fois, la langue est un instrument d'analyse, et non une méthode. Sans doute elle en est le meilleur instrument, le plus facile à manier, et d'autant meilleur qu'elle aura été mieux faite; ce qui n'empêche pas de l'employer fort mal, et d'en faire un très-mauvais usage.

Il en est de même de la seconde proposition, conséquence de la première. Non, l'art du raisonnement ne se réduit pas à une langue bien faite. Le langage n'est pas plus une méthode de raisonnement qu'une méthode analytique. Il n'est, pour le raisonnement, comme pour l'analyse, qu'un instrument, dont sans doute il est d'autant plus aisé de se bien servir qu'il est plus parfait, mais dont il est possible aussi de faire un mauvais usage, à quelque degré de perfection qu'il soit porté.

C'est une conséquence évidente de ce que nous venons de dire; d'où il suit que, si même avec une langue bien faite nous pouvons mal analyser, nous pouvons aussi, et cela ne nous arrive que trop souvent, mal raisonner, en donnant une mauvaise direction à l'emploi que nous faisons de la langue.

Personne ne peut nier que le raisonnement ne soit soumis à des règles. On les réduira tant qu'on voudra; jusqu'à deux peut-être; mais celles-là, il faut bien les reconnaître : 1° ne jamais changer ni altérer le sens des mots dans tout le cours du raisonnement; 2° ne pas étendre les conclusions au delà de ce que renferment les prémisses. Or, ne conçoit-on pas qu'on puisse, par inadvertance ou préoccupation, violer une de ces deux règles, même lorsque la langue est aussi parfaite qu'elle peut l'être? Le calcul, dont la langue a atteint un degré de perfection auquel la langue de la métaphysique, de la politique, de la morale, n'arriveront jamais; le calcul lui-même nous fournit des exemples d'erreurs grossières, dans lesquelles tombent quelquefois les plus habiles calculateurs; non qu'ils ne connaissent parfaitement cette langue bien faite, mais parce qu'ils s'en servent quelquefois fort mal.

Admettons la parité que Condillac établit entre le calcul et le raisonnement, non que, comme il l'a dit, je crois, ou du moins comme l'ont dit quelques-uns de ses disciples, tout raisonnement soit calcul, mais parce que tout calcul est une espèce de raisonnement. Dans ce rapport, nous admettrons encore que ce que l'on appelle l'état de la question est dans le raisonnement ce que l'énoncé d'un problème est dans le calcul; que pour parvenir à la solution dans l'un et dans l'autre cas, il faut que la question ou l'énoncé du problème renferment les données suffisantes, sans quoi l'un et l'autre sont insolubles; et que, dans le raisonnement, on passe d'une proposition à une autre, comme dans le calcul, d'une équation à une autre équation, par des transformations successives : n'est-il pas évident que, malgré toute la perfection de la langue du calcul, on peut, dans le cours de l'opération, perdre de vue une partie des données, altérer quelques-uns des rapports, mal faire une transformation, ce qui nous conduit à une solution erronée?

De même, et à plus forte raison, dans le cours du raisonnement, on peut, quelque parfaite que soit la langue, perdre de vue une partie de l'état de la question, altérer quelques-uns des rapports qu'on trouve sur son chemin, mal faire quelques-unes des diverses transformations dont la série compose le raisonnement, et arriver par là à une conclusion erronée. Je dis, à plus forte raison, parce que, quelque parfaite que soit la langue du raisonnement, il lui est impossible d'atteindre le degré de simplicité, d'analogie et de précision qui fait la perfection de la langue du calcul; et que les éléments dont la combinaison fait l'objet du calcul sont infiniment plus simples et bien moins nombreux, ce qui rend leurs rapports beaucoup plus aisés à saisir, et, par conséquent, les diverses transformations bien plus faciles à faire régulièrement.

Sans doute, et par la même raison, les erreurs que l'on commet dans le calcul sont toujours faciles à vérifier; mais elles n'en sont pas moins commises; et si on ne les rectifiait pas, elles porteraient leur fruit : ce qui prouve qu'elles sont possibles, malgré la perfection de la langue. D'où nous concluons que les langues ne sont point des méthodes analytiques, et que l'art de raisonner ne consiste pas dans une langue bien faite; mais qu'il est plus exact de dire que la langue, instrument d'analyse et de raisonnement, nous fournira, si elle est bien faite, les moyens de donner à l'analyse le degré de *simplicité* et de *précision* (expression de Condillac), et au raisonnement, toute la rectitude dont l'une et l'autre sont susceptibles.

D'où il faut conclure encore que : de même que la perfection de la langue facilite l'exacte observation des règles de l'analyse et du raisonnement, ou, en d'autres termes, de la logique, de même aussi, l'habitude de se conformer à ces règles dans l'emploi qu'on fait de la langue, tend à corriger les défauts de cette dernière, et à ajouter sans cesse à sa perfection; tout comme la violation habituelle des règles de la logique, ou, ce qui revient au même, le mauvais emploi de la langue tend à la détériorer.

NOTE VI.

Art. LANGAGE, § III.

De l'opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées. (Extrait de Condillac.)

Cette opération résulte de l'imagination, qui présente à l'esprit des signes dont on n'avait point encore l'usage; et de l'attention, qui les lie avec les idées. Elle est une des plus essentielles dans la recherche de la vérité; cependant elle est des moins connues. J'ai déjà fait voir quel est l'usage et la nécessité des signes pour l'exercice des opérations de l'âme. Je vais démontrer la même chose en les considérant par rapport aux différentes espèces d'idées. C'est une vérité qu'on ne saurait présenter sous trop de faces différentes.

I. L'arithmétique fournit un exemple bien sensible de la nécessité des signes. Si, après avoir donné un nom à l'unité, nous n'en imaginions pas successivement pour toutes les idées que nous formons par la multiplication de cette première, il nous serait impossible de faire aucun progrès dans la connaissance des nombres. Nous ne discernons différentes collections que parce que nous avons des chiffres qui sont eux-mêmes fort distincts. Otons ces chiffres, et ôtons tous les signes en usage,

et nous nous apercevrons qu'il nous est impossible d'en conserver les idées. Peut-on seulement se faire la notion du plus petit nombre, si l'on ne considère pas plusieurs objets, dont chacun soit comme le signe auquel on attache l'unité? Pour moi, je n'aperçois les nombres *deux* ou *trois* qu'autant que je me représente deux ou trois objets différents. Si je passe au nombre *quatre*, je suis obligé, pour plus de facilité, d'imaginer deux objets d'un côté, et deux de l'autre : à celui de *six*, je ne puis me dispenser de les distribuer deux à deux, ou trois à trois; et si je veux aller plus loin, il me faudra bientôt considérer plusieurs unités comme une seule, et les réunir pour cet effet à un seul objet.

Locke (i) parle de quelques Américains qui n'avaient point idées du nombre mille, parce que, en effet, ils n'avaient imaginé des noms que pour compter jusqu'à vingt. J'ajoute qu'ils auraient eu quelque difficulté à s'en faire du nombre vingt-un. En voici la raison.

II. Par la nature de notre calcul, il suffit d'avoir des idées des premiers nombres pour être en état de s'en faire de tous ceux qu'on peut déterminer. C'est que, les premiers signes étant donnés, nous avons des règles pour en inventer d'autres. Ceux qui ignoreraient cette méthode au point d'être obligés d'attacher chaque collection à des signes qui n'auraient point d'analogie entre eux, n'auraient aucun secours pour se guider dans l'invention des signes. Ils n'auraient donc pas la même facilité que nous pour se faire de nouvelles idées. Tel était vraisemblablement le cas de ces Américains. Ainsi, non-seulement ils n'avaient point d'idée du nombre mille, mais même il ne leur était pas aisé de s'en faire immédiatement au-dessus de vingt (j).

III. Le progrès de nos connaissances dans les nombres vient donc uniquement de l'exactitude avec laquelle nous avons ajouté l'unité à elle-même, en donnant à chaque progression un nom qui la fait distinguer de celle qui la précède et de celle qui la suit. Je sais que cent est supérieur d'une unité à quatre-vingt-dix-neuf, et inférieur d'une unité à cent un, parce que je me souviens que ce sont là trois signes que j'ai choisis pour désigner trois nombres qui se suivent.

IV. Il ne faut pas se faire illusion en s'imaginant que les idées des nombres séparées de leurs signes soient quelque chose de clair et de déterminé (k). Il ne peut rien y avoir qui réunisse dans l'esprit plusieurs unités, que le nombre même auquel on les a attachées. Si quelqu'un me demande ce que c'est que *mille*, que puis-je répondre, sinon que ce mot fixe dans mon esprit une certaine collection d'unités? S'il m'interroge encore sur cette collection, il est évident qu'il m'est impossible de la lui faire apercevoir dans toutes ses parties. Il ne me reste donc qu'à lui présenter successivement tous les noms qu'on a inventés pour signifier les progressions qui la précèdent. Je dois lui apprendre à ajouter une unité à une autre, et à les réunir par le signe *deux*; une troisième aux deux précédentes, et à les attacher au signe *trois*, et ainsi de suite. Par cette voie, qui est l'unique, je le mènerai de nombres en nombres jusqu'à mille.

Qu'on cherche ensuite ce qu'il y aura de clair dans son esprit, on y trouvera trois choses : l'idée de l'unité, celle de l'opération par laquelle il a ajouté plusieurs fois l'unité à elle-même, enfin le souvenir d'avoir imaginé le signe *mille*, après les *neuf cent quatre-vingt-dix-neuf*, *neuf cent quatre-vingt-dix-huit*, etc. Ce n'est certainement ni par l'idée de l'unité, ni par celle de l'opération qui l'a multipliée, qu'est déterminé ce nombre; car ces choses se trouvent également dans tous les autres. Mais puisque le signe *mille* n'appartient qu'à cette collection, c'est lui seul qui la détermine et qui la distingue.

V. Il est donc hors de doute que, quand un homme ne voudrait calculer que pour lui, il serait autant obligé d'inventer des signes que s'il voulait communiquer ses calculs. Mais pourquoi ce qui est vrai en arithmétique ne le serait-il pas dans les autres sciences? Pourrions-nous jamais réfléchir sur la métaphysique et sur la morale, si nous n'avions inventé des signes pour fixer nos idées, à mesure que nous avons formé de nouvelles collections? Les mots ne doivent-ils pas être aux idées de toutes les sciences ce que sont les chiffres aux idées de l'arithmétique? Il est vraisemblable que l'ignorance de cette vérité est une des causes de la confusion qui règne dans les ouvrages de métaphysique et de morale. Pour traiter cette matière avec ordre, il faut parcourir toutes les idées qui peuvent être l'objet de notre réflexion.

VI. Il me semble qu'il n'y a rien à ajouter à ce que j'ai dit sur les idées simples. Il est certain que nous réfléchissons souvent sur nos perceptions sans nous rappeler autre chose que leurs noms, ou les circonstances où nous les avons éprouvées. Ce n'est même que par la liaison qu'elles ont avec ces signes, que l'imagination peut les réveiller à notre gré.

L'esprit est si borné, qu'il ne peut pas se retracer une grande quantité d'idées pour en faire tout à la fois le sujet de sa réflexion. Cependant il est souvent nécessaire qu'il en considère plusieurs ensemble. C'est ce qu'il fait avec le secours des signes qui, en les réunissant, les lui font envisager comme si elles n'étaient qu'une seule idée.

VII. Il y a deux cas où nous rassemblons des idées simples sous un seul signe : nous le faisons sur des modèles, ou sans modèles.

Je trouve un corps, et je vois qu'il est étendu, figuré, divisible, solide, dur, capable de mouvement et de repos, jaune, fusible, ductile, malléable, fort pesant, fixe, qu'il a la capacité d'être dissous dans l'eau régale, etc. Il est certain que si je ne puis pas donner tout à la fois à quelqu'un une idée de toutes ces qualités, je ne saurais me les rappeler à moi-même qu'en les faisant passer en revue devant mon esprit. Mais si, ne pouvant les embrasser toutes ensemble, je voulais ne penser qu'à une seule, par exemple, à sa couleur; une idée aussi incomplète me serait inutile, et me ferait souvent confondre ce corps avec ceux qui lui ressemblent par cet endroit. Pour sortir de cet embarras, j'invente le mot *or*, et je m'accoutume à lui attacher toutes les idées dont j'ai fait le dénombrement. Quand par la suite je penserai à la notion de l'or, je n'apercevrai donc que ce son, *or*, et le souvenir d'y avoir lié une certaine quantité d'idées simples, que je ne puis réveiller tout à la fois, mais que j'ai vu coexister dans un même sujet, et que je me rappellerai les unes après les autres, quand je le souhaiterai.

Nous ne pouvons donc réfléchir sur les substan-

(i) L. II, c. 16, il dit qu'il s'est entretenu avec eux.

(j) On ne peut plus douter de ce que j'avance ici depuis la relation de M. de la Condamine. Il parle (p. 67) d'un peuple qui n'a d'autre signe pour exprimer le nombre trois que celui-ci, *pœllarrarorincourac*. Ce peuple ayant commencé d'une manière aussi peu commode, il ne lui était pas aisé de compter au delà. On ne doit donc pas avoir de la peine à comprendre que ce fussent là, comme on l'assure, les bornes de son arithmétique.

(k) Malebranche a pensé que les nombres qu'aperçoit l'*entendement pur* sont quelque chose de bien supérieur à ceux qui tombent sous les sens. Saint Augustin (dans ses *Confessions*), les platoniciens et tous les partisans des idées innées, ont été dans le même préjugé.

ces, qu'autant que nous avons des signes qui déterminent le nombre et la variété des propriétés que nous y avons remarquées, et que nous voulons réunir dans des idées complexes, comme elles le sont hors de nous dans des sujets. Qu'on oublie pour un moment tous ces signes, et qu'on essaye d'en rappeler les idées, on verra que les mots ou d'autres signes équivalents sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent, pour ainsi dire, dans notre esprit la place que les sujets occupent au dehors. Comme les qualités des choses ne coexisteraient pas hors de nous sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteraient pas dans notre esprit sans des signes où elles se réunissent également.

VIII. La nécessité des signes est encore bien sensible dans les idées complexes que nous formons sans modèles. Quand nous avons rassemblé des idées que nous ne voyons nulle part réunies, comme il arrive ordinairement dans les notions archétypes, qu'est-ce qui en fixerait les collections, si nous ne les attachions à des mots qui sont comme des liens qui les empêchent de s'échapper? Si vous croyez que les noms vous soient inutiles, arrachez-les de votre mémoire, et essayez de réfléchir sur les lois civiles et morales, sur les vertus et les vices, enfin sur toutes les actions humaines; vous reconnaîtrez votre erreur. Vous avouerez que si, à chaque combinaison que vous faites, vous n'avez pas des signes pour déterminer le nombre d'idées simples que vous avez voulu recueillir, à peine aurez-vous fait un pas que vous n'apercevrez plus qu'un chaos. Vous serez dans le même embarras que celui qui voudrait calculer en disant plusieurs fois un, un, un, et qui ne voudrait pas imaginer des signes pour chaque collection. Cet homme ne se ferait jamais l'idée d'une vingtaine, parce que rien ne pourrait l'assurer qu'il en aurait exactement répété toutes les unités.

IX. Concluons que, pour avoir des idées sur lesquelles nous puissions réfléchir, nous avons besoin d'imaginer des signes qui servent de liens aux différentes collections d'idées simples; et que nos notions ne sont exactes qu'autant que nous avons inventé avec ordre les signes qui doivent les fixer.

X. Cette vérité fera connaître à tous ceux qui voudront réfléchir sur eux-mêmes, combien le nombre des mots que nous avons dans la mémoire est supérieur à celui de nos idées. Cela devait être naturellement ainsi, soit parce que la réflexion ne venant qu'après la mémoire, elle n'a pas toujours repassé avec assez de soin sur les idées auxquelles on avait donné des signes; soit parce que nous voyons qu'il y a un grand intervalle entre le temps où l'on commence à cultiver la mémoire d'un enfant, en y gravant bien des mots dont il ne peut encore remarquer les idées, et celui où il commence à être capable d'analyser ses notions, pour s'en rendre quelque compte. Quand cette opération survient, elle se trouve trop lente pour suivre la mémoire qu'un long exercice a rendue prompte et facile. Quel travail ne serait-ce pas s'il fallait qu'elle en examinât tous les signes! On les emploie donc tels qu'ils se présentent, et l'on se contente ordinairement d'en saisir à peu près le sens. Il arrive de là que l'analyse est de toutes les opérations celle dont on connaît le moins l'usage. Combien d'hommes chez qui elle n'a jamais lieu! L'expérience au moins confirme qu'elle a d'autant moins d'exercice, que la mémoire et l'imagination en ont davantage. Je le répète donc : tous ceux qui rentreront en eux-mêmes y trouveront grand nombre de signes auxquels ils n'ont lié que des idées fort imparfaites, et plusieurs même auxquels ils n'en attachent point du tout. De là le chaos où se trouvent les sciences abstraites, chaos que les philosophes n'ont pu débrouiller, parce qu'aucun d'eux n'en a connu la première cause. Locke est le seul en faveur de qui on peut faire ici quelque exception.

XI. Cette vérité montre encore combien les ressorts de nos connaissances sont simples et admirables. Voilà l'âme de l'homme avec des sensations et des opérations : comment disposera-t-elle de ces matériaux? Des gestes, des sons, des chiffres, des lettres, c'est avec des instruments aussi étrangers à nos idées que nous les mettons en œuvre pour nous élever aux connaissances les plus sublimes. Les matériaux sont les mêmes chez tous les hommes; mais l'adresse à se servir des signes varie : et de là l'inégalité qui se trouve parmi eux.

Refusez à un esprit supérieur l'usage des caractères : combien de connaissances lui sont interdites, auxquelles un esprit médiocre atteindrait facilement! Otez-lui encore l'usage de la parole, le sort des muets vous apprend dans quelles bornes étroites vous le renfermez. Enfin enlevez-lui l'usage de toutes sortes de signes, qu'il ne sache pas faire à propos le moindre geste pour exprimer les pensées les plus ordinaires : vous aurez en lui un imbécile.

XII. Il serait à souhaiter que ceux qui se chargent de l'éducation des enfants n'ignorassent pas les premiers ressorts de l'esprit humain. Si un précepteur connaissant parfaitement l'origine et le progrès de nos idées, n'entretenait son disciple que des choses qui ont plus de rapport à ses besoins et à son âge; s'il avait assez d'adresse pour le placer dans les circonstances les plus propres à lui apprendre à se faire des idées précises, et à les fixer par des signes constants; si même en badinant il n'employait jamais dans ses discours que des mots dont le sens serait exactement déterminé, quelle netteté, quelle étendue ne donnerait-il pas à l'esprit de son élève! Mais combien peu de pères sont en état de procurer de pareils maîtres à leurs enfants, et combien sont encore plus rares ceux qui seraient propres à remplir leurs vues! Il est cependant utile de connaître tout ce qui pourrait contribuer à une bonne éducation. Si l'on ne peut pas toujours l'exécuter, peut-être évitera-t-on au moins ce qui y serait tout à fait contraire. On ne devrait, par exemple, jamais embarrasser les enfants par des paralogismes, des sophismes et d'autres mauvais raisonnements. En se permettant de pareils badinages, on court risque de leur rendre l'esprit confus et même faux. Ce n'est qu'après que leur entendement aurait acquis beaucoup de netteté et de justesse, qu'on pourrait, pour exercer leur sagacité, leur tenir des discours captieux. Je voudrais même qu'on y apportât assez de précaution pour prévenir tous les inconvénients : mais des réflexions sur cette matière m'écarteraient trop de mon sujet. Je vais confirmer par des faits ce que je crois avoir démontré dans les paragraphes précédents. Ce sera une occasion de développer mon sentiment de plus en plus.

XIII « A Chartres, un jeune homme de 23 à 24 ans, fils d'un artisan, sourd et muet de naissance, commença tout à coup à parler, au grand étonnement de toute la ville. On sût de lui que, trois ou quatre mois auparavant, il avait entendu le son des cloches, et avait été extrêmement surpris de cette sensation nouvelle et inconnue. Ensuite il lui était sorti une espèce d'eau de l'oreille gauche, et il avait entendu parfaitement des deux oreilles. Il fut trois ou quatre mois à écouter sans rien dire, s'accoutumant à répéter tout bas les paroles qu'il entendait, et s'affermissant dans la prononciation et dans les idées attachées aux mots. Enfin, il se crut en état de rompre le silence, et il déclara qu'il parlait, quoique ce ne fût encore qu'imparfaite-

ment. Aussitôt des théologiens habiles l'interrogèrent sur son état passé; leurs questions principales roulèrent sur Dieu, sur l'âme, sur la bonté ou la malice morale des actions. Il ne parut pas avoir poussé ses pensées jusque-là. Quoiqu'il fût né de parents catholiques, qu'il assistât à la messe, qu'il fût instruit à faire le signe de la croix et à se mettre à genoux dans la contenance d'un homme qui prie, il n'avait jamais joint à tout cela aucune intention, ni compris celle que les autres y joignent. Il ne savait pas bien distinctement ce que c'était que la mort, et il n'y pensait jamais. Il menait une vie purement animale, tout occupé des objets sensibles et présents, et du peu d'idées qu'il recevait par les yeux. Il ne tirait pas même de la comparaison de ses idées tout ce qu'il semble qu'il en aurait pu tirer. Ce n'est pas qu'il n'eût naturellement de l'esprit; mais l'esprit d'un homme privé du commerce des autres est si peu exercé et si peu cultivé, qu'il ne pense qu'autant qu'il y est indispensablement forcé par les objets extérieurs. Le plus grand fonds des idées des hommes est dans leur commerce réciproque. »

XIV. Ce fait est rapporté dans les Mémoires de l'académie des sciences (année 1703, p. 18). Il eût été à souhaiter qu'on eût interrogé ce jeune homme sur le peu d'idées qu'il avait quand il était sans l'usage de la parole; sur les premières qu'il acquit depuis que l'ouïe lui fut rendue; sur les secours qu'il reçut soit des objets extérieurs, soit de ce qu'il entendait dire, soit de sa propre réflexion, pour en faire de nouvelles; en un mot, sur tout ce qui put être à son esprit une occasion de se former. L'expérience agit en nous de si bonne heure, qu'il n'est pas étonnant qu'elle se donne quelquefois pour la nature même. Ici, au contraire, elle agit si tard, qu'il eût été aisé de ne pas s'y méprendre. Mais les théologiens y voulaient reconnaître la nature, et, tout habiles qu'ils étaient, ils ne reconnurent ni l'une ni l'autre. Nous n'y pouvons suppléer que par des conjectures.

XV. J'imagine que pendant 23 ans ce jeune homme était à peu près dans l'état où j'ai représenté l'âme quand, ne disposant point encore de son attention, elle la donne aux objets, non pas à son choix, mais selon qu'elle est entraînée par la force avec laquelle ils agissent sur elle. Il est vrai qu'élevé parmi des hommes, il en recevait des secours qui lui faisaient lier quelques-unes de ses idées à des signes. Il n'est pas douteux qu'il ne sût faire connaître par des gestes ses principaux besoins, et les choses qui les pouvaient soulager. Mais, comme il manquait de noms pour désigner celles qui n'avaient pas un si grand rapport à lui, qu'il était peu intéressé à y suppléer par quelque autre moyen, et qu'il ne retirait de dehors aucun secours, il n'y pensait jamais que quand il en avait une perception actuelle. Son attention, uniquement attirée par des sensations vives, cessait avec ces sensations. Pour lors la contemplation n'avait aucun exercice, à plus forte raison la mémoire.

XVI. Quelquefois notre conscience, partagée entre un grand nombre de perceptions qui agissent sur nous avec une force à peu près égale, est si faible qu'il ne nous reste aucun souvenir de ce que nous avons éprouvé. A peine sentons-nous pour lors que nous existons : des jours s'écouleraient comme des moments, sans que nous en fissions la différence; et nous éprouverions des milliers de fois la même perception sans remarquer que nous l'avons déjà eue. Un homme qui par l'usage des signes a acquis beaucoup d'idées, et se les est rendues familières, ne peut pas demeurer longtemps dans cette espèce de léthargie. Plus la provision de ses idées est grande, plus il y a lieu de croire que quelqu'une aura occasion de se réveiller, d'exercer son attention, et de la retirer de cet assoupissement. Par conséquent, moins on a d'idées, plus cette léthargie doit être ordinaire. Qu'on juge donc si, pendant 23 ans que ce jeune homme de Chartres fut sourd et muet, son âme put faire souvent usage de son attention, de sa réminiscence et de sa réflexion.

XVII. Si l'exercice de ces premières opérations était si borné, combien celui des autres l'était-il davantage! Incapable de fixer et de déterminer exactement les idées qu'il recevait par les sens, il ne pouvait, ni en les composant, ni en les décomposant se faire des notions à son choix. N'ayant pas des signes assez commodes pour comparer ses idées les plus familières, il était rare qu'il formât des jugements. Il est même vraisemblable que pendant le cours des vingt-trois premières années de sa vie, il n'a pas fait un seul raisonnement. Raisonner, c'est former des jugements, et les lier en observant la dépendance où ils sont les uns des autres. Or ce jeune homme n'a pu le faire tant qu'il n'a pas eu l'usage des conjonctions, ou des particules qui expriment les rapports des différentes parties du discours. Il était donc naturel *qu'il ne tirât pas de la comparaison de ses idées tout ce qu'il semble qu'il en aurait pu tirer.* Sa réflexion, qui n'avait pour objet que des sensations vives ou nouvelles, n'influait point dans la plupart de ses actions, et que fort peu dans les autres. Il ne se conduisait que par habitude et par imitation, surtout dans les choses qui avaient moins de rapport à ses besoins. C'est ainsi que, faisant ce que la dévotion de ses parents exigeait de lui, il n'avait jamais songé au motif qu'on pouvait avoir, et ignorait qu'il y dût joindre une intention. Peut-être même l'imitation était-elle d'autant plus exacte, que la réflexion ne l'accompagnait point; car les distractions doivent être moins fréquentes dans un homme qui sait peu réfléchir.

XVIII. Il semble que, pour savoir ce que c'est que la vie, ce soit assez d'être et de se sentir. Cependant, au hasard d'avancer un paradoxe, je dirai que ce jeune homme en avait à peine une idée. Pour un être qui ne réfléchit pas, pour nous-mêmes, dans ces moments où, quoique éveillés nous ne faisons pour ainsi dire que végéter, les sensations ne sont que des sensations, et elles ne deviennent des idées que lorsque la réflexion nous les fait considérer comme images de quelque chose. Il est vrai qu'elles guidaient ce jeune homme dans la recherche de ce qui était utile à sa conservation, et l'éloignaient de ce qui pouvait lui nuire : mais il en suivait l'impression sans réfléchir sur ce que c'était que se conserver ou se laisser détruire. Une preuve de la vérité de ce que j'avance, c'est qu'il ne savait pas bien distinctement ce que c'était que la mort. S'il avait su ce que c'était que la vie, n'aurait-il pas vu aussi distinctement que nous, que la mort n'en est que la privation (*l*)?

XIX. Nous voyons dans ce jeune homme quelques faibles traces des opérations de l'âme : mais si l'on excepte la perception, la conscience, l'attention, la réminiscence et l'imagination, quand elle n'est point encore en notre pouvoir, on ne trouvera aucun vestige des autres dans quelqu'un qui aurait été privé de tout commerce avec les hommes, et qui, avec des organes sains et bien constitués, aurait, par exemple, été élevé parmi des ours. Presque sans réminiscence, il passerait souvent par le même état sans reconnaître qu'il y eût été. Sans mémoire, il n'aurait aucun signe pour suppléer à l'absence des cho-

(*l*) La mort peut se prendre encore pour le passage de cette vie dans une autre. Mais ce n'est pas là le sens dans lequel il faut ici l'entendre. Fontenelle ayant dit que ce jeune homme n'avait point d'idée de Dieu, ni de l'âme, il est évident qu'il n'en avait pas davantage de la mort prise pour le passage de cette vie dans une autre.

ses. N'ayant qu'une imagination dont il ne pourrait disposer, ses perceptions ne se réveilleraient qu'autant que le hasard lui présenterait un objet avec lequel quelques circonstances les auraient liées : enfin, sans réflexion, il recevrait les impressions que les choses feraient sur ses sens, et ne leur obéirait que par instinct. Il imiterait les ours en tout, aurait un cri à peu près semblable au leur, et se traînerait sur les pieds et sur les mains. Nous sommes si fort portés à l'imitation, que peut-être un Descartes à sa place n'essayerait pas seulement de marcher sur ses pieds.

XX. Mais quoi! me dira-t-on, le nécessité de pourvoir à ses besoins et de satisfaire à ses passions ne suffira-t-elle pas pour développer toutes les opérations de son âme?

Je réponds que non; parce que tant qu'il vivra sans aucun commerce avec le reste des hommes, il n'aura point occasion de lier ses idées à des signes arbitraires. Il sera sans mémoire; par conséquent, son imagination ne sera point en son pouvoir : d'où il résulte qu'il sera entièrement incapable de réflexion.

XXI. Son imagination aura cependant un avantage sur la nôtre; c'est qu'elle lui retracera les choses d'une manière bien plus vive. Il nous est si commode de nous rappeler nos idées avec le secours de la mémoire, que notre imagination est rarement exercée. Chez lui, au contraire, cette opération tenant lieu de toutes les autres, l'exercice en sera aussi fréquent que ses besoins, et elle réveillera les perceptions avec plus de force. Cela peut se confirmer par l'exemple des aveugles, qui ont communément le tact plus fin que nous; car on en peut apporter la même raison.

XXII. Mais cet homme ne disposera jamais lui-même des opérations de son âme. Pour le comprendre, voyons dans quelles circonstances elles pourront avoir quelque exercice.

Je suppose qu'un monstre auquel il a vu dévorer d'autres animaux, ou que ceux avec lesquels il vit, lui ont appris à fuir, vienne à lui : cette vue attire son attention, réveille les sentiments de frayeur qui sont liés avec l'idée du monstre, et le dispose à la fuite. Il échappe à cet ennemi, mais le tremblement dont tout son corps est agité lui en conserve quelque temps l'idée présente : voilà la contemplation; peu après le hasard le conduit dans le même lieu; l'idée du lieu réveille celle du monstre avec laquelle elle s'était liée : voilà l'imagination. Enfin, puisqu'il se reconnaît pour le même être qui s'est déjà trouvé dans ce lieu, il y a encore en lui réminiscence. On voit par là que l'exercice de ces opérations dépend d'un certain concours de circonstances qui l'affectent d'une manière particulière, et qu'il doit, par conséquent, cesser aussitôt que ces circonstances cessent. La frayeur de cet homme dissipée, si l'on suppose qu'il ne retourne pas dans le même lieu, ou qu'il n'y retourne que quand l'idée n'en sera plus liée avec celle du monstre, nous ne trouverons rien en lui qui soit propre à lui rappeler ce qu'il a vu. Nous ne pouvons réveiller nos idées qu'autant qu'elles sont liées à quelques signes : les siennes ne le sont qu'aux circonstances qui les ont fait naître : il ne peut donc se les rappeler que quand il se retrouve dans ces mêmes circonstances. De là dépend l'exercice des opérations de son âme. Il n'est pas le maître, je le répète, de les conduire par lui-même. Il ne peut qu'obéir à l'impression que les objets font sur lui; et l'on ne doit pas attendre qu'il puisse donner aucun signe de raison.

XXIII. Je n'avance pas de simples conjectures. Dans les forêts qui confinent la Lithuanie et la Russie, on prit en 1694 un jeune homme d'environ dix ans, qui vivait parmi les ours. Il ne donnait aucune marque de raison, marchait sur ses pieds et sur ses mains, n'avait aucun langage, et formait des sons qui ne ressemblaient en rien à ceux d'un homme. Il fut longtemps avant de pouvoir proférer quelques paroles, encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussitôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état, mais il ne s'en souvint non plus que nous nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau. (CONNOR, in Evang. med. art. 15, pag. 133 et seq.)

XXIV. Ce fait prouve parfaitement la verité de ce que j'ai dit sur le progrès des opérations de l'âme. Il était aisé de prévoir que cet enfant ne devait pas se rappeler son premier état. Il pouvait en avoir quelque souvenir au moment qu'on l'en retira : mais ce souvenir, uniquement produit par une attention donnée rarement, et jamais fortifiée par la réflexion, était si faible, que les traces s'en effacèrent pendant l'intervalle qu'il y eut du moment où il commença à se faire des idées, à celui où l'on put lui faire des questions. En supposant, pour épuiser toutes les hypothèses, qu'il se fût encore souvenu du temps qu'il vivait dans les forêts, il n'aurait pu se le représenter que par les perceptions qu'il se serait rappelées. Ces perceptions ne pouvaient être qu'en petit nombre; ne se souvenant point de celles qui les avaient précédées, suivies ou interrompues, il ne se serait point retracé la succession des parties de ce temps. D'où il serait arrivé qu'il n'aurait jamais soupçonné qu'elle eût eu un commencement, et qu'il ne l'aurait cependant envisagée que comme un instant. En un mot, le souvenir confus de son premier état l'aurait mis dans l'embarras de s'imaginer d'avoir toujours été, et de ne pouvoir se représenter son éternité prétendue que comme un moment. Je ne doute donc pas qu'il n'eût été bien surpris quand on lui aurait dit qu'il avait commencé d'être, et qu'il ne l'eût encore été quand on aurait ajouté qu'il avait passé par différents accroissements. Jusque-là, incapable de réflexion, il n'aurait jamais remarqué des changements aussi insensibles, et il aurait naturellement été porté à croire qu'il avait toujours été tel qu'il se trouvait au moment où on l'engageait à réfléchir sur lui-même.

XXV. L'illustre secrétaire de l'academie des sciences a fort bien remarqué que le plus grand fonds des idées des hommes est dans leur commerce réciproque. Cette vérité développée achèvera de confirmer tout ce que je viens de dire.

J'ai distingué trois sortes de signes : les signes accidentels, les signes naturels et les signes d'institution. Un enfant élevé parmi les ours n'a que le secours des premiers. Il est vrai qu'on ne peut lui refuser les cris naturels à chaque passion : mais comment soupçonnerait-il qu'ils soient propres à être les signes des sentiments qu'il éprouve? S'il vivait avec d'autres hommes, il leur entendrait si souvent pousser des cris semblables à ceux qui lui échappent, que tôt ou tard il lierait ces cris avec les sentiments qu'ils doivent exprimer. Les ours ne peuvent lui fournir les mêmes occasions : leurs mugissements n'ont pas assez d'analogie avec la voix humaine. Par le commerce que ces animaux ont ensemble, ils attachent vraisemblablement à leurs cris les perceptions dont ils sont les signes, ce que cet enfant ne saurait faire. Ainsi, pour se conduire d'après l'impression des cris naturels, ils ont des secours qu'il ne peut avoir, et il y a apparence que l'attention, la réminiscence et l'imagination, ont chez eux plus d'exercice que chez lui : mais c'est à quoi se bornent toutes les opérations de leur âme (*m*).

(*m*) Locke (l. II, c. 11, § 10 et 11) remarque, avec raison, que les bêtes ne peuvent point former d'abstractions. Il leur refuse en conséquence la puissance de raisonner sur des idées générales; mais il regarde comme

Puisque les hommes ne peuvent se faire des signes qu'autant qu'ils vivent ensemble, c'est une conséquence que le fonds de leurs idées, quand leur esprit commence à se former, est uniquement dans leur commerce réciproque. Je dis, *quand leur esprit commence à se former*, parce qu'il est évident, que lorsqu'il a fait des progrès, il connaît l'art de se faire des signes, et peut acquérir des idées sans aucun secours étranger.

Il ne faudrait pas m'objecter qu'avant ce commerce l'esprit a déjà des idées, puisqu'il a des perceptions : car des perceptions qui n'ont jamais été l'objet de la réflexion, ne sont pas proprement des idées. Elles ne sont que des impressions faites dans l'âme, auxquelles il manque, pour être des idées, d'être considérées comme images.

XXVI. Il me semble qu'il est inutile de rien ajouter à ces exemples, ni aux explications que j'en ai données : ils confirment bien sensiblement que les opérations de l'esprit se développent plus ou moins, à proportion qu'on a l'usage des signes.

Il s'offre cependant une difficulté : c'est que si notre esprit ne fixe ses idées que par des signes, nos raisonnements courent risque de ne rouler souvent que sur des mots ; ce qui doit nous jeter dans bien des erreurs.

Je réponds que la certitude des mathématiques lève cette difficulté. Pourvu que nous déterminions si exactement les idées simples attachées à chaque signe, que nous puissions dans le besoin en faire l'analyse, nous ne craindrons pas plus de nous tromper que les mathématiciens lorsqu'ils se servent de leurs chiffres. A la vérité, cette objection fait voir qu'il faut se conduire avec beaucoup de précaution, pour ne pas s'engager, comme bien des philosophes, dans des disputes de mots et dans des questions vaines et puériles : mais par là elle ne fait que confirmer ce que j'ai moi-même remarqué.

NOTE VII.

Art. LANGAGE, § III.

Les grammairiens métaphysiciens ont tourné plus ou moins heureusement autour de ces idées dès le commencement du siècle. Ecoutez l'abbé Sicard :

J'appelle organes ce qui, en nous, reçoit l'impression des objets extérieurs. Ces organes qui non-seulement reçoivent l'impression des objets, mais qui nous avertissent de l'existence ou de la présence de ces objets, je les appelle des SENS, du mot *sentir* ; c'est l'opération intérieure qui se passe en nous quand nous sommes avertis de la présence des objets. Les sens sont au nombre de cinq : savoir la vue, l'ouïe, le tact, le goût, et l'odorat.

L'impression reçue et sentie se nomme *sensation*.

L'impression reçue, sentie et conservée se nomme *idée*.

L'impression est donc une sorte de coup frappé par un objet extérieur sur un des organes du corps humain.

La sensation est donc cette impression reçue, sentie et connue.

L'idée est donc la sensation reçue, qui n'existe plus, mais qui est conservée ; ou c'est la représentation de l'objet extérieur en nous-mêmes.

Mais dans quelle partie de nous-mêmes cette image, cette représentation, ou cette idée est-elle conservée ? C'est dans cet être inétendu, invisible et simple comme l'idée, et qu'on appelle l'*esprit*.

C'est cet être dont on n'eût jamais soupçonné l'existence, si l'on n'en eût été averti par ses opérations ; cet être que nous ne connaissons que par ses effets, mais dont les effets ne sont ni plus ni moins réels que cette cause si merveilleuse. C'est cet être qui doit, au milieu des objets dont il est sans cesse environné, recevoir à la faveur des sens, messagers quelquefois infidèles, les images de tous ces objets. C'est lui qui les considère, qui en remarque les différences, qui cherche à les faire connaître, après les avoir vues et jugées. C'est lui qui affirme et qui nie intérieurement, et ce n'est encore qu'une simple liaison de l'être et de chacune de ses propriétés, de la substance et de ses modifications.

Mais aussitôt que les organes viennent prêter leur ministère à l'esprit qui veut communiquer ses jugements ; aussitôt que des signes sensibles viennent revêtir la pensée, la proposition sort de l'esprit qui l'a conçue, à la faveur des mots qui en dessinent les formes. Ce devrait être sans doute d'un seul jet, et le tableau de la pensée devrait être, pour la représenter fidèlement, un et simple comme elle. C'est peut-être ainsi que la phrase des premiers hommes a dû se montrer. Le nom du sujet devait alors servir de cadre à celui de la qualité, pour que le modèle et l'image n'eussent rien de différent pour exprimer ce qu'on voyait de la manière qu'on le voyait ; ainsi la phrase primitive pouvait ne former qu'un tableau modifié, un sujet combiné, un double mot, comme dans l'exemple suivant : PRAOPUICGEER.

Et dans ce cas, il n'était pas besoin, pour affirmer la qualité de son sujet, d'employer un mot de plus ; car qu'aurait fait ce mot-là ? ces deux mots se trouvaient l'un dans l'autre ; l'un par conséquent lié avec l'autre. Et la proposition ne peut être autre chose qu'une qualité et un sujet affirmés l'un de l'autre, et liés l'un à l'autre.

Mais on jugea plus convenable de ne pas mêler et lier tellement ensemble le sujet et la qualité, que le mot qui exprimait celle-ci ne pût servir à exprimer aussi le modificateur de toute autre substance pareille. Et alors on ôta du nom du sujet ce mot qui exprimait sa qualité : peut-être le fit-on de la manière suivante : PAPIER ROUGE.

Cette qualité abaissée sous le nom du sujet se trouvant déplacée et abstraite, il n'y eut plus aucune raison pour ne pas l'écrire à la suite du nom, à la manière des Français et des Italiens ; ou avant le nom, à la manière des Anglais. Mais n'étant plus renfermée dans le cadre du nom, elle n'en était plus affirmée : il fallut recourir à un moyen factice pour la rattacher au sujet ; et ce moyen fut un signe propre à exprimer l'existence. Signe essentiel, qui, servant à lier la qualité et le sujet, devint l'âme de la proposition, en devenant le lien de ses

évident qu'elles raisonnent en certaines rencontres sur des idées particulières. Si ce philosophe avait vu qu'on ne peut réfléchir qu'autant qu'on a l'usage des signes d'institution, il aurait reconnu que les bêtes sont absolument incapables de raisonnement, et que, par conséquent, leurs actions, qui paraissent raisonnées, ne sont que les effets d'une imagination dont elles ne peuvent point disposer.

éléments; sans ce mot, l'homme n'eût exprimé que des idées, et jamais des pensées. C'est ce mot qui obtint le privilége de ne porter d'autre nom, dans la nomenclature des éléments de la parole, que celui de mot, dans la langue des Latins: *verbum;* ce mot, sans lequel tout est sans lien, sans vie, sans existence dans la nature; mais avec lequel tout s'anime, tout vit, tout est en mouvement et en action. Il sert à exprimer le temps qui commence à être, celui qui continue d'être, celui qui cesse d'être, et l'éternité, dont l'existence a une sorte d'immobilité majestueuse, dont la représentation n'a pas de signe dans les objets créés.

Dans ces premiers temps de la civilisation, le jugement n'était, comme il l'est encore aujourd'hui, que la simple vue d'un sujet considéré sous un rapport quelconque et sous une certaine modification ou attribution. C'était une opération simple de l'esprit. Il eût fallu, s'il eût été possible, pour la rendre sensible et la communiquer, un procédé aussi simple qu'elle, ou du moins UN comme elle, où l'on n'eût point distingué plus d'éléments qu'il n'y en a dans le jugement lui-même, tant qu'il demeure intérieur et secret.

Il parut plus facile de décomposer le jugement, tout simple qu'il était; de convenir d'un signe pour distinguer l'objet et le nommer, et d'un signe de plus pour distinguer la qualité qui lui était commune avec beaucoup d'autres. Et l'on convint d'un moyen pour les lier dans la proposition écrite de la manière dont je l'explique aux sourds-muets.

P R A O P U I Ç E E R

P . A . P . I . E . R

R O U G E

P . A . P . I . E . R   R O U G E.

PAPIER.........ROUGE.
PAPIER est ROUGE.

Le *mot-lien* que les Latins appelaient *mot*, VERBUM, et que nous continuerons d'appeler *verbe*, pour ne pas présenter une difficulté de plus en introduisant une dénomination nouvelle, le *mot-lien* ou le *verbe*, rapporte, comme on le voit dans ce tableau, la qualité dans le cadre du nom, comme elle y est dans le sujet. Le verbe remplace la ligne ——. La ligne remplace les lignes de rappel, tirées de chaque case abandonnée à chaque lettre composant le mot qui sert à exprimer la qualité.

Et ce *mot-lien*, ce verbe, le seul qui mérite ce nom, exprime le jugement, ou le oui de l'esprit, entre un sujet et une qualité. Lui seul forme la proposition ou la phrase, puisque lui seul lie les mots et leur donne, entre eux, des rapports qui sont dans la nature, et que ces mots n'auraient pas sans ce lien.

Peut-être un procédé qui naît de celui-ci et qui le perfectionne, procédé qui m'a infiniment servi dans l'instruction des sourds-muets, ne sera-t-il pas inutile pour les *entendants*. Le voici :

On conviendra, sans doute, qu'un jugement encore intérieur et secret n'est pas multiple, et que, ne formant qu'un seul tout, il n'aurait qu'un chiffre, et le chiffre 1 dans l'ordre numérique. Mais quand on abstrait la qualité affirmée du sujet, cette opération n'ajoute rien d'existant hors du sujet; il ne faut donc pas plus de chiffres, quand on sépare la qualité du sujet qu'elle modifie, qu'il n'en faut quand on ne l'en sépare pas. C'est toujours 1.

Mais ne faut-il rien pour désigner et caractériser le *mot-lien* ou *verbe?* ce mot n'est ni le nom du sujet, ni le mot qui désigne la qualité ; le chiffre 1 ne peut donc lui convenir. Nous emploierons le chiffre 2.

Le chiffre 1 nous indiquera donc toujours le sujet de la proposition. Ce chiffre sera placé de même au-dessus du mot qui énonce la qualité; et le chiffre 2 indiquera le *verbe.*

1 2 1
Table est noire.

L'avantage de l'emploi de ces chiffres est de dispenser les enfants à qui on montre la grammaire d'apprendre et de retenir les mots techniques de la science, quand ils commencent seulement à en étudier la théorie, déjà si difficile.

Voici la théorie du même métaphysicien sur l'origine de l'adjectif et des noms abstraits :

En traitant du nom dans le chapitre précédent, avons-nous compris tous les noms dans notre théorie? Non, sans doute: nous n'avons encore parlé que des objets physiques, et des êtres réels et subsistants, qui peuvent frapper quelqu'un de nos sens. Rien de ce qui est abstrait n'a été encore abordé; et cela ne pouvait être. Ce n'était point dans les noms des objets physiques que nous pouvions aller chercher les éléments des pures abstractions; ce n'est pas à l'époque où l'on a donné des noms aux minéraux, aux végétaux, aux animaux, qu'on pouvait donner des noms aux vertus et aux vices, à toutes les opérations de l'intelligence, aux affections de l'âme, aux sciences et aux arts. Suivons donc, pour l'exposition de nos principes, les premiers inventeurs de l'art de la parole, dans les recherches de leurs premiers moyens.

Le nom, comme nous l'avons observé, étant un signe de rappel, fut sans doute inventé aussitôt que l'homme éprouva le besoin de communiquer avec son semblable. Le nom *parlé* dut être la traduction du geste; mais ce signe ou ce nom, qui suffisait à l'homme encore enfant, quand il n'avait besoin de rien affirmer des objets, et quand il n'était question que d'en retracer l'idée, se trouva bientôt insuffisant quand il voulut raconter quelque action ou énoncer quelque qualité de ces objets.

Le nom se bornait à rendre présent à l'esprit l'objet dont l'homme voulait parler; mais cet objet comparé à un autre en différait, ou par la couleur, ou par la forme, ou par toute autre modification. Le nom n'assignait pas cette différence; il ne disait pas même que l'objet eût été comparé. Le sujet avait-il fait ou reçu quelque

action, son nom était encore muet sur cette action faite ou reçue : ces modifications ne pouvaient donc être encore exprimées, et la pensée restait encore circonscrite dans les bornes étroites de la simple idée.

Mais qu'il y avait loin de ce qui était inventé à ce qu'il fallait encore imaginer pour l'expression de la pensée ! quel signe pouvait peindre des modifications, des qualités qu'on ne pouvait voir hors des sujets : l'esprit qui considérait les objets revêtus de ces qualités, ne pouvait, ce semble, les en abstraire et leur donner une sorte d'existence qui les rendît propres à être énoncées sous leurs sujets, et par succession ? Ce fut sans doute ici la plus grande de toutes les difficultés, puisque ce fut le premier pas de l'homme, le pas où, laissant l'animal derrière lui, il s'essaya à abstraire et à généraliser. Peut-être mes lecteurs ne seront-ils pas fâchés de rechercher avec moi comment l'homme franchit cet intermédiaire que presque personne ne se donne la peine de mesurer, et qui se trouve entre la substance et la forme, entre l'objet et l'abstraction, entre le sujet et la qualité ! Cette découverte nous fera voir comment les adjectifs ont dû être inventés, et s'il est vrai qu'ils sont nés des noms, comme du tronc naissent les branches. Cette recherche est d'autant plus importante, que ceux qui étudient la grammaire sont rarement fixés sur la nature et sur l'origine des qualités abstraites.

Certaines qualités se trouvaient éminemment dans certains êtres de la nature, au point que nommer ces êtres ou ces objets, c'était aussitôt donner l'idée de ces qualités ; ainsi nommer une montagne, c'était réveiller dans l'esprit l'idée de *hauteur ;* comme c'était réveiller l'idée de la fidélité que de nommer la *tourterelle ;* celle de la force que de nommer le *lion ;* celle de la cruauté que de nommer le *tigre ;* celle de la douceur que de nommer l'*agneau ;* celle de la tendresse que de nommer la *colombe ;* celle de la dureté que de nommer le *bronze*, etc. Eh bien, ces noms d'êtres et de substances durent être, dans les premiers temps, dit un auteur célèbre, des noms de qualités ; car les noms de ces êtres, tous remarquables par des qualités singulières, se trouvant réunis à des noms de sujets qui paraissaient être les objets principaux de la pensée, servirent à en être affirmés, et par conséquent furent des mots ajoutés à ces noms, ou les mots adjectifs de ces noms. Ainsi homme *montagne* signifia un homme *d'une grande taille ;* femme *agneau*, signifia une femme douce ; la *tourterelle* prêta son nom à la fidélité, et on dut dire *femme tourterelle*, comme on dut dire *teint rose* et *teint lis ;* et ces premiers noms, qui n'étaient encore que des noms d'objets, en servant à exprimer les qualités d'autres objets, furent consacrés à ce service, et ne changèrent plus de destination. Nous ne concevons pas que les mots adjectifs aient pu avoir une autre origine. Nous ne craindrons donc pas de dire que ces mots, à force de modifier des objets dont ils n'étaient pas les noms, devinrent les mots modificatifs, les mots *adjectifs* des noms de ces objets.

Nous pouvons donc, sans crainte d'enseigner une erreur, dire que les mots *adjectifs* furent d'abord des noms de substances, ou des noms *substantifs ;* et c'est ainsi que se fortifie ce grand principe que tout l'art de la parole remonte à un seul élément générateur, comme toute la science de l'entendement humain remonte à la simple idée.

Mais est-il vrai que cette seconde classe de mots qu'on appelle *adjectifs*, et que nous pourrions nommer *modificatifs*, ou *qualificatifs*, ou mots *ajoutés*, soit essentielle à l'art de la parole ? Oui, sans doute, et il est aisé de s'en convaincre quand on observe que sans ces mots, les noms des substances ne serviraient qu'à rappeler l'idée des objets, sans en rien affirmer. Nous prononçons le nom d'un être ; et, ne pensant pas encore à cet être, nous n'éprouvons pas le besoin d'un signe ou d'un mot de plus ; mais si nous nous arrêtons à considérer cet être, si nous y pensons, aussitôt se présentent à notre esprit et les rapports que nous y remarquons et les signes propres à exprimer ces rapports. Ces rapports qui frappent nos regards nous sont indiqués par la comparaison que nous faisons subitement et sans nous en douter, par la seule habitude de comparer ces êtres, avec d'autres ; et ces signes ne peuvent être que celui qui peint l'être lui-même et celui qui en représente la qualité. Ce serait donc une grande erreur que de rapporter à la même espèce deux mots qui jouent ici un rôle si différent et qui se ressemblent si peu. Ce ne sont donc pas deux noms, quoique issus, comme je viens de le prouver, d'une source commune ; ce n'est donc pas ici, quoique plusieurs grammairiens l'aient enseigné, une seule et même partie d'oraison.

Qu'un mot destiné à servir de peinture, de signe, de marque (*notament*) soit appelé *nom*, rien ne doit nous paraître plus convenable ; mais serait-il également raisonnable de donner la même dénomination à un mot qui n'exprime que des formes, ou une manière d'être quelconque, et qui par conséquent ne nomme aucun objet ? Ainsi, pour ne pas confondre ce qui doit être distingué, nous rangerons ces mots *ajoutés*, appelés autrefois *noms adjectifs*, sous le nom générique de *mots* et sous le nom spécifique d'*adjectifs* ou *modificatifs*.

La première idée que présente un mot *adjectif*, c'est celle de l'effet qu'il produit à côté du nom qu'il modifie, et dont il sert à déterminer, non l'*étendue*, mais la *compréhension*, deux mots qu'il ne faut pas confondre, deux mots essentiels qui annoncent que le mot *adjectif* ne peut jamais modifier un nom propre, parce que, par cela seul qu'un nom est propre, il est déterminé. Mais qu'est-ce que l'*étendue* et la *compréhension ?* L'*étendue* d'un mot est le lieu qu'il occupe pour l'esprit qui le considère ; la *compréhension* est la totalité des idées partielles qui le constituent. Ainsi les mots que l'on appelle *articles*, et dont je traiterai dans le chapitre suivant, déterminent l'étendue ; et les mots *adjectifs*, dont il est ici question, affectent la *compréhension*, en ajoutant au nom une ou plusieurs idées accessoires, qui deviennent partie de la nature totale de l'objet énoncé par le nom.

La seconde idée que présente ce mot, c'est la division naturelle des *adjectifs*, en adjectifs physiques et en adjectifs métaphysiques ; les premiers, ou les adjectifs physiques, sont appelés ainsi parce qu'ils expriment les impressions que les objets physiques font sur nos sens, tels que *blanc*, *rouge*, *noir ;* et les adjectifs métaphysiques sont ceux qui expriment les rapports sous lesquels l'esprit peut considérer les êtres métaphysiques et les êtres physiques. Cette doctrine de Dumarsais rendrait la nomenclature des adjectifs métaphysiques si étendue, qu'elle embrasserait toute cette classe de mots. Beauzée m'a paru plus exact, et sa classification plus simple ; il ne donne le nom d'adjectifs métaphysiques qu'aux mots qui servent à déterminer et à restreindre l'étendue des noms appellatifs, et alors la nomenclature des adjectifs physiques s'augmente de tous ceux qu'on enlève au domaine de l'intelligence. Je dirai donc que les mots sont adjectifs physiques, quand ils affectent la compréhension des noms appellatifs.

L'influence du nom est telle dans la phrase, que le nom dont la nature est d'être propre à devenir support d'un adjectif, devient adjectif lui-même

quand il est affirmé d'un autre nom; et cela est bien simple.

Nous avons dit que le propre de l'adjectif, que sa destination est de qualifier un nom substantif : « Or qualifier un nom substantif, n'est pas, dit Dumarsais, dire seulement qu'il est *rouge* ou *bleu*, *grand* ou *petit*; c'est en fixer l'étendue, la valeur, l'acception, étendre cette acception ou la restreindre, en sorte pourtant que toujours l'adjectif et le substantif, pris ensemble, ne présentent qu'un même objet à l'esprit. »

D'après ce principe, il sera facile de classer les mots qui peuvent présenter quelque équivoque. Ces mots qualifient-ils? ils sont *adjectifs*. Nomment-ils des substances ou des êtres? ce sont des *substantifs*. Ainsi les substantifs sont pris, tantôt *adjectivement*, et tantôt *substantivement*, selon leurs services; c'est-à-dire selon la valeur qu'on leur donne dans l'emploi qu'on en fait. Voici quelques exemples qui éclairciront cette petite difficulté :

> *Philippe était roi de Macédoine,*
> *Et Darius était roi de Perse.*

Dans ces deux exemples le mot *roi* est *adjectif;* ici tout ce qui est affirmé qualifie; tout ce qui qualifie est qualificatif; tout ce qui est qualificatif est *adjectif*.

La troisième idée que présente le qualificatif ou *adjectif* est d'être, à l'exception de la langue anglaise, entièrement subordonné au nom qui lui sert de soutien ou de support, et dont il exprime une manière d'être; et de là les règles de *concordance* dont je parlerai dans la syntaxe. Voici encore cet autre principe, que le nom d'un être ou substance peut aller seul, et être entendu aussitôt qu'il est prononcé; au lieu que le mot *adjectif* a toujours besoin d'un soutien pour avoir une valeur. Mais nous pouvons conclure que, sans l'*adjectif*, il ne peut y avoir de proposition, par conséquent point de phrase, par conséquent point de langage; car n'exprimer que des idées, ce ne serait pas parler.

On ne lira pas sans intérêt ce que l'abbé Sicard dit du verbe.

A mesure que nous avançons dans la recherche des règles générales du langage, et que nous tâchons d'en approfondir la nature, d'en étudier la métaphysique et d'en fixer les principes, nous nous convainquons, de plus en plus, qu'au milieu de tous les êtres qui peuplent cet univers, nous sommes cette espèce privilégiée qui a exclusivement reçu du Créateur le don de la pensée; puisque, seuls, nous avons le pouvoir de la communiquer à nos semblables, de l'analyser, de former un système et une collection de principes sur cette faculté devenue un art, de la rendre sensible par l'organe de la voix.

Qu'ils sont loin de l'homme, ces animaux que leurs services semblent en rapprocher le plus, quand on compare leurs cris sans articulation, sans modulation, sans combinaison quelconque, avec la parole de l'homme! Ces animaux qui poussent des cris sans motif, soit seuls, soit en compagnie de leurs pareils; qui n'ont jamais rien à se dire, et qui, tels qu'un instrument qui ne rend des sons qu'en obéissant à des ressorts ingénieusement combinés, n'expriment aussi des sons qu'en obéissant à un instinct aveugle qui les leur commande!

Si jamais ces réflexions se présentèrent à l'esprit d'un grammairien philosophe, c'est sans doute quand, après avoir traité du *nom*, qui est le signe de chaque idée; de l'*adjectif*, qui en énonce le mode; du *déterminatif* ou *article*, qui précise le nom; du *pronom*, qui en assigne des rapports plus intéressants, il a voulu rechercher l'élément qui, après ceux-ci est le plus nécessaire à l'expression de la pensée. C'est ici que la nature nous abandonne, et que sa grammaire ne nous présente rien. Des noms, des adjectifs pour revêtir ces noms de formes pareilles à celles des objets : telle est la seule manière de peindre et les idées et les pensées : les idées qui ne sont que les images des objets; les pensées qui sont ces mêmes images, considérées sous un rapport quelconque : les idées, comme *soleil*, *lune*, *air*, *terre*, *eau*, etc.; les pensées, comme *soleil lumineux*, *lune opaque*, *air fluide*, *terre solide*, *eau liquide*, etc.

Sans doute, ce rapprochement des objets et des qualités pouvait suffire quand les premiers hommes n'avaient que des idées fugitives à fixer, des pensées détachées à exprimer; lorsqu'ils n'avaient aucune action à peindre, aucun événement à raconter, aucun intérêt à tenir compte des époques. Les qualités actives, réunies aux êtres auxquels elles convenaient, en étaient également affirmées par leur réunion avec les noms et les êtres actifs; mais on ne savait pas si ces qualités leur convenaient au moment où l'on en parlait; si elles leur avaient convenu à une époque antérieure, ou, si, dans un temps qui n'existait pas encore, elles devaient leur convenir. Qu'il était donc pauvre ce langage où les moyens d'exprimer sa pensée étaient si bornés! et qu'elle fut heureuse cette précieuse invention d'un mot qui, sans rien peindre et sans rien exprimer, aida les autres mots à tout exprimer et à tout peindre! quelle fécondité dans ce mot précieux! Il lia tellement au nom de l'objet les qualités qui lui appartenaient, qu'il ne fit de l'un et de l'autre qu'un seul et même tout, comme dans la nature. Sa forme, variant au gré du nombre des acteurs et de l'influence particulière qu'ils avaient dans l'action, il servit à fixer et ce nombre d'acteurs, et le caractère particulier de cette influence. Ce ne fut pas encore là tout. Admirons ici ses richesses : le temps même où se passa l'action, il servit à le faire connaître; soit qu'il n'existât pas encore, soit qu'il fût rentré dans l'océan sans fond d'où il était sorti; soit que n'étant ni futur, ni passé même, il fût tellement difficile à saisir, que l'instant où l'on voulait en parler était déjà loin de ceux qui osaient l'entreprendre.

Faut-il s'étonner si de si grands services rendus à la communication de la pensée firent distinguer, parmi tous les autres, cet élément si fécond et si précieux; si on lui donna, pour le désigner, la qualification même du caractère distinctif de l'homme, et si on l'appela la PAROLE, le VERBE, puisqu'il rendait la parole si propre à remplir sa merveilleuse destination? Quel sujet à traiter, si je pouvais oublier que c'est moins ici de son excellence que de sa nature qu'il faut nous occuper!

Qu'est-ce que le *verbe?*

Combien de verbes y a-t-il?

Que remarque-on dans le verbe?

Pressons la matière, qui semble ici s'étendre à mesure qu'on veut la traiter.

Lier entre eux le nom d'un sujet et le mot qui sert à exprimer sa qualité énonciative, active ou passive, telle est la première fonction du mot qu'on nomme *verbe :* et comme nous ne parlons que pour faire connaître aux autres ces liaisons continuelles que nous remarquons dans les objets de la nature, le verbe vient se mêler à tous nos discours, et former toutes nos propositions. Il est donc l'âme de nos jugements; c'est ce OUI de l'esprit qui se montre au dehors à la faveur du verbe. Et lors même que nous nions d'un sujet une qualité qui paraissait lui convenir, le verbe vient aussitôt nous offrir son ministère, en se faisant accompagner du mot NON, qui détruit l'effet du verbe avant même qu'il soit produit. Il n'y a pas une seule pensée qui puisse se passer de lui. Il est sans cesse l'expres-

sion nécessaire de la parole. Pouvait-on lui en refuser le nom, puisqu'il ne saurait y en avoir sans lui?

En effet, essayez de retrancher le verbe de toutes les propositions dont il est l'âme, il ne vous reste plus ni discours, ni périodes, ni propositions; des idées détachées et décousues, comme tous les êtres de la nature qui sont disséminés sans liaison, et ne formant, si l'homme n'avait soin de les classer, qu'un tout qui fatiguerait les yeux, où régneraient le désordre et la confusion.

Mais aussi quelle harmonie partout où le verbe se montre! Quels tableaux il forme de tous ces éléments qui, sans lui, n'auraient entre eux aucun accord! Nos enfants, avant d'avoir appris de leurs tendres mères la magie de ce mot, ne nous présentent que des idées décousues. L'usage du verbe en fera des hommes comme nous. Mais cet usage leur est inconnu, tant que leur esprit paresseux s'exerce peu à comparer, et moins encore à juger. Leurs premières phrases, quand ils auront appris cette science, se compléteront sans effort; et le verbe *être* se présentera de soi-même à leur esprit déjà impatient de communiquer ses premières pensées. C'est ce verbe qu'ils retrouveront partout, et qu'il faudra leur faire remarquer. L'étude du verbe *être* est la seule nécessaire, à l'entrée du cours grammatical. Il a seul formé tous les autres verbes; les autres ne sont verbes que par lui.

Notre réponse à la seconde question est donc faite: il n'y a, à proprement parler, qu'un seul verbe; et voilà d'où lui est venu ce nom qui le suppose unique.

Mais si le verbe *être* est le verbe, que sont donc tous ces autres mots qu'on a appelés *verbes?* Qu'est-ce que ces mots *aimer*, *porter*, *écrire*, *dessiner*, etc. Nous aurait-on trompés quand on nous a enseigné que c'étaient des verbes actifs? Non, sans doute, et rien n'est plus vrai; mais ajoutons pour nos enfants ce qu'on aurait dû nous dire à nous-mêmes: que ces mots sont composés de deux éléments, d'une qualité et du verbe; que cette qualité est radicalement un mot dont la nature est qu'il soit ajouté à d'autres mots et dont celui-là sert à énoncer la forme; et que c'est précisément la terminaison de ce mot composé qui est le verbe *être*, mot qu'on a quelquefois altéré et déguisé au point de le rendre méconnaissable. Disons-leur que c'est de ce composé qu'est résultée la dénomination de ces espèces de verbes, qu'on a appelés, à cause de cela, *verbes adjectifs*, parce que le verbe *être*, formant leur terminaison, entre dans leur composition, et parce qu'un mot adjectif y entre aussi. Nous aurons souvent occasion de faire remarquer dans les verbes ces deux éléments compositeurs.

C'est la différence des qualités qui doit établir la division de tous les verbes. Il y a dans les sujets des qualités qui n'expriment aucune action qui passe hors des sujets; des qualités inactives qui n'annoncent que l'état du sujet, sans que celui-ci sorte de sa passivité, de son indifférence, de cet état de quiétude qui conviendrait également à des sujets sans âme, enfin à des choses: il y a aussi des sujets actifs (et c'est le plus grand nombre) dont l'action se porte quelquefois sur eux-mêmes, plus souvent sur les autres objets. Ces qualités actives, unies au verbe *être*, formeront des verbes adjectifs, sans doute; mais ces verbes adjectifs seront aussi actifs.

Ici se présentent et les *personnes* dans le verbe, et les *nombres* et les *temps* et les *modes*, toutes choses qui, appartenant à la grammaire générale, doivent se trouver, à quelques changements près, dans chaque langue particulière des peuples civilisés.

Et d'abord, les *personnes*: nous en avons assez dit, ci-dessus, en traitant du pronom; et nous nous souvenons, sans doute, qu'il y a trois personnes: ce qui doit nous donner trois terminaisons différentes, tant au nombre singulier qu'au nombre pluriel. Ces terminaisons seront ainsi:

Il est Il est	Ils sont
Tu es Tu es	Vous êtes
Je suis Je suis	Nous sommes.

Il est facile de montrer aux jeunes gens, dans cet exemple, que le verbe reçoit la loi du mot qui le précède, au lieu de la lui faire. Oui, le verbe reçoit la loi que lui impose son sujet, le sujet met sous le *joug* son maître, il le *jougue*, si l'on peut, un instant, employer ce mot et le suivant, il le *jugue*, et en réduit plusieurs autres au même joug. Il les *conjugue;* et de cet assujettissement commun sont nés les mots *conjuguer* et *conjugaison*.

Mais ce n'est pas ainsi que je voudrais qu'on présentât, pour la première fois, le verbe et sa conjugaison; il faut, puisque celle-ci est principalement fondée sur les temps, donner une idée du temps.

Je commencerais par convenir de l'idée que l'on doit donner au mot *jour*. Les enfants imaginent qu'un jour est le temps où la lumière du soleil brille sur l'horizon: ainsi le jour, pour eux, doit être tantôt de seize heures et tantôt de huit heures, suivant les saisons. Je leur dirais donc qu'un jour est la révolution entière de la terre sur elle-même. Ici, j'aurais recours à tout ce que la connaissance de la sphère pourrait me procurer de lumière. J'aurais, à cet effet, une machine très-simple, très-ingénieuse, de l'invention de Fortin, qui représente le soleil au milieu du monde, la terre tournant autour de lui, et la lune tournant autour de la terre: ils y verraient une image sensible de cette succession perpétuelle d'instants qui forment toutes les divisions de la durée, comme la succession de tous les points forme la division de l'espace. Je leur dirais que le retour du soleil au même point du ciel où il était la veille est le jour entier, composé de ténèbres et de lumière, divisé, partout, en 24 parties, divisible en dix, en cinq, en plus ou moins, à volonté: que dix révolutions font la décade française; sept la semaine de tous les peuples; 30 ou 31, ou 28 ou 29 le mois; 3 mois la saison; 4 saisons l'année; 100 années le siècle, que des siècles déterminés, et finissant, un jour, comme ils ont commencé, sont le *temps*, dans l'océan duquel est notre vie qui n'est qu'un point dans la durée, comme la place que nous occupons sur la terre n'est qu'un très-petit point dans la vaste étendue de l'espace. Je leur dirais que des siècles entassés par milliers, se succédant sans cesse et ne s'épuisant jamais, des siècles qui rouleront sans cesse les uns sur les autres, sans avoir jamais commencé et sans jamais finir, sont cette *éternité*, accablante pour la pensée, épouvantable pour le méchant aux prises avec ses remords, lequel sera, pour son malheur, immortel comme elle: éternité bien consolante pour le juste, dont la vertu, dont les jouissances seront également éternelles. Voilà les pensées que réveille dans l'âme de l'homme l'idée du temps, génératrice de celle de l'éternité. Et quoique cette digression paraisse ici un hors-d'œuvre qui ne tient pas à la matière que je traite, je ne la supprimerai pas, pour apprendre aux mères et aux instituteurs qu'il faut profiter de toutes les occasions de ramener aux vérités éternelles de la morale les jeunes gens

qui, près d'entrer dans le monde, ont si grand besoin de s'armer contre toutes les attaques qui les attendent au sortir de nos leçons.

Le temps qui n'existe pas encore est celui qui, dans la conjugaison, doit être le premier pour l'ordre des temps. C'est donc sur la révolution qui n'a pas encore commencé que se portent nos idées; et nous disons : *Il doit porter*, avant de dire *Il porte;* parce que, pour une action quelconque, le moment où elle ne se fait pas et qui est à venir est encore moins équivoque que le présent; comme le présent qui succède au passé est plus certain que celui-ci.

Notre première leçon sur le temps nous fixe donc sur ces trois grandes époques: sur l'avenir ou le *futur*, sur le *présent* et sur le *passé*.

L'homme ne peut soumettre le temps à sa connaissance qu'autant qu'il sait le tirer de cette mer sans fond, de cette durée infinie où il nage, pour ainsi dire; et que, le comparant à des points connus, il le soumet, comme la distance, à une mesure certaine. Il faut donc comparer le temps, pour en avoir une idée exacte; mais à quoi le comparer? Il s'échappe et fuit sans retour devant celui qui voudrait s'en saisir.

Le temps est l'existence successive des êtres. Mais pour la mesurer, cette existence, il faut la fixer; et pour cela, nous établissons un point fixe, caractérisé par quelque fait particulier; et ce point que nous nommons *époque*, est l'instant de la parole.

L'existence simultanée avec cet instant formera le présent; l'existence, considérée comme antérieure à cet instant, formera le passé; et l'existence, considérée comme postérieur à cet instant, formera le futur. Tels sont les temps généraux, les temps considérés, eux-mêmes, indépendamment de toute autre vue accessoire. Nous les appellerons *absolus*, n'indiquant que ces trois grandes époques, les seules que l'homme a dû connaître, avant sa civilisation, en se rappelant le jour d'hier, la moisson dernière, en s'occupant du jour présent, et en songeant au lendemain.

Mais cet instant donné comme terme de comparaison, comment le déterminer parmi tous ceux de son espèce? Fixé par un événement quelconque, dans la course rapide des instants fugitifs qui composent l'étendue infinie de la durée, il était naturel de donner à celui-ci le nom d'*époque* qui, en grec, signifie *arrêter;* et parce que la portion de temps placée entre deux époques, comme une distance quelconque circonscrite entre deux bornes, est une mesure de temps autour de laquelle on tourne, comme autour d'un espace, on a donné le nom de *période* à cette portion de temps : *Epoque*, moment déterminé dans le temps; période, espace de temps déterminé : mots essentiels à retenir, pour avancer d'une manière sûre dans une discussion importante, dont les résultats, s'ils sont trouvés justes, deviendront la doctrine grammaticale sur la conjugaison. (Voy. *Gramm. génér.* t. I.)

—

NOTE VIII.

Art. LANGAGE, § III.

Controverse entre M. l'abbé Maret et la Revue catholique *de Louvain, sur la nécessité de l'enseignement et la révélation naturelle.*

Il s'est engagé, dans la *Revue catholique* de Louvain, une polémique intéressante entre M. l'abbé Maret et M. Labis, au sujet d'une *théorie de la connaissance* soutenue par le doyen de la faculté de théologie de Sorbonne dans son livre *Philosophie et Religion*. Voici la réponse que fait M. Labis à la deuxième lettre que M. Maret a adressée à la *Revue* de Louvain (août 1857).

« La question principale qui nous divise, dit M. Maret, est celle de savoir si, outre la révélation surnaturelle et théologique, si, *outre la révélation de la nature et de la raison*, qu'on peut appeler, en un sens, *révélation naturelle*, il existe une autre révélation naturelle.... »

« Ce n'est pas là, répond M. Labis, la question qui nous divise, et nous nous empressons de dire que la *révélation de la nature et de la raison* est l'unique *révélation naturelle* que nous admettions et dont nous proclamions la nécessité.

« Nous admettons également, avec le savant professeur, que l'objet le plus élevé de cette révélation, ce sont les idées, les principes, les vérités éternelles, que l'homme ne fait pas, qu'il reçoit, ou qu'il aperçoit dans la lumière divine ; que ces vérités lui sont données, manifestées, et qu'elles sont la lumière même de la raison qui se trouve dans tous les hommes venant au monde.

« Jusque-là nous sommes parfaitement d'accord.

« Mais pour que notre intelligence saisisse cet objet, pour qu'elle aperçoive ces vérités dont la participation réfléchie constitue l'usage de la raison, il y a, selon nous, une condition indispensable dont M. Maret paraît vouloir se passer; et voilà le point où l'accord cesse.

« Il suppose que la raison saisit la vérité ainsi manifestée, par l'effet de son activité naturelle, et que la science naturelle, par conséquent, est un produit ou un développement spontané de sa nature. Nous prétendons, au contraire, que l'activité humaine n'est pas douée de cette spontanéité, mais qu'elle dépend d'un stimulant extérieur, l'enseignement, ou l'action intelligente d'une raison en exercice sur celle qui est encore enveloppée dans les langes de l'enfance.

« En conséquence, la révélation naturelle primordiale implique, selon nous, outre la manifestation des vérités éternelles à la raison, admise par M. Maret, un acte divin équivalent à l'enseignement. Ces deux choses constituent ensemble l'acte *fécondateur* de l'intelligence; au reste, nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que cet acte *fécondateur* a pu, pour le premier homme, n'être que virtuellement distinct de l'acte *créateur*

« Nous avons établi notre sentiment et réfuté l'hypothèse contraire en faisant appel, non pas à l'autorité, mais à l'expérience ; car l'expérience est évidemment la seule voie que nous ayons pour décider cette question, à moins qu'on ne veuille se contenter de bâtir des systèmes sur des hypothèses gratuites et arbitraires.

« Nous avons donc montré d'abord que l'hypothèse de M. Maret aboutit à une conclusion démentie par les faits. Qu'il nous permette de rappeler sommairement, mais en termes clairs et précis, ce que nous avons déjà dit, afin qu'il n'y ait plus ni équivoque, ni méprise possible.

« D'après lui, c'est par la force native des facultés naturelles que le premier homme, au moment même de sa création, s'est mis en possession des premières vérités; la science naturelle est le résultat, le *produit de l'activité humaine* et des opérations ordinaires de l'esprit : l'observation, l'intuition, le raisonnement. Seulement, grâce à la perfection des organes et des facultés chez notre

premier père, toutes ces opérations, que nous faisons si lentement, si difficilement, si imparfaitement, ont été faites par lui avec la rapidité de l'éclair. Au reste, pas d'enseignement, ni de concours ou d'action spéciale de la part de Dieu tenant lieu d'enseignement. Voilà l'hypothèse. Or, disons-nous, Adam n'était pas d'une autre nature que nous; donc, ce qu'il a pu, nous le pouvons aussi, à certain degré; tout homme par conséquent doué des facultés ordinaires, quoique privé, n'importe comment, de tout commerce avec ses semblables dont l'intelligence est développée, pourra parvenir par lui-même et spontanément à la science naturelle de Dieu, de l'homme et du monde.

« Cette conclusion, rigoureusement déduite de l'hypothèse, est contraire aux faits; donc l'hypothèse est inadmissible.

« Pour établir ensuite notre sentiment, nous n'avons eu qu'à retourner le même raisonnement. Nous avons posé, comme point de départ essentiel, un principe admis par tout le monde; savoir, que le premier homme, *de sa nature*, ne jouissait d'aucune puissance que ses descendants ne possèdent également à un certain degré; or, ajoutions-nous, l'homme ne parvient à la connaissance des vérités religieuses et morales que par l'enseignement: donc le premier homme a dû aussi être enseigné; et comme il était seul encore de son espèce, il a dû recevoir cet enseignement de Dieu lui-même.

« Comme on le voit, et quoi qu'en dise le savant professeur, il y a dans ce raisonnement autre chose que des expressions poétiques, ou un système imaginé pour le besoin d'une cause quelconque. L'argumentation est rigoureuse de tous points.

« Que devrait donc faire M. Maret s'il n'admet pas la conclusion? Evidemment, il n'a qu'un parti à prendre: c'est de réfuter les prémisses; et comme la majeure est incontestable, et que personne n'oserait nier que les enfants ne soient de la même nature que leur père, il ne lui reste qu'à attaquer la mineure. Mais il s'en garde bien.

« Malgré nos observations et nos provocations, il s'abstient toujours de nous dire s'il regarde l'enseignement comme une condition essentielle et *indispensable*, non pas seulement pour le développement *complet* de l'esprit humain, mais encore et *surtout* pour son *premier développement* ou pour la connaissance des principes et des vérités premières. Comme il laisse planer l'incertitude sur le fait qui doit servir de base au raisonnement, ses assertions restent vagues et ne reposent sur rien. Sur quoi, en effet, s'appuie-t-il pour refuser à l'acte créateur le caractère d'un enseignement, et pour affirmer la suffisance et la spontanéité de la raison? Sur l'autorité de la théologie, dont il prétend *reproduire l'enseignement et les formules*. Et il cite saint Thomas et Suarez, qui enseignent que la science naturelle, dans le premier homme, *était exactement de la même nature que la nôtre*. C'est en vertu de la même autorité qu'il repousse la nécessité de la *révélation naturelle* telle que nous l'entendons; sa raison péremptoire paraît être que *cette révélation était inconnue aux grands théologiens et à la tradition théologique*.

« Je ne puis le dissimuler, je me serais attendu à d'autres arguments de la part d'un théologien philosophe tel que M. Maret.

« Je réponds, premièrement, que la théologie, comme telle, n'a pas d'enseignement formel au sujet de la question qui nous occupe, par la raison que cette question est tout entière en dehors des données de la révélation, et qu'elle ne peut être résolue qu'à l'aide de l'observation attentive des lois de l'esprit humain.

« En second lieu, que les anciens théologiens, quelque respectables qu'ils soient, ne sont pas ici des autorités décisives; d'abord, parce qu'il s'agit d'une question purement philosophique en elle-même, bien qu'elle ait des conséquences très-graves pour l'apologétique chrétienne; ensuite et surtout, parce que le fait psychologique qui nous oblige d'admettre une éducation divine en faveur du premier homme, ce fait, dis-je, n'ayant pas été observé, étudié par les anciens, il n'est pas étonnant qu'ils n'en aient pas déduit les conséquences, et que la révélation naturelle leur soit demeurée inconnue. Que M. Maret nous montre un seul de ces théologiens auxquels il fait allusion qui ait posé la question de la nécessité de l'enseignement pour parvenir à l'usage de la raison, et qui l'ait résolue dans un sens ou l'autre, et alors nous verrons. Mais s'il est constant que cette question leur a échappé, qu'elle n'a jamais fixé leur attention, qu'on cesse de nous les opposer ou de se prévaloir de leur silence. Leur inadvertance, qui n'ôte rien, du reste, à leur mérite, n'empêche pas que cette loi ne soit constatée autant que peut l'être une loi de la nature, c'est-à-dire par l'expérience la plus universelle, la plus invariable, la plus constante. Et nous ne craignons pas de le répéter avec notre honorable ami M. Laforêt (n): *Notre époque peut se flatter d'avoir assis sur une base que nul choc n'ébranlera la plus grande découverte psychologique que présente l'histoire de la philosophie. L'observation a porté un regard attentif sur des faits peu remarqués auparavant, (l'homme remarque si peu ce qui se passe en lui et hors de lui!) et l'étude de ces faits a révélé une loi de la nature que des préjugés de système peuvent encore faire contester durant un certain nombre d'années (c'est le sort de toutes les découvertes), mais qui a pris place dans la science, et que dans un avenir peu éloigné tout philosophe sera contraint de reconnaître.*

« Ce fait acquis à la science est un triomphe remporté sur le rationalisme; par conséquent, négliger ou repousser les avantages qu'il nous procure, c'est mal servir la cause que nous défendons.

« Troisièmement, quoique les scolastiques ne se soient pas posé la question de la nécessité générale de l'enseignement, et d'une révélation primordiale divine impliquant la condition de l'enseignement pour le premier homme, leur langage néanmoins, aussi bien que celui des Livres saints, est loin d'être favorable au système de M. Maret. Nous l'avons déjà fait voir. Bornons-nous ici à répondre un mot à l'argument qu'il prétend en tirer. Saint Thomas, après avoir dit que le premier homme a reçu la science de toutes choses *infuse* de Dieu: *Primus homo habuit scientiam omnium per species a Deo infusas*, ajoute immédiatement: *Nec tamen scientia illa fuit alterius rationis a scientia nostra.*—Or, continue M. Maret, *notre science est une science d'observation, d'intuition, de raisonnement. Donc le premier homme au moment de sa création a dû, comme nous, s'observer lui-même, observer la nature... et raisonner, c'est-à-dire appliquer les principes à l'expérience.... Cette science a donc été, comme la nôtre, un acte humain, un produit de l'activité humaine.* N'allons pas si vite. Que la science du premier homme ait été de la même nature que la nôtre, que son esprit, doué de cette science, ait fait les mêmes opérations que nous, nous n'en doutons pas. Mais s'ensuit-il qu'elle ait été le *produit de l'activité humaine?* Ni plus ni moins que la nôtre; or, pour que la science se produise en nous, il faut que l'enseignement d'une intelligence déjà développée concoure avec notre activité; donc il a fallu que Dieu suppléât d'une manière spéciale pour Adam cet enseignement. Et ce que dit saint Thomas s'accorde parfaitement avec notre expli-

(n) *Dogmes catholiques*, t. I, pag. 35.

cation ; car, d'après lui, nous venons de l'entendre, la science *a été infuse de Dieu dans le premier homme*, bien que cette science n'ait pas été d'une autre nature que la nôtre, tout comme les yeux, continue-t-il, que Jésus-Christ a donnés à l'aveugle-né n'ont pas été d'une autre espèce que ceux que la nature a produits : *Sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit*. (*Summa theol.*, p. I, quæst. 94, art. 3, ad 1.) Il est évident que, d'après l'Ange de l'école, la science a été infuse ou donnée à notre premier père par un acte divin spécial, comme les yeux à l'aveugle-né, et non point produite naturellement, spontanément, par la force de l'activité humaine.

« Enfin le système de M. Maret, supposé qu'il n'eût contre lui ni l'expérience et les lois de la nature, ni les théologiens dont il a cru se faire un rempart, se soutiendrait-il au moins comme théorie ? Peut-on dire qu'abstraction faite de la réalité, c'est un système plausible ? Non, pour parler franchement, nous ne pouvons pas même lui reconnaître ce faible mérite. Quoique nous ayons étudié la doctrine de M. Maret, non-seulement sans prévention, mais avec le désir sincère, qu'il veuille bien le croire, de n'y point trouver matière à critique, nous ne pouvons concilier entre elles les assertions suivantes ; d'une part : *La création est le moyen par lequel l'homme est doué au premier moment de son existence, au moment même où il naît à la vie, d'une raison formée, développée, ornée de toutes les connaissances nécessaires. L'homme, dans sa création, possède donc la science naturelle.* D'autre part : *Cette science a été un produit de l'activité humaine. Cette science est reçue dans la création, elle n'est pas acquise, et cependant elle est produite par les opérations de l'esprit : l'observation, l'intuition, le raisonnement. Elle a été donnée de Dieu à l'homme par infusion*, et pourtant il n'est pas permis de dire qu'elle a été révélée.

« Enfin, qu'il nous soit permis de demander à notre honorable contradicteur comment il conçoit que le premier homme ait *observé, raisonné sous l'action créatrice, c'est-à-dire appliqué les principes à l'expérience*, tandis que Dieu le tirait du néant ? Il a beau dire que *toutes ces opérations ont été faites avec la rapidité de l'éclair :* ou il distingue plusieurs instants dans la création, ou il suppose qu'Adam a raisonné avant d'être créé. Nous ne dirons rien de la seconde hypothèse ; mais s'il s'en tient à la première, pourquoi nous oppose-t-il que *l'enseignement suppose l'existence de l'être enseigné ?* Et pourquoi encore trouve-t-il mauvais que, d'après notre système (nous n'avons rien dit à ce sujet), l'homme, au moment de sa création, aurait été purement passif ?

« Les attaques que M. Maret avait dirigées contre la doctrine énoncée par nous se trouvent pour la plupart réduites à néant par ce que nous venons de dire, et nous ne tenons pas à les relever toutes. »

NOTE IX.

Art. LANGAGE, § III.

M. de Rémusat et les nouveaux adversaires de M. de Bonald.

M. Ch. de Rémusat a publié dans la *Revue des deux mondes* (1er mai 1857) un article intitulé : *M. de Bonald et ses nouveaux adversaires dans le clergé*. Là le livre du P. Chastel et celui de M. l'abbé Maret obtiennent les éloges les plus flatteurs. « C'est, dit M. de Rémusat, un écrivain de la compagnie de Jésus qui a publié la plus complète réfutation de la théorie de M. de Bonald. C'est le doyen d'une faculté de théologie qui lui a porté le dernier coup. » M. de Rémusat trouve cela piquant. Si, dans cet article, les adversaires de M. de Bonald ont toutes les sympathies du célèbre rationaliste, les mandements de nos évêques, l'enseignement de nos chaires catholiques, les encycliques même de nos souverains Pontifes, sont loin d'y être aussi bien traités ; on leur adresse de graves reproches, et l'on formule contre eux des accusations qui présentent un singulier contraste avec les félicitations que reçoivent le P. Chastel et M. l'abbé Maret. M. de Rémusat trouve dans les *encycliques sur les questions qui intéressent la philosophie une phraséologie malheureuse, des gémissements affectés, des imputations gratuites, tout le fâcheux style de la chancellerie romaine*. Il trouve dans les *défenseurs de l'Église un langage immodéré, un ton de violence, des excès de pensée et de diction*.... « Que la chaire se permette, dit-il, une certaine véhémence, on peut le comprendre sans l'excuser ! Il faut émouvoir, il faut agiter un auditoire qui ne saurait être conduit tout entier par la raison ; mais si, dans un ouvrage fait à tête reposée, dans un mandement, dans une lettre pastorale, se retrouvent les mêmes invectives écrites avec le plus grand sang-froid du monde, comment l'expliquer ? Est-ce à dessein, est-ce par laisser aller qu'on parlerait ainsi ? Que voudrait-on inspirer, le dédain ou le ressentiment ? Ce ton d'anathème ne peut être sincère, et ceux qui veulent parler dans la chaire de vérité ne doivent point s'exposer à cette question : Parlez-vous sérieusement ?... Que l'éloquence religieuse prenne les mêmes licences (que la controverse politique), qu'elle se permette la même exagération dans l'invective ou dans la flatterie, et elle amènera ses auditeurs à beaucoup rabattre de leur confiance dans la vérité des sentiments qui l'inspirent. Et qu'arrivera-t-il alors, quand les mêmes bouches annonceront l'Évangile ? Quelle autorité leur restera-t-il pour affirmer les mystères, les espérances, les menaces enfin de la religion ? La déclamation, qui est de mauvais goût dans un livre, est de mauvaise foi dans la chaire, et l'exagération des phrases, transportée de la littérature dans la prédication, tourne à l'hypocrisie. Tout homme, mais le clergé plus que personne, ne doit strictement écrire que ce qu'il pense. Il y a sans doute des gens qu'on ne persuade que par le faux ; car enfin les convictions formées par des déclamations n'en sont pas moins des convictions, ceux que l'on convertit ainsi n'en sont pas moins convertis, et s'il fallait trop éplucher les effets de ce qu'on est convenu d'appeler la réaction religieuse, et écarter tout ce qui est dû à de mauvaises raisons ou à des sentiments vulgaires, on licencierait bien des disciples, on repousserait bien des cœurs que l'habitude peut amener plus tard à une piété plus digne de son objet. Puis le vent souffle où il lui plaît, et s'il apporte la foi, comment s'en plaindre ? Il ne faut pas être plus difficile que Dieu même, et s'il a permis que le mensonge ramenât à la vérité, il faut... j'aime à pousser ainsi le raisonnement, parce que j'y sais une admirable réponse. » Cette réponse est fournie à M. de Rémusat par le P. Chastel. Comme elle est un peu longue, nous ne la transcrirons pas ici ; on la trouvera aux pages 469, 470 et 471 de son livre. Dans ces pages, le P. Chastel déplore amèrement les *mauvais moyens de conversion*, et conclut qu'il n'y en a qu'un *seul*, c'est de *faire appel à la raison* (page 474).

« Voilà, continue M. de Rémusat, ce que nous enseigne le P. Chastel, de la compagnie de Jésus, Que pourrions-nous ajouter ? Le tableau qu'il trace et d'une triste fidélité. Rien n'est plus propre à empêcher les conversions réfléchies et sérieuses que ces manières peu scrupuleuses de discuter, que ces formes hautaines de prédication qui discréditent le prédicateur, que ces doctrines qui ne laissent aucun droit à la raison et à la conscience individuelle, qui présentent la vérité comme imposée par l'enseignement ou le commandement, qui prosternent dans la poussière tout ce qui est science, méditation, effort d'esprit, pour n'attribuer les signes augustes de la sagesse qu'à l'autorité visible se rendant témoignage à elle-même et cherchant l'obéissance au lieu de la conviction. »

Nous venons de montrer sous quel rapport le livre du P. Chastel plaît surtout à M. de Rémusat. Il est juste de dire aussi ce qui ne le satisfait point dans ce livre d'ailleurs d'un *esprit excellent. Il pourrait signaler* « plus d'un passage où, entraîné « par les habitudes du monde qui l'entoure, (l'infor- « tuné !) l'auteur s'exprime sans exactitude et sans « justice sur ce qu'il appelle le rationalisme.... Il « se croit dans l'obligation de ne pas toujours trai- « ter les philosophes avec une sagacité bienveil- « lante. Il ne daigne pas toujours les comprendre, « de peur de les ménager ; il essaye même de se « fâcher quelquefois, pour n'être pas accusé d'in- « dulgence.... » Au fond, ce ne sont que peccadilles, et, en somme, M. de Rémusat est content. Il est flatté surtout que le P. Chastel n'ait pas *consacré à combattre ce qu'il appelle le rationalisme, la vingtième partie des pages dirigées contre ses adversaires réputés orthodoxes.*

A propos de M. l'abbé Maret et de son nouveau livre M. de Rémusat *félicite la première école de théologie de la France de remettre en honneur les saines traditions du cartésianisme catholique.* « Il serait à souhaiter, ajoute-t-il, que les leçons de M. Maret, rédigées avec réflexion, eussent été entendues, non-seulement de tous les étudiants en théologie, mais des supérieurs de bien des séminaires. » Il signale et déplore dans le clergé une tendance à la *restauration du péripatétisme.* « Si l'on veut lire non pas les sermons du P. Ventura, dont l'autorité philosophique n'est pas très-grande, mais la préface assez remarquable de la dernière édition latine de la *Somme contre les Gentils*, de saint Thomas d'Aquin, on y verra de savants membres du clergé se déclarer pour Aristote contre Platon, afin de pouvoir préférer le moyen âge au XVIIe siècle et la scholastique à Descartes. » Un peu plus bas, M. de Rémusat dit encore : « Tout le monde a lu, jusque dans certaines publications épiscopales, que toutes les connaissances humaines, même les sciences profanes, même les systèmes philosophiques, même les religions fausses, prenaient leur source dans la révélation, et que le genre humain n'avait jamais eu qu'une seule foi. » Cela paraît à M. de Rémusat très-préjudiciable à la religion. « Tout cela, dit-il, n'a été inventé que pour mieux restaurer l'autorité de l'Eglise et du Saint-Siége. La voyant ébranlée ou méconnue, on n'a, selon l'usage, imaginé rien de mieux que de la faire absolue.... »

C'en est assez sans doute pour montrer quelle figure doivent faire, au milieu des applaudissements du rationalisme, nos deux auteurs catholiques. Plus avisés que les crédules enfants de Dardanus, ils ont compris, on n'en saurait douter, que Sinon a pénétré dans la place ; ils ont deviné la *machine* et se sont dit avec le grand prêtre :

. . . Aliquis latet error. . . . .
Quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentes.
(VIRGIL., *Æneid.*, II, 48, 49.)

—

NOTE X.

Art. LANGAGE, § III (*o*).

Réponse de M. l'abbé Berton à la critique de M. de Bonald par M. Victor de Chalambert. — De la polémique du P. Chastel contre M. de Bonald.

Si M. de Bonald a des détracteurs, les uns, d'une insigne mauvaise foi et passionnés jusqu'à l'extravagance ; les autres, inintelligents et maladroits, aveuglés qu'ils sont par le préjugé et l'esprit de système, il n'a pas manqué d'habiles défenseurs qui ont montré l'impuissance de toutes ces attaques et la futilité des théories qu'on essaye d'opposer aux doctrines de l'illustre auteur de la *Législation primitive.* Nous croyons devoir reproduire ici la réponse que M. l'abbé Berton a faite à l'une des critiques les plus vives dont M. de Bonald ait été l'objet. Cette critique est de M. V. de Chalambert, et a paru dans le tome XXIII, page 566, du *Correspondant.*

« M. de Chalambert, dit M. l'abbé Berton, commence par exposer le système de M. de Bonald ; il le réduit à trois propositions qui en forment la base. Ces trois propositions sont : 1° *L'homme n'a connaissance de sa pensée que par son expression, qui lui est transmise par les sens.* 2° *La parole n'a la pas été inventée par l'homme, car l'homme n'a pu découvrir l'instrument sans lequel il ne connaît même pas sa pensée.* 3° *La parole n'ayant pas été inventée par l'homme, qui cependant en a besoin pour penser, il est nécessaire qu'elle lui ait été révelée ; d'où il suit que tout ce que l'homme pense, tout ce qu'il connaît, il le doit à la parole révélée ou à la révélation.*

« On pourrait examiner jusqu'à quel point cet exposé est fidèle ; mais nous le supposons parfait, et c'est de là que nous partons pour apprécier la justesse des reproches qui sont adressés à M. de Bonald (*n**).

« La critique attaque d'abord la première proposition, *de laquelle*, selon lui, *découlent toutes les autres.*.

« Avant de produire ses objections, M. de Chalambert expose de nouveau le sens de cette première proposition : « M. de Bonald, dit-il, suppose la préexistence de la pensée, et il n'accorde à la parole que la vertu d'en révéler à l'homme la connaissance. » Après l'opinion de son adversaire sur le point en litige, il nous donne la sienne : il dit que la *formation de la connaissance* est le produit combiné de l'élément spirituel, de l'élément corporel et de l'élément social, de manière que ces deux derniers (y compris la parole) sont des *instruments nécessaires dans la production du phénomène de la connaissance.* Et il ajoute immédiatement : Sans la parole, la connaissance serait sans doute, mais elle

(*n**) Il faut évidemment en excepter les cas où le critique cite les paroles de M. de Bonald ; on ne peut alors s'empêcher d'examiner s'il l'interprète bien.

(*o*) Voy. la note 128.

demeurerait imparfaite, vague, indécise, comme celle du sourd-muet, lorsqu'il n'a pas encore un moyen quelconque d'exprimer sa pensée; ou bien comme celle de l'homme qui, se recueillant en lui-même pour penser, ne fait d'abord qu'apercevoir l'idée, et ne la voit, n'en acquiert la connaissance pleine et entière, claire et précise, que lorsqu'il a trouvé le mot qui l'exprime. » Ainsi, on peut *apercevoir* l'idée, mais non la *voir* avant d'avoir trouvé le mot qui l'exprime; ainsi encore, la connaissance existe avant la parole, quoique la parole soit un instrument nécessaire de la production de la connaissance. Prenons bonne note de ces contradictions; quant à la comparaison du sourd-muet et de l'homme qui cherche un mot, nous la laissons passer, parce que nous en verrons bientôt de plus singulières.

« Dans sa quatrième exposition de la première proposition de M. de Bonald, le critique lui fait dire: *La pensée préexiste, mais l'homme n'en a nulle connaissance jusqu'au moment où elle lui est révélée par une parole venue du dehors, de telle sorte que la pensée sans son expression n'est pas.* Si vraiment M. de Bonald a dit: La pensée existe avant la parole, mais elle n'existe pas avant la parole; si, en l'espace de deux lignes, il a confondu la pensée avec la connaissance de la pensée, après avoir distingué ces deux choses, pourquoi ne pas l'accuser de contradiction? Au lieu de cela, voici comment le critique réfute la phrase qu'il attribue à M. de Bonald: *Nous avons vu que les choses ne se passaient pas ainsi; que non-seulement la pensée préexiste, mais que l'homme en acquiert une certaine connaissance avant qu'elle soit exprimée.* On pourrait demander d'abord pourquoi vous distinguez ici la *pensée* de la *connaissance de la pensée*, après avoir plus haut confondu non sans raison ces deux choses; car vous dites indifféremment: *Phénomène de la génération de la pensée* (page 572), *production du phénomène de la connaissance* (page 572), et même *production de la connaissance de la pensée* (page 575). On pourrait remarquer aussi que ce qui, selon vous, préexiste à la parole, c'est précisément ce qui, selon vous, ne peut se former qu'à l'aide de la parole, c'est-à-dire la connaissance de la pensée ou l'idée actuelle. M. de Bonald est bien plus conséquent. Il ne dit pas que la pensée proprement dite préexiste à la parole; il dit seulement qu'il préexiste, non-seulement une faculté, mais un véritable germe, soit qu'il faille entendre par là, comme le pensent quelques-uns, les formes des idées futures, soit que cela signifie, comme d'autres le veulent, l'idée générale de l'être dont la parole produirait les déterminations diverses. Ce qui préexiste à la parole, suivant M. de Bonald, ce n'est dont pas l'idée actuelle, qui, selon lui, ne peut se former qu'à l'aide de la parole. Il faut donc reconnaître qu'il ne se contredit pas, et qu'il a été mal interprété; mais, son critique se contredit: 1° en ne proportionnant pas son appréciation à l'exposition inexacte qu'il a faite de M. de Bonald; 2° en distinguant la *pensée* de la *connaissance de la pensée*, après avoir confondu ces deux expressions; 3° en soutenant que la connaissance de la pensée précède la parole, après avoir dit que la parole est l'instrument nécessaire de la formation de cette connaissance.

« Et, en effet, cette préexistence de la connaissance de la pensée est inadmissible. Elle ne pourrait se soutenir tout au plus que dans le sens de cette conscience sourde que Leibnitz attribuait aux monades; or, ce n'est pas ainsi, évidemment, que l'entend le critique. On peut l'admettre encore pour les idées des objets sensibles; mais pour les notions intellectuelles, il est impossible d'établir qu'elles aient un caractère d'actualité et de perceptibilité avant l'acquisition de la parole. On pourrait dire avec raison au critique, à l'occasion de *cette préexistence de la connaissance de la pensée*, ce que, plus loin, il dit à tort à M. de Bonald, à l'occasion de la préexistence de l'aptitude: *C'est là une vaine hypothèse dont il est impossible de donner la démonstration.*

« *Il n'est pas plus vrai*, continue le critique, *de dire que la pensée sans son expression n'est pas, qu'il ne le serait de prétendre que la pensée de l'artiste n'est pas avant que son ciseau l'ait sculptée sur le marbre.* On pourrait dire à l'auteur de cette assertion ce qu'il ajoute à l'adresse de M. de Bonald: *Rien ne prouve mieux le vice de cette théorie que l'exemple proposé par l'auteur lui-même pour l'expliquer.* Assurément, s'il fut jamais comparaison inexacte, c'est celle-là. Sans doute, il est vrai que la pensée de l'artiste existe avant que le ciseau l'ait exprimée sur le marbre, puisque cette pensée contribue à produire la sculpture; mais c'est précisément ce qui prouve que la pensée ne précède pas l'expression; car ce n'est pas la pensée qui produit l'expression, c'est l'expression, au contraire, qui *contribue* à produire la pensée. La comparaison qu'on nous oppose ne serait donc exacte que s'il y avait analogie complète entre l'origine du langage et l'origine des statues.

« Le critique cite ensuite le passage suivant de la *Législation primitive* (tome Ier, page 246): *Que cherche notre esprit quand il cherche une pensée? Le mot qui l'exprime, et pas autre chose. Je veux représenter une certaine disposition de l'esprit dans la recherche de la vérité:* habileté, curiosité, pénétration, finesse *se présentent à moi. La pensée qu'ils expriment n'est pas celle que je cherche, parce qu'elle ne s'accorde pas avec ce qui précède et ce qui doit suivre; je les rejette.* Sagacité *s'offre à mon esprit. Ma pensée est trouvée, elle n'attendait que son expression.*

« C'est là une vérité d'expérience; cela signifie uniquement que jamais nous ne nous rappelons une idée métaphysique avant de nous rappeler le mot qui sert à l'exprimer. Eh bien! c'est contre cette réflexion si naturelle que le critique entasse arguments sur arguments. Quant à leur valeur, on va en juger. *Que cherche notre esprit*, dit-il, *quand il cherche une pensée? Il nous semble que poser la question en ces termes, c'est admettre tout d'abord que l'esprit a déjà une certaine connaissance de l'idée qu'il cherche.* Ainsi, supposer qu'on n'a pas une idée, c'est admettre qu'on l'a! *Il nous semble*, au contraire, qu'avoir une certaine connaissance d'une idée et chercher cette idée sont deux choses qui s'excluent totalement: je puis chercher un livre quoique je le connaisse, mais pour une idée, c'est autre chose; dès que je la connais je la tiens: *car, comment la chercherait-il, si elle lui était entièrement inconnue?* Mais ce qui m'embarrasserait bien davantage, c'est de savoir comment il pourra la chercher si elle lui est connue. « Lorsque je cherche un livre, c'est apparemment que j'en ai quelques notions. » Nous venons de démontrer que cette comparaison est inexacte; bien plus, qu'elle prouve le contraire de ce qu'elle veut prouver, attendu que les idées et les in-octavo entretiennent avec l'esprit des rapports bien différents. « Je sais d'abord que ce livre existe. » Comment! on ne peut pas chercher quelque chose qui n'existe pas! Evidemment, vous avez confondu *chercher* avec *trouver*; il ne laisse pas cependant que d'y avoir une petite différence.

« La suite est digne de ce début; il faut tout citer: *Je sais d'abord que ce livre existe; ensuite qu'il a certains caractères distinctifs, sans quoi tous les livres de toutes les bibliothèques du monde me passeraient sous les yeux sans qu'il me fût possible de trouver celui que je cherche. De même, lorsque je veux représenter une certaine disposition de l'esprit dans*

la recherche de la vérité, il faut que j'en aie connaissance; sinon tous les mots se présenteraient à mon esprit, je n'aurais aucun motif de prendre l'un plutôt que l'autre; et si, dans le cas que l'on suppose, je choisis sagacité, c'est que je constate la concordance parfaite de l'idée exprimée par ce mot avec celle que j'avais dans l'esprit. En trouvant ce mot, ou si l'on veut en nommant ma pensée, je ne fais donc que lui donner une forme extérieure et sensible qui la rend plus précise et plus saisissable. Je fais, pour me servir d'une comparaison employée par M. de Bonald, comme un peintre qui, voulant représenter la figure d'un ami absent, retouche son dessin jusqu'à ce qu'il ait trouvé l'expression du visage qu'il reconnaît aussitôt. Ce dernier mot explique tout, car il faut connaître déjà une personne ou une idée pour les reconnaître. D'ailleurs, l'expérience de chaque jour nous apprend qu'on peut avoir la connaissance d'une idée ou d'une personne sans que les mots qui servent à les nommer soient encore présents à notre pensée.

« La voilà donc cette fameuse théorie qui doit remplacer à jamais celle de M. de Bonald ! Nous l'avons citée loyalement; comptons maintenant les méprises, contradictions, etc., car nous avons besoin ici du secours de l'arithmétique.

« 1° On pourrait croire que le critique se contredit en raisonnant dans l'hypothèse de M. de Bonald, après avoir nié qu'on puisse raisonner dans cette hypothèse, c'est-à-dire après avoir nié qu'on puisse chercher une idée qu'on n'a pas; mais, en réalité, il ne traite pas la même question, et, par conséquent, sa théorie, fût-elle vraie, ne prouverait rien contre M. de Bonald. Celui-ci s'occupe de la recherche d'une idée qu'on n'a pas, au moyen d'un mot que l'on n'a pas non plus, et le critique s'occupe uniquement de la recherche d'un mot que l'on n'a pas, au moyen d'une idée que l'on a : ce sont là deux choses tout à fait différentes.

« 2° Vous établissez la proportion suivante : l'idée est à la parole comme la notion d'un livre est à la substance du livre lui-même. Il s'ensuivrait que la parole produit la pensée, de même que la vue du livre produit dans l'esprit l'image qui sert à le reconnaître. Du reste, si la comparaison n'avait que l'inconvénient de ruiner votre système, cela ne prouverait rien contre elle; mais je vous ai montré plus haut qu'elle a d'autres côtés vulnérables.

« 3° Vous oubliez ici les principes posés dans votre étude du *phénomène de la génération de la pensée*, car vous devenez partisan de l'invention humaine du langage, en supposant que la pensée produit la parole, comme l'idée du peintre produit les traits d'un dessin. D'ailleurs, vous ne vous occupez que de la recherche des mots, et dans l'opération que vous décrivez, c'est la pensée qui est l'instrument; c'est donc, d'après vous, à l'esprit humain que l'on doit le langage (o*).

« 4° Puisqu'il n'y a qu'un rapport arbitraire entre les mots et les idées, quand même tous les mots du dictionnaire passeraient devant vous, vous ne pourriez jamais saisir au passage celui qui concorderait avec votre idée; aussi vous ne comparez pas le mot avec l'idée, mais l'idée intérieure avec l'idée qui est généralement attachée au mot. Nouvelle impossibilité. Si vous ignorez le rapport entre le mot et l'idée qu'on y attache généralement, la recherche que vous décrivez ne peut avoir de résultat; si, au contraire, vous connaissez ce rapport, l'idée intérieure et l'idée extérieure se confondent, le mot lui-même est déjà connu, et je ne vois pas ce qu'il vous reste à chercher. Vous objectez à M. de Bonald que, pour chercher une idée, il faut déjà l'avoir. Il pourrait très-bien vous répondre que, d'après vous, pour chercher un mot, il faut déjà l'avoir. Il y a seulement une petite différence, c'est que l'objection faite à M. de Bonald étant l'opposé de son principe, ce principe est confirmé par la fausseté évidente de l'objection, tandis que celle qu'on vous oppose étant une conséquence rigoureuse de vos principes les entraîne nécessairement dans sa ruine.

« 5° Nous arrivons à la comparaison du peintre. Elle vaut celles du sourd-muet, de la statue et du livre, car elle revient à cette proportion : L'image que le peintre a dans l'esprit est à son tableau comme l'idée est au mot qui l'exprime ! Mais si le peintre reconnaît l'image de son ami, après l'avoir faite, c'est parce qu'il y a un rapport naturel entre l'image qu'il a dans l'esprit et celle que vient de tracer son pinceau; l'image intellectuelle peut produire l'image matérielle, et réciproquement. Or le critique ne peut pas dire que la pensée produit la parole, et il ne veut certainement pas dire que la parole produit la pensée; je ne vois donc que des contrastes.

« 6° De plus, si le peintre *re*connaît, son œuvre après l'avoir faite, il s'ensuit, à cause de la parité, qu'on *re*connaît aussi le mot qu'on trouve, par conséquent qu'on le connaissait déjà, par conséquent qu'il est inné, puisqu'il est question de l'*acquisition* et non pas seulement du souvenir.

« 7° Il nous reste à parler du mot *re*connaître et du singulier parti que le critique a prétendu tirer de la particule *re*. Ce mot explique tout, dit-il. Il nous semble, au contraire, que ce mot n'explique rien. Singulier raisonnement : Pour reconnaître il faut connaître, donc la pensée existe avant la parole ! Il y a loin du premier membre au second; vous faites un enthymème, et un sorite n'eût pas suffi. D'ailleurs, si le fait de la *re*connaissance suppose la connaissance, vous m'avouerez que le fait de la recherche d'un mot qu'on ignore suppose que le trouver ne sera pas le reconnaître : or, vous parlez précisément de la recherche d'un mot qu'on ignore; donc, l'expression de reconnaître ne peut s'appliquer *aux mots*. Vous me direz peut-être qu'elle s'applique aux idées; mais c'est précisément ce qui est en question. Prouvez donc que lorsqu'on acquiert une idée, on ne fait que la reconnaître, ou plutôt avouez qu'il est impossible de prouver une proposition d'où il suivrait que toutes les idées sont innées.

« 8° Enfin, nous sommes arrivés au terme, il ne nous reste plus que la comparaison de la personne et de l'idée, et nous serons brefs, car son faible saute aux yeux. Elle revient, en effet, à cette proportion : Une idée est au mot qui l'exprime comme une personne est à son nom. Comment un homme sérieux a-t-il pu se tromper à ce point? La dernière comparaison péchait par un rapport trop intime entre ses deux termes, l'idée du peintre et du tableau; ici c'est l'excès opposé. Mais à quoi bon s'arrêter à combattre de pareils arguments? A quoi bon se fatiguer à prouver que si la parole concourt au *phénomène de la génération de la pensée*, les noms de famille ou de baptême ne sont rien dans le *phénomène de la génération de l'homme?*

« En résumé, en attaquant l'hypothèse de M. de Bonald, c'est-à-dire en niant qu'on puisse chercher une idée qu'on n'a pas, le critique était dans l'erreur, mais il était à la question; dans son argument, il est, comme nous l'avons vu, aussi loin de la question que de la vérité. Son principe fondamental, c'est que la connaissance de la pensée préexiste à la parole; c'est là le nœud de la difficulté, c'est là ce qu'il devait prouver contre M. de

(o*) Le critique ne pourrait me répondre qu'il s'agit du *souvenir* et non de *l'acquisition*, puisque sa thèse (qu'il suppose vraie au lieu de la prouver) est que la connaissance préexiste à l'*acquisition* du mot.

Bonald. Au lieu de cela, il pose uniquement la question de savoir comment, étant données ces idées antérieures actuelles, on peut acquérir la parole ; et il donne une réponse où les contradictions se croisent et s'entrelacent tellement qu'il y aurait à s'y perdre. »

Cette réponse de M. Berton à M. de Chalambert vaut contre tous les adversaires de M. de Bonald, tels que le P. Chastel, M. l'abbé Maret et tous les philosophes rationalistes contre lesquels protestent éternellement les admirables doctrines de M. de Bonald, ce génie à la logique si sévère et au caractère si élevé et si pur. Toute la polémique du P. Chastel consiste à harceler cet homme illustre et à lui faire endurer le supplice du roi des animaux, que fatiguent dans sa retraite au loin respectée d'importuns et obscurs ennemis. « Il ne tient pas à lui que nous ne regardions désormais les principales formules de l'auteur des *Recherches* comme une *mystification!* (page 92, *De la valeur de la raison,*) et toute sa philosophie comme une philosophie de *calembours!* (page 112.) Il cherche à répandre des ténèbres sur des pensées claires comme le jour, à mettre en contradiction des passages qui se concilient dans l'ensemble du système.... Est-il bien convenable de laisser en repos, de paraître même ménager les ennemis de la foi, et de consacrer tant de volumes à réfuter ses apologistes? Hier c'était Donoso-Cortès, ce grand publiciste, que l'erreur nous enviait; aujourd'hui c'est M. de Bonald; demain, peut-être, ce sera M. de Maistre! allons-nous donc abjurer toutes nos gloires? Pour nous, Dieu nous préserve de prêter jamais les mains à ce nouvel ostracisme qui frapperait de proscription les vainqueurs des grands combats, les défenseurs de la sainte patrie, le génie et la vertu! » (M. l'abbé Duplessy, dans la *Bibliographie catholique*, décembre 1856, page 492.)

NOTE XI.

Art. Langage, § III.

Le Verbe.

L'antiquité n'ignorait point la toute-puissance de la parole divine, et possédait même plusieurs dieux-Verbe. Mais ces dieux occupaient, chacun dans sa religion, une place subordonnée à côté et tout près des déités principales, dont ils étaient les messagers et les interprètes.

Ces dieux-Verbe et leurs mythes attestent que l'humanité a su, dès les temps anciens, qu'au commencement l'univers avait été fait par la simple parole de Dieu, et que Dieu avait ensuite parlé aux peuples pour leur révéler sa volonté. La terre entière est pleine de la gloire du Verbe.

Sa gloire s'est même communiquée au Verbe humain. Créé à l'image de Dieu, l'homme a cru remarquer dans sa parole quelque chose de la toute-puissance que possédait celle de son auteur; il lui a semblé que, par ses prières, ses chants, ses bénédictions et ses malédictions, par ses évocations et exorcismes, il pouvait à volonté ébranler les cieux, la terre et les enfers; il s'est imaginé, comme les Finnois, qu'avec les *trois paroles originelles du Créateur*, il guérirait tous les maux, ou comme l'Hindou, qu'en répétant sans se lasser le nom sacré *aum*, que Dieu avait prononcé le premier, il s'identifierait avec Dieu lui-même.

Quand serait née la magie, si l'humanité n'avait passé son enfance dans l'extase et les rêves d'une foi qui, dans sa surabondance de forces, ne se comprenait pas elle-même ?

Et comment l'homme, dont les mots sont des sons impuissants, aurait-il eu l'idée d'attribuer aux mots divins une énergie incommensurable et des effets qu'il ne peut concevoir, s'il n'avait pas appris par la révélation que *Dieu dit et la lumière est ?* La phrase de la cosmogonie de Moïse qui excitait l'admiration de Longin n'est point une de ces expressions sublimes que trouvent une fois dans leur vie les poëtes: c'est de la simple prose, mais de la prose de Dieu, que l'homme n'aurait jamais inventée.

NOTE XII.

Art. Langage, § XXII.

Nouvelles difficultés contre l'invention humaine du langage, présentées par M. Blanc Saint-Bonnet et par M. de Lamartine.

« Dans l'hypothèse de l'invention humaine du langage, il eût fallu :

« 1° Qu'un homme eût conçu l'idée d'un moyen susceptible de faire passer ce qui est au dedans de son âme dans l'âme de son semblable, c'est-à-dire qu'il eût, sans l'avoir vu jamais, l'idée d'un phénomène dont la science, malgré l'observation, n'a pu encore se rendre compte.

« Il eût fallu :

« 2° Que cet homme eût été conduit à l'idée d'un pareil moyen par cette autre idée : qu'une fois ce premier moyen découvert, de faire passer dans l'âme de son semblable les pensées qui sont dans la sienne, il pourrait lui faire comprendre ses propres besoins, et qu'il eût été conduit à cette dernière idée par cette autre : qu'aussitôt son semblable serait invité à le soulager. Mais avant le langage, personne n'ayant pu demander à un autre ce dont il avait besoin, ni celui-ci le lui donner, comment le premier qui chercha le langage eut-il l'idée que ce que nous ne pouvons pas nous donner nous-mêmes, nous puissions le recevoir d'un autre? Tout animal attend-il sa proie d'un autre que de lui-même? Cet homme étant persuadé, sans en avoir d'exemple, qu'il existe un moyen de faire savoir à l'esprit de son semblable ce qui est au dedans du sien, et que son semblable, ainsi averti, le soulagera par cela seul qu'il connaîtra son besoin, il ne restait plus qu'à découvrir ce moyen lui-même.

« Pour cela il eût fallu :

« 3° Découvrir qu'il existe une faculté d'association des idées et des impressions qui, liant les idées aux idées, les impressions aux impressions, et les idées aux impressions, liât par là même une idée spirituelle à l'impression produite par un signe.

Or, comment observer cette loi d'association psychologique entre les idées et les signes, lorsque les idées et les signes, qui sont les deux objets entre lesquels l'association doit être établie, n'existent pas? Et comment se peut-il qu'on ait eu la pensée de la possibilité d'un tel rapport entre des idées et des signes qui n'existaient point encore, lorsque, depuis six mille ans que ces idées et ces signes existent, on a seulement découvert, dans le siècle dernier, que le moyen de communication entre les hommes repose sur cette association des idées et des signes; et lorsque cette idée de créer, d'après la même loi, un autre moyen de communication, n'a été appliquée aux sourds-muets que depuis peu d'années?

« Il eût fallu :

« 4° Choisir la voix pour produire ces signes; mais comment alors tirer ces signes de la voix plutôt que des pieds ou des mains, comme on le fait pour les sourds-muets; plutôt que du tact des objets, comme on le fait pour les aveugles? Pour choisir la voix, afin de produire par ses cris les signes avec lesquels nos pensées doivent s'associer, il eût fallu savoir que ces cris étaient décomposables en plusieurs cris primitifs. Il eût fallu par conséquent faire subir aux cris de la voix l'analyse nécessaire pour rencontrer les cinq éléments irréductibles, ou les cinq sons élémentaires qui composent le son général de la voix, c'est-à-dire les cinq voyelles A, E, I, O, U, et leurs composés *an*, *au*, *ai*, *eu*, *in*, *on*, *ou*, sur lesquelles reposent toutes les langues du monde. Pour chercher ces cinq voyelles irréductibles, il eût fallu découvrir, sans avoir entendu de langue, qu'un si petit nombre de sons élémentaires, possibles à la voix, pouvaient former tous les mots nécessaires à une langue.

« Pour cela il eût fallu :

« 5° Posséder l'idée de la composition et de la décomposition, l'idée mathématique de l'unité et de sa génération dans la multiplication; enfin, de sa divisibilité dans la fraction; puis, sans pensée et sans parole, opérer l'analyse ainsi que la recomposition. Enfin, le langage a dû nécessairement être complet à sa naissance, en ce qu'il n'a pu exister sans être composé du sujet, du verbe et de l'attribut, tout comme un animal ne peut passer à la vie sans être doué d'une substance, d'une organisation et d'une vie, c'est-à-dire d'une substance organisée vivante. Car, sans le substantif, comment nommer l'être? sans le verbe, comment exprimer sa manière d'être? et sans l'indicatif, comment exprimer son attribut? *Toute langue a été complète dès qu'elle a été parlée, et c'est le sentiment confus de cette vérité qui a fait dire à Duclos, de la langue fixée par l'écriture : « Elle est née tout à coup, comme la lumière* (p). »

« Conséquemment il eût fallu ;

« 6° Que l'homme qui aurait inventé le langage eût en lui la connaissance complète des notions fondamentales de l'ontologie, qu'il eût l'idée de l'être, l'idée de l'action de l'être et l'idée des attributs de l'être; de plus, l'idée de l'existence dans le temps, pour douer le verbe de la vie passée, de la vie présente et de la vie future, de manière qu'il pût suivre toutes les propriétés de la loi. Il aurait fallu enfin que cet homme eût toutes ces pensées sans penser, puisque penser c'est combiner des termes pour arrêter les sentiments que nous avons de la réalité, et qu'il ne peut pas plus y avoir de pensée sans ses paroles que de figure sans ses limites. Si l'on ne peut penser sans langage, comment l'inventeur du langage a-t-il pu former toutes les pensées nécessaires à l'invention du langage?

« De ce que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée; de ce que la parole est par conséquent nécessaire pour inventer la paro. ; de ce que l'homme ne peut inventer la parole sans mettre en usage son intelligence, et de ce qu'il ne peut précisément mettre en usage son intelligence sans la parole, il résulte nécessairement que l'homme reçoit de ses semblables la parole, cette vie de l'intelligence, comme il en reçoit la vie organique. (BLANC SAINT-BONNET, *De la société et de son but au delà du temps*, t. III.)

« On a écrit, dit M. de Lamartine, des volumes de controverses sans solution pour discuter sur l'origine de la parole. Les uns l'attribuent à une révélation directe du Créateur à sa créature; les autres en attribuent l'invention à l'homme par une lente élaboration de l'instinct, cherchant, par des sons et par des signes, à se faire entendre et à comprendre.

« Voici ce que nous écrivions nous-même récemment sur cette question, ou plutôt ce mystère :

« Nous plaignons sincèrement les philosophes qui discutent depuis des siècles, pour savoir si c'est l'homme qui a inventé la parole. Nous aimerions presque autant discuter pour savoir si c'est l'homme qui a inventé la pensée, c'est-à-dire si c'est l'homme qui s'est créé lui-même; car il nous est aussi impossible de concevoir la pensée sans la parole, qui lui donne conscience d'elle-même, que de concevoir la parole sans la pensée, qui la constitue. L'homme a pu inventer les langues dérivées, qui ne sont que les modifications d'une parole primitive et révélée; il a pu construire et reconstruire des langues postérieures et imparfaites, avec les débris de la langue primitive et parfaite, qui lui fut sans doute donnée avec l'existence par Celui qui lui avait donné la pensée, ou le *verbe* intérieur et extérieur; mais avoir créé la langue avant la pensée, ou la pensée avant la langue, nous semble un effort au-dessus de tout effort humain, c'est-à-dire un miracle de la toute-puissance. La parole. contenue dans la première langue, a dû être révélée divinement à l'homme le

(p) A quelque époque que nous prenions une langue, dit le docteur Wiseman, nous la trouvons complète quant à ses propriétés essentielles : elle peut recevoir plus de perfection, devenir plus riche et d'une construction plus variée; mais son principe vital, son âme, si l'on peut l'appeler ainsi, paraît entièrement formé, et ne peut plus changer. (*Parce que cette âme est le langage.*) Quant à leur personnalité et leur principe d'identité, on trouve les langues aussi parfaites dans les plus anciens écrivains que dans les plus modernes. L'égyptien antique, comme il est écrit en hiéroglyphes sur les plus anciens monuments, se retrouve, après trois mille ans d'intervalle, dans la liturgie copte, d'une parfaite identité dans sa structure essentielle. On observe la même chose en comparant les plus anciens écrivains avec les plus récents, soit grecs, soit romains; et quoique les premiers aient appris aux grossiers habitants du *Latium* à arrondir les formes de leurs périodes, cependant ils n'ont jamais ajouté un temps à leur grammaire, ou une lettre à leur alphabet... S'il y avait dans la structure des langues quelque chose qui ressemblât à un développement naturel, certainement un si grand nombre de siècles l'aurait manifesté. Il est tout à fait contre l'expérience de parler de l'état secondaire des langues, et de supposer qu'il leur a fallu des milliers d'années pour arriver à un point donné de développement grammatical. Les langues sont jetées au moule, mais moule vivant, d'où elles se dégagent avec toutes leurs belles proportions. J'ai éprouvé une grande satisfaction en trouvant les mêmes vues, mais beaucoup plus philosophiquement exprimées, dans ce traité si concis sur la philosophie du langage, que G. de Humboldt avait annoncé depuis longtemps à ses amis, comme son dernier codicille :

« Je ne regarde pas, dit-il, les formes grammaticales comme le fruit des progrès qu'une nation fait dans l'analyse de la pensée, mais plutôt comme le résultat de la manière dont une nation considère et traite sa langue. »

jour où l'âme a pensé, c'est-à-dire le jour où elle a été créée avec la faculté d'avoir des sensations, de produire et de combiner des idées, d'avoir conscience de son existence et des choses existantes en elles et hors d'elle. » (*Cours familier de littérature*, onzième entretien.)

Et ailleurs : « Ce qui constitue l'homme, ce ne sont pas seulement les sens, car les brutes ont des sens comme nous, et quelques-unes même en ont d'infiniment plus délicats, plus forts, plus infaillibles que les nôtres; ce qui constitue surtout l'homme, c'est la pensée; mais tant que cette pensée ne se révèle pas à elle-même et aux autres par la parole, elle est en nous comme si elle n'était pas. La parole n'est pas la pensée, mais elle en est la manifestation nécessaire et simultanée. Tant qu'un homme n'a pas pu dire *Je pense!* il n'a pas pensé, il a rêvé, il a eu des instincts, il n'a pas eu des idées; il a été intelligence sans doute, mais intelligence captive et endormie dans la surdité et dans la nuit des sens, semblable au feu qui dort dans la poudre, mais qui n'en sort pas avant que l'étincelle, en s'approchant, lui rende la flamme, la lumière et la liberté! L'étincelle qui rend à la pensée sa flamme, sa lumière, sa liberté, son activité dans l'homme et dans l'espèce humaine, c'est la parole! C'est le *verbe*, comme l'appelaient les anciens, qui faisaient, sous ce nom, de cette faculté véritablement divine, quelque chose d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. Ils avaient raison: la parole est la révélation de l'âme à l'âme. Or, quel autre que Dieu pouvait faire à l'âme, son ouvrage et son mystère, cette révélation d'elle-même?

« Aussi, croyons-nous que la parole n'est pas née d'elle-même sur les lèvres de l'homme primitif, comme un balbutiement de hasard, attachant, de siècle en siècle, quelques significations vagues à quelques sons articulés, et donnant aux autres, sur le son, sur son enchaînement, sur la signification de ces vagissements humains, des leçons qu'il n'aurait pas reçues lui-même. Pour arriver ainsi de ces vagissements instinctifs à la parole, de la parole à la convention unanime du sens des mots, du sens de quelques mots au verbe et à la phrase, du verbe et de la phrase à la syntaxe logique, de ces syntaxes à la langue de Moïse, de David, de Cicéron, de Confucius, de Racine, il faudrait supposer au genre humain plus de siècles d'existence sur ce globe de boue qu'il n'y a d'étoiles visibles ou invisibles dans la *voie lactée;* il faudrait supposer aussi des siècles sans nombre d'abrutissement, pendant lesquels lui, genre humain, être essentiellement moral et intellectuel, il aurait vainement cherché, semblable aux brutes, son instrument de moralité et d'intelligence, sans pouvoir le trouver qu'après des myriades de générations sans parole, et par conséquent sans intelligence et sans moralité! L'humanité sourde et muette pendant cent mille ans?... Je craindrais de blasphémer en croyant à ce mystère!

« J'aime mieux croire à l'autre, c'est-à-dire au mystère paternel du Créateur inspirant lui-même, aux lèvres de sa créature enfant, la parole, le verbe, le mot, l'expression innée qui nomme les choses, en les voyant, du nom approprié à leur forme et à leur nature; car, nommer les choses de leur vrai nom, c'est véritablement les recréer. Oui, il a dû enseigner la première parole et la première langue, Celui qui a fait l'intelligence et le sentiment pour se communiquer, la poitrine pour faire résonner le son de toutes les fibres tendues et émues de nos passions, comme un clavier intérieur, toujours complet, que nous portons en nous; Celui qui a fait la langue pour articuler, les lèvres pour prononcer, la voix pour porter au dehors l'écho de l'âme! Des débris de cette première langue, parfaite, et décomposée par quelques décadences intellectuelles, se seront recomposées les autres langues diverses et imparfaites, comme des pierres d'un temple écroulé se rebâtissent lentement, dans le désert, quelques abris pour la caravane. » (Extrait du *Civilisateur*, Vie de Guttemberg.)

—

NOTE XIII.

Art. Langage, § XXIII.

De l'origine onomatopéique du langage.

L'origine onomatopéique du langage, soutenue par Court de Gébelin, et encore admise par quelques Français (Camille Duteil, *Explication des hiéroglyphes*) a été bravement précisée par l'Anglais Murray en neuf monosyllabes représentant toute sorte de coups, et desquels il dérive toutes les langues de la terre, différentes de forme et de fond, le hasard ne créant que des individualités dépareillées.

Cependant les calculs d'un mathématicien (*q*) établissent que six mots pareils dans deux langues appuient par dix sept cents chances contre une la probabilité qu'ils sont dérivés, dans l'un et l'autre cas, de quelque langue-mère ou introduits par communication. Huit mots pareils donnent près de dix mille chances contre une, c'est-à-dire une certitude à peu près entière. Que serait-ce lorsque les mots et racines semblables montent à plusieurs milliers en des langues séparées par la longueur totale de la chronologie ou par la moitié de la circonférence du globe? (Young, *Transac. of the roy. Soc.*)

L'argument tiré des immigrations est surtout favorable à la dispersion des langues rayonnant d'un tronc commun. Il ne peut aider le système de la génération spontanée et universelle du langage,

(*q*) L'initiative par les onomatopées est une fonction trop minime pour la mettre en balance avec la masse énorme de convenu, c'est-à-dire de traditionnel, qui fait le fond des langues. Les lettres clappantes des Circassiens, Caffres et Hottentots, ne sont qu'une variété des chuintantes slaves et sémites, ou des sifflantes de tous les pays. Si les bruits naturels ont eu une influence plus large, cet élément humain sera de plus belle impuissant à rendre compte de la ressemblance des langues. Les bruits naturels les plus uniformes partout, sont justement ce que les langues ou onomatopées nationales représentent avec la plus incroyable variété.

Du reste, les mots qu'on appelle onomatopiques ne sont pas plus de l'invention des peuples qui les emploient que les autres mots de la langue qu'ils parlent. C'est une grave erreur de prétendre que les peuples inventent les mots de leur langue; ils n'en inventent aucun, ils modifient seulement ceux qu'ils connaissent et qu'ils emploient, ou bien ils les empruntent à leurs voisins, soit de toute pièce, soit en leur faisant subir quelques changements *parce detorta*, comme dit Horace : (Ex. : *remorqueur*, *fixateur*, *distancer*, *cheffrerie*, etc.), pour les adapter à la langue maternelle.

qu'en faisant étouffer entièrement l'idiome autochthone par le langage importé; ainsi tout devrait être danois dans l'anglais après la conquête danoise; tout français après Guillaume. En ce cas l'autochthone se présume, mais ne se prouve pas. Si, par hasard, on en découvre des traces, elles ne doivent ressembler à rien ; mais l'anglo-saxon est goth, le celte est sanskrit.

Comme dernière ressource, pour soutenir les deux originalités, malgré la ressemblance, on admet la similitude des résultats par la similitude des organes en action et des forces en travail. Cela veut dire apparemment que les alphabets de tous les peuples sont bornés à une quarantaine de tons, et que la grammaire générale peut être enfermée en une centaine de propositions. Les éléments de l'instrument nommé kaléidoscope n'étaient pas si nombreux, et l'on a estimé à plusieurs millions les combinaisons possibles avant que la même se reproduise deux fois! La génération spontanée et multiple des langues ne peut donc expliquer ni les ressemblances, ni les différences des idiomes.

Quand les questions montent dans les nuages métaphysiques, il y a des chatoiements capables de mettre en contradiction des intelligences aussi éminentes par leur savoir que par leur force. Frédéric Schlegel commença par croire l'esprit humain ouvrier primitif du langage, et finit par admettre explicitement la révélation divine du langage. Nous trouvons, comme lui, une affirmation sur bonnes preuves bien préférable à des discussions sans fin et à des vagabondages dans un labyrinthe sans issue. Nos bonnes preuves sont déjà fournies; nous avons retrouvé expérimentalement les débris d'une langue primitive dans les trois grandes familles sémite, indoue, océanienne. Nous pouvons hardiment formuler le dogme de l'unité de l'espèce humaine et de la population de la terre par une famille graduellement élargie. Les individus et les nations ont largement usé de leur libre initiative en combinant, changeant, renovant selon les forces et les caprices de leur esprit; mais ils travaillent toujours sur une trame première, sur un patron primordial et traditionnel. C'était plus que le vaisseau de Thésée, puisque plusieurs pièces n'ont pas été altérées; plus que la gouttelette de sang, héritage maternel préexistant dans l'œuf avant l'ébauche du poulet (Isid. Bourdon, *Phys. comp.*). Un fait non moins certain et non moins admirable que la parenté des langues est la fabrique de plus en plus savante et compliquée de ces langues à mesure qu'on en remonte la généalogie. L'anglais est plus simple que le français et l'allemand; ceux-ci plus simples que le latin, le goth, le sanskrit. L'aïeul ou les aïeux inconnus du sanskrit durent être plus vastes, plus compréhensifs!

Nous pouvons raisonner ici comme Herschel remplissant de soleils la voie lactée explorée par son télescope: plus nous approchons de Dieu, et plus l'immensité est admissible! Ici elle a de plus l'avantage de se trouver à la portée de l'intelligence commune.

—

NOTE XIV.

Art. Sauvage.

Océanie, mœurs des habitants de quelques îles.

Iles Fidji (r). — *Anthropophagie des habitants. Grand respect qu'ils portent à leurs prêtres.*

Pour faire connaître les habitants de ces îles, nous ne pouvons mieux faire que de citer une partie de la relation dans laquelle le capitaine Dillon (s) raconte le massacre d'une partie de ses compagnons, et l'épouvantable situation dans laquelle il se trouva pendant quelques heures.

Les îles Fidji sont couvertes de bois de sandal; c'était pour en faire un chargement que M. Dillon y était venu en septembre 1813. Un jour qu'il était descendu à terre avec plusieurs autres personnes de l'équipage, une dispute s'éleva entre eux et les insulaires. Les sauvages, fort supérieurs en nombre, massacrèrent quatorze de leurs ennemis. Les autres, au nombre de cinq, parvinrent à se sauver avec M. Dillon sur un rocher escarpé qui se trouvait isolé dans la plaine. C'est de là que ce dernier va nous faire connaître les naturels des îles Fidji.

« La plaine, autour de notre position, était couverte de sauvages au nombre de plusieurs milliers, qui s'étaient rassemblés de toutes les parties de la côte, et s'étaient tenus embusqués, attendant notre débarquement. Cette masse d'hommes nous offrait alors un spectacle révoltant. On allumait des feux, et l'on chauffait des fours pour faire rôtir les membres de nos infortunés compagnons. Leurs cadavres, ainsi que ceux des chefs de Bow et des hommes de leurs îles qui avaient été massacrés, furent apportés devant les feux de la manière suivante. Deux des naturels de Vilear formèrent avec des branches d'arbre une espèce de civière, qu'ils plaçaient sur leurs épaules. Les cadavres de leurs victimes furent étendues en travers sur cette civière, de façon que la tête pendait d'un côté, et les jambes de l'autre. On les porta ainsi en triomphe jusque auprès des fours destinés à en rôtir les lambeaux. Là, on les plaça sur l'herbe, dans la position d'un homme assis. Les sauvages se mirent à chanter et à danser autour d'eux, avec les démonstrations de la joie la plus féroce. Ils traversèrent ensuite de plusieurs balles chacun de ces corps inanimés, se servant pour cela des fusils qui venaient de tomber entre leurs mains. Quand cette cérémonie fut terminée, les prêtres commencèrent à dépecer les cadavres sous nos yeux. Les morceaux furent mis au four pour être rôtis et préparés comme je l'ai dit plus haut, et servir de festin aux vainqueurs.

« Pendant ce temps, nous étions serrés de près de toutes parts, excepté du côté d'un fourré de mangliers qui bordait la rivière. Savage proposa à Martin Bushart de s'enfuir de ce côté, et de tâcher d'atteindre le bord de l'eau pour gagner ensuite le navire à la nage. Je m'y opposai, en menaçant de tuer le premier, qui abandonnerait le rocher. Cette menace produisit pour le moment son effet. Cependant la furie des sauvages paraissait un peu apaisée, et ils commençaient à écouter assez attentivement nos discours et nos offres de réconciliation. Je leur rappelai que le jour de la capture

(r) Ces îles, appelées aussi *îles Biti*, sont situées vers le 18e degré de latitude sud et le 179e de longitude.

(s) L'ouvrage est intitulé : *Voyage aux îles de la mer du Sud en* 1827 *et* 1828, *et Relation de la découverte du sort de la Pérouse*. 2 vol., chez Pillet aîné.

des quatorze pirogues, huit des leurs avaient été faits prisonniers et étaient détenus à bord du navire. L'un d'eux était frère du *nambeaty* ou grand prêtre de Vilear. Je fis entendre à la multitude que, si l'on nous tuait, ces huit prisonniers seraient mis à mort; mais que, si l'on nous épargnait, mes cinq compagnons et moi, nous ferions relâcher les prisonniers sur-le-champ. Le grand prêtre, que ces sauvages regardent comme une divinité, me demanda aussitôt si je disais la vérité, et si son frère et les sept autres insulaires étaient vivants. Je lui en donnai l'assurance, et proposai d'envoyer un de mes hommes à bord inviter le capitaine à les relâcher, si lui, le grand prêtre, voulait conduire cet homme sain et sauf jusqu'à nos embarcations. Le prêtre accepta ma proposition.

« Thomas Dafny étant blessé et n'ayant pas d'armes pour se défendre, je le décidai à se hasarder à descendre pour aller joindre le prêtre, et se rendre avec lui à notre embarcation. Il devait informer le capitaine Robson de notre horrible situation. Je lui ordonnai aussi de dire au capitaine que je désirais surtout qu'il ne relâchât que la moitié des prisonniers, et qu'il leur montrât une grande caisse de quincaillerie et d'autres objets qu'il promettrait de donner aux quatre derniers prisonniers avec leur liberté, au moment même de notre retour à bord du navire.

« Mon homme se conduisit comme je le lui avais ordonné, et je ne le perdis pas de vue depuis l'instant où il nous quitta jusqu'à celui où il arriva sur le pont du navire. Pendant ce temps, il y eut une suspension d'armes, qui se fût maintenue sans l'imprudence de Charles Savage. Divers chefs sauvages étaient montés, et s'étaient approchés jusqu'à quelques pas de nous avec des protestations en signe d'amitié, nous promettant toute sûreté pour nos personnes si nous consentions à descendre parmi eux. Je ne voulus pas me fier à ces promesses, ni laisser aller aucun de mes hommes. Cependant je finis par céder aux importunités de Charles Savage. Il avait résidé dans ces îles pendant plus de cinq ans, et en parlait couramment la langue. Persuadé qu'il nous tirerait d'embarras, il me pria instamment de lui permettre d'aller au milieu des naturels avec les chefs à qui nous parlions, parce qu'il ne doutait pas qu'ils ne tinssent leurs promesses, et que, si je le laissais aller, il rétablirait certainement la paix, et nous pourrions retourner tous sains et saufs à bord de notre navire. Je lui donnai donc mon consentement; mais je lui rappelai que cette démarche était contraire à mon opinion, et j'exigeai qu'il me laissât son fusil et ses munitions. Il partit et s'avança jusqu'à environ deux cents verges de notre poste. Là, il trouva Bonassar assis et entouré de ses chefs, qui témoignèrent de la joie de le voir parmi eux, mais qui étaient secrètement résolus à le tuer et à le manger. Cependant ils s'entretinrent avec lui pendant quelque temps d'un air amical, puis ils me crièrent en leur langage : *Descends, Peter, nous ne te ferons pas de mal; tu vois que nous n'en faisons point à Charley.* Je répondis que je ne descendrais pas que les prisonniers ne fussent débarqués. Pendant ce colloque, le Chinois Luis, à mon insu, descendit du côté opposé avec ses armes pour se mettre sous la protection d'un chef qu'il connaissait particulièrement, et à qui il avait rendu des services importants dans quelques guerres. Les insulaires, voyant qu'ils ne pouvaient me décider à me remettre entre leurs mains, poussèrent un cri effrayant. Au même moment, Charles Savage fut saisi par les jambes, et six hommes le tinrent la tête en bas et plongée dans un trou plein d'eau, jusqu'à ce qu'il fût suffoqué. De l'autre côté, un sauvage gigantesque s'approcha du Chinois par derrière, et lui fit sauter le crâne d'un coup de son énorme massue. Ces deux infortunés étaient à peine morts qu'on les dépeça, et qu'on les fit rôtir dans des fours préparés pour nous.

« Nous n'étions plus que trois pour défendre la hauteur, ce qui encouragea nos ennemis. Nous fûmes attaqués de tous côtés et avec une grande furie par ces cannibales, qui néanmoins montraient une extrême frayeur de nos fusils, bien que les chefs les stimulassent à nous saisir et à nous amener à eux, promettant de conférer les plus grands honneurs à celui qui me tuerait, et demandant à ces barbares s'ils avaient peur de trois hommes blancs, eux qui en avaient tué plusieurs dans cette journée. Encouragés de la sorte, les sauvages nous serraient de près. Ayant quatre fusils entre nous trois, deux étaient toujours chargés, attendu que Wilson étant un très-mauvais tireur, nous lui avions laissé l'emploi de charger nos armes, tandis que Martin Bushar et moi faisions feu. Bushart était natif de Prusse; il avait été tirailleur dans son pays et était fort adroit. Il tua vingt-sept sauvages dans vingt-huit coups, n'en ayant manqué qu'un seul. J'en tuai et blessai aussi quelques-uns quand la nécessité m'y obligea. Nos ennemis, voyant qu'ils ne pouvaient venir à bout de nous sans perdre un grand nombre des leurs, s'éloignèrent en nous menaçant de leur vengeance.

« La chair de nos malheureux compagnons étant cuite, on la retira des fours, et elle fut partagée entre les différentes tribus, qui la dévorèrent avec avidité. De temps en temps les sauvages m'invitaient à descendre et à me laisser tuer avant la fin du jour, afin de leur épargner la peine de me dépecer et de me faire rôtir pendant la nuit. J'étais dévolu pièce par pièce aux différents chefs dont chacun désignait celle qu'il voulait avoir, et qui tous brandissaient leurs armes en se glorifiant du nombre d'hommes blancs qu'ils avaient tués dans cette journée.

« En réponse à leurs affreux discours, je déclarai que, si j'étais tué, leurs compatriotes détenus à bord le seraient aussi; mais que, si j'avais la vie sauve, ils l'auraient également. Ces barbares répliquèrent : *Le capitaine Robson peut tuer et manger les nôtres, s'il lui plaît. Nous vous tuerons et nous vous mangerons tous trois. Quand il fera sombre, vous ne verrez plus clair pour nous ajuster, et vous n'aurez bientôt plus de poudre.*

« Voyant qu'il ne nous restait plus d'espoir sur la terre, mes compagnons et moi tournâmes nos regards vers le ciel, et nous nous mîmes à supplier le Tout-Puissant d'avoir compassion de nos âmes pécheresses. Nous ne comptions pas sur la moindre chance d'échapper à nos ennemis, et nous nous attendions à être dévorés comme nos camarades venaient de l'être. La seule chose qui nous empêchait encore de nous rendre était la crainte d'être pris vivants et mis à la torture.

« On voit en effet quelquefois, mais peu souvent, ces peuples torturer leurs prisonniers. Voici comment ils s'y prennent : ils enlèvent à leurs victimes la peau de la plante des pieds; puis ils leur présentent des torches de tous côtés, ce qui les oblige à sauter pour fuir le feu, et leur cause des douleurs atroces. Une autre manière consiste à couper les paupières à leurs prisonniers, et à les exposer ainsi la face tournée vers le soleil. On dit que c'est un épouvantable supplice. Ils leur arrachent aussi parfois les ongles. Au reste, il paraît que ces tortures sont très-rares, et qu'ils ne les infligent qu'à ceux qui les ont irrités au dernier point. Nous étions dans ce cas, ayant tué un si grand nombre des leurs pour notre défense.

« Il ne nous restait plus que seize ou dix-sept cartouches. Nous décidâmes alors qu'aussitôt qu'il ferait sombre, nous appuierions la crosse de nos

fusils à terre et le bout du canon contre notre poitrine, et que, dans cette position, nous lâcherions la détente, pour nous tuer nous-mêmes plutôt que de tomber vivants entre les mains de ces monstres.

« A peine avions-nous pris cette résolution désespérée, que nous vîmes notre embarcation partir du navire et s'approcher de terre. Nous comptâmes les huit prisonniers. J'en fus confondu. Je ne pouvais imaginer que le capitaine eût agi d'une manière aussi maladroite que de les relâcher tous, puisque le seul espoir que nous pussions conserver était de voir ceux des prisonniers qu'on eût relâchés intercéder pour nous, afin qu'à notre tour nous intervinssions pour faire rendre la liberté à leurs frères quand nous retournerions à bord du navire. Cette sage précaution ayant été négligée malgré ma recommandation expresse, toute espérance me parut évanouie, et je ne vis plus d'autre ressource que de mettre à exécution le dessein que nous avions formé de nous tuer nous-mêmes.

« Peu de temps après que les huit prisonniers eurent été débarqués, on les amena sans armes auprès de moi, précédés par le prêtre, qui me dit que le capitaine Robson les avait relâchés tous, et avait fait débarquer une caisse de coutellerie et de quincaillerie pour être offerte, comme notre rançon, aux chefs à qui il nous ordonnait de remettre nos armes. Le prêtre ajouta que, dans ce cas, il nous conduirait sains et saufs à notre embarcation. Je répondis que tant que j'aurais un souffle de vie, je ne livrerais pas mon fusil, qui était ma propriété, parce que j'étais certain qu'on nous traiterait, mes compagnons et moi, comme Charles Savage et Luis.

« Le prêtre se tourna alors vers Martin Bushart pour tâcher de le convaincre et de le faire acquiescer à ses propositions. En ce moment, je conçus l'idée de faire prisonnier le prêtre et de le tuer, ou d'obtenir ma liberté en échange de la sienne. J'attachai le fusil de Charles Savage à ma ceinture avec ma cravatte, et, cela fait, je présentai le bout du mien devant le visage du prêtre, lui déclarant que je le tuerais s'il cherchait à s'enfuir ou si quelqu'un des siens faisait le moindre mouvement pour nous attaquer, mes compagnons et moi, ou nous arrêter dans notre retraite. Je lui ordonnai alors de marcher en droite ligne vers notre embarcation, le menaçant d'une mort immédiate s'il n'obéissait pas. Il obéit, et, en traversant la foule des sauvages, il les exhorta à s'asseoir et à ne faire aucun mal à Peter ni à ses compagnons, parce que s'ils nous assaillaient, nous le tuerions, et qu'alors ils attireraient sur eux la colère des dieux assis dans les nuages, qui, irrités de leur désobéissance, soulèveraient la mer pour engloutir l'île et tous ses habitants.

« Ces barbares témoignèrent le plus profond respect pour les exhortations de leur prêtre, et s'assirent sur l'herbe. Le *nambeaty* (nom qu'ils donnent à leurs prêtres) se dirigea, comme je le lui avais ordonné, du côté de nos embarcations. Bushart et Wilson avaient le bout de leur fusil placé de chaque côté à la hauteur de ses tempes, et j'appuyais le mien entre ses deux épaules pour presser sa marche. L'approche de la nuit, et le désir si naturel de prolonger ma vie, m'avaient fait recourir à cet expédient, connaissant le pouvoir que les prêtres exercent sur l'esprit de toutes les nations barbares.

« En arrivant auprès des embarcations, le *nambeaty* s'arrêta tout court. Je lui ordonnai d'avancer, il s'y refusa de la manière la plus positive, me déclarant qu'il n'irait pas plus loin, et que je pouvais le tuer si je voulais. Je l'en menaçai et lui demandai pourquoi il refusait d'aller jusqu'au bord de l'eau. Il répondit : *Vous voulez m'emmener vivant à bord du navire pour me mettre à la torture.* Comme il n'y avait pas de temps à perdre, je lui ordonnai de ne pas bouger, et, nos fusils toujours dirigés sur lui, nous marchâmes à reculons, et gagnâmes de la sorte un de nos canots. Nous n'y fûmes pas plutôt embarqués, que les sauvages accoururent en foule, et nous saluèrent d'une grêle de flèches et de pierres ; mais bientôt nous nous trouvâmes hors de la portée de leurs arcs et de leurs frondes.

« Dès que nous nous vîmes hors de danger, nous remerciâmes la divine Providence, et nous fîmes force de rames vers le navire, que nous atteignîmes au moment où le soleil se couchait. » (T. I, p. 15 et suiv.)

NOUVELLE-ZÉLANDE. — *Mœurs des habitants. — Missionnaires protestants. — Leur charité. — Témoignage rendu à celle des prêtres catholiques. — Prêtresse zélandaise. — Sorcellerie. — Croyance à la transmigration des âmes.*

Le capitaine Dillon, parti de Calcutta, le 16 janvier 1827, sur le vaisseau de la compagnie des Indes, le *Research*, arriva à la Nouvelle-Zélande le 1er juillet. Les habitants de ces îles, quoique visités assez souvent par des marins anglais et hollandais, sont encore la plupart sauvages et même anthropophages. Cependant ils ne mangent que les ennemis qu'ils ont pris à la guerre. Ils ont même reçu avec assez d'empressement au milieu d'eux quelques déserteurs qui se sont établis dans leur île, où ils ont épousé des femmes du pays, et où ils exercent leur état de charpentier ou de forgeron. Dès qu'un bâtiment européen arrive, ils s'empressent d'aller lui rendre visite, échangent leur nom avec les officiers, en sorte qu'il y a parmi eux des comtes, des marquis, etc. Un de leurs chefs, nommé Moyhanger, vint même, il y a quelques années, en Angleterre, et rapporta parmi les siens le souvenir de la civilisation européenne.

La société des missions de Londres entretient sur cette terre plusieurs ministres, envoyés à grands frais pour convertir les habitants. Mais il ne paraît pas que leurs efforts aient été couronnés de beaucoup de succès : s'il faut même en croire le capitaine Dillon, la conduite des *révérends* n'est pas du tout propre à leur concilier l'estime ou la confiance des insulaires. Nos lecteurs ne verront pas sans plaisir quelques détails sur ces missions de nos frères séparés.

Le 5 novembre 1827, à son retour de l'île de Mannicolo, le capitaine Dillon vint mouiller dans la baie des Iles, ayant presque tout son équipage attaqué de différentes maladies, et obligé lui-même de garder le lit. Son premier soin fut de faire chercher des provisions fraîches, dont ils avaient un si grand besoin. Nous ne voulons pas employer d'autres paroles que les siennes, pour relater la conduite des missionnaires.

« Il y avait, dans le voisinage de la baie, plusieurs de nos compatriotes employés comme missionnaires pour convertir et instruire les naturels ; mais, bien qu'ils possédassent de nombreux troupeaux de bétail, ils étaient trop occupés de leurs travaux spirituels pour songer qu'ils avaient ainsi le moyen de nous procurer d'utiles secours. Absorbés tout entiers dans les théories sublimes du christianisme, ils oubliaient la pratique de ses préceptes les plus essentiels, comme de secourir les nécessiteux et de visiter les malades. Je leur aurais, de grand cœur, payé, à tel prix que ce fût, une provision journalière de viande fraîche pour nos malades, mais je ne pus l'obtenir.

« Le capitaine Duke, par un sentiment d'humanité qui lui fait honneur, nous envoya à bord deux moutons gras, six poules et de plus une douzaine

de bouteilles de vin. A ce présent, dont l'opportunité centuplait le prix, il joignit une assez bonne épigramme contre les saints prédicateurs d'une doctrine qu'ils refusaient de mettre en pratique. « Ceci est peu, m'écrivait le capitaine Duke, mais des « pécheurs comme nous n'ont qu'une bien faible part « aux biens de ce monde, qui sont réservés pour « les élus. » On peut juger du service que nous rendit ce charitable fils de Neptune : tous mes officiers, à l'exception d'un seul, étaient alités, et la liste du docteur contenait vingt-deux personnes. » (T. II, p. 253.)

Cependant le capitaine Dillon se hasarda à demander un service au chef de la mission, le révérend M. Williams. C'était de lui livrer une goëlette pour ramener les interprètes qu'il avait avec lui, ce qui lui aurait épargné une grande dépense, et assuré la santé de son équipage, incapable de supporter ce nouveau voyage. Voici la réponse et les réflexions qu'elle suggère au capitaine.

Houkianga, jeudi 8 novembre 1827.

« *Monsieur, je viens de recevoir votre lettre du 6 courant. D'après la situation dans laquelle nous nous trouvons, il sera impossible d'acquiescer à votre demande concernant le* Hérald ; *mais il y a dans ce port deux bâtiments qui pourraient faire votre affaire : un brick commandé par le capitaine Kent, et la petite goëlette qui a été bâtie ici. Je suis, etc.*

HENRY WILLIAMS.

Au capitaine Peter Dillon.

« Le style laconique de cette réponse me surprit et me piqua beaucoup. Si le révérend lieutenant avait eu la moindre dose d'humanité, il l'aurait montré dans sa réponse ; car, bien qu'il eût pu juger à propos de ne pas satisfaire à ma demande relativement à la goëlette, il aurait adouci son refus par des expressions de regret du fâcheux état de santé dans lequel nous étions, et nous eût offert toute l'assistance qu'il était en son pouvoir de nous procurer. S'il se fût excusé en alléguant que les missionnaires pourraient être exposés à manquer de provisions avant le retour de la goëlette, j'aurais levé cette difficulté en leur fournissant de mon vaisseau plus de vivres qu'ils n'en auraient eu besoin d'ici au retour de leur bâtiment ; mais ce n'était pas le cas, puisque la goëlette venait d'arriver tout récemment du port Jackson, bondée de provisions. S'il eût représenté que, le bâtiment ne lui appartenant pas, il ne pouvait prendre sur lui de l'exposer aux risques du voyage pour lequel je l'avais demandé, on eût pu lui répondre que certainement les membres du comité supérieur des missions n'auraient pu être mécontents de lui voir faire un acte de grande charité, qui ne pouvait leur occasionner aucune perte, puisqu'ils prêchent l'exercice des vertus chrétiennes, dont la charité est la première. Quant à l'assistance qu'il eût dû nous offrir, il ne pouvait s'excuser sur le défaut de moyens, puisque les missionnaires avaient de soixante à quatre-vingts têtes de gros bétail de la plus grande beauté, et un nombre proportionné de moutons. Si les directeurs de l'établissement de la mission à Londres, ou le vénérable M. Marsden se fussent trouvés en ce moment à la baie des Iles, ils n'auraient pas souffert que vingt-deux de leurs compatriotes languissent sur les côtes de la Nouvelle-Zélande, en proie à de cruelles maladies, sans aucun secours corporel ni spirituel, et soupirant en vain après un petit morceau de viande fraîche ou une tasse de bouillon.

« Je ne puis m'empêcher de faire remarquer le contraste qui existe entre la conduite de ces *professeurs éclairés* des doctrines réformées du christianisme, et celle vraiment chrétienne des *ignorants ministres* de la religion catholique à Lima. Aussitôt que ces vénérables *padres* apprennent l'arrivée d'un navire, ils se rendent à bord, et, avec une bonté charitable, s'informent de la santé de tous ceux qui sont embarqués. S'il s'en trouve de malades, ils les font transporter sur-le-champ aux hôpitaux dont tous les couvents sont pourvus, et on leur prodigue les plus grands soins jusqu'à leur rétablissement ; ou la mort doit-elle mettre un terme à leurs souffrances, ils reçoivent les secours et les consolations spirituelles qui peuvent leur adoucir le passage de cette vie dans l'autre. Ces bons prêtres n'acceptent aucune rémunération pour leurs soins, et se trouvent suffisamment payés par la conscience d'avoir fait du bien. Ils ne s'inquiètent pas de quel pays ou de quelle religion est le malade, ni si c'est un saint ou un pécheur. Il leur suffit qu'il ait besoin de secours, et ils lui en donnent.... » (T. II, p. 220.)

« Ce matin, de bonne heure, j'ai reçu la visite du marquis de Wyematti, qui, ayant éprouvé par lui-même combien notre équipage souffrait du manque de vivres frais, me faisait apporter cinq gros porcs et près de mille livres de patates. Je lui offris en retour un demi-baril de poudre, qu'il ne voulut accepter qu'après que j'eus fortement insisté, et encore le fit-il alors plutôt pour m'obéir que pour recevoir une rétribution.

« Que l'on compare la conduite compatissante et désintéressée de ce païen avec la dureté et l'égoïsme des prétendus hommes saints qui étaient venus pour le convertir ! D'après ce que j'ai vu, il est bien à craindre que la conversion religieuse des Nouveaux-Zélandais n'ait lieu aux dépens de leurs vertus sociales, s'ils suivent en tout l'exemple des soi-disants apôtres qu'on leur a envoyés. » (*Ibid.*, p. 263.)

Nous ajouterons à ces détails quelques réflexions de l'auteur sur la manière dont les missionnaires doivent s'y prendre pour propager la religion parmi ces peuples ; appliquées à des ministres qui ne sont pas engagés dans le célibat, elles nous paraissent d'une grande justesse. Nous concevons bien que des femmes à demi-sauvages et mangeant de la chair humaine ne doivent pas plaire beaucoup aux révérends envoyés de Londres ; mais ils ne sont pas sans savoir que l'état de missionnaire est un état de renoncement et de pénitence.

« Si j'eusse appartenu à la mission, et été célibataire, j'aurais saisi avec joie l'occasion d'une alliance aussi avantageuse et aussi honorable. Qu'on me permette de dire que je regarde comme très-impolitique de la part des missionnaires qui ne sont pas mariés de ne point choisir des femmes parmi les indigènes. Il résulterait de ces mariages de grands avantages personnels pour eux, et de grandes facilités pour la conversion des hommes qu'ils ont entrepris de conquérir au christianisme. Les enfants de ces missionnaires, étant élevés dans les diverses professions de leurs pères, deviendraient de bons tailleurs, cordonniers, charpentiers, corroyeurs, etc., et, se mariant à leur tour avec des naturelles, répandraient par degrés non-seulement les doctrines chrétiennes qu'ils auraient reçues de leurs pères, mais encore des habitudes civilisées et des métiers utiles. Les créoles, héritant des biens de leurs mères, hériteraient aussi de leurs honneurs, et à la longue formeraient une sorte de noblesse civilisée, qui ne manquerait pas de donner le ton et de servir de modèle à toutes les autres classes. De leur côté, les missionnaires, par des exemples non moins que par des préceptes, pourraient aider à établir la civilisation et le christianisme en même temps ; car que les théoristes disent ce qu'ils voudront, les arts et la ci-

vilisation doivent précéder et non pas suivre l'établissement du christianisme.

« La mission envoie des ouvriers pour enseigner eurs métiers aux sauvages; mais une fois arrivés sur les lieux, ils prennent le titre de révérends Messieurs tel et tel, et croiraient déroger s'ils condescendaient à manier l'aiguille, l'alène, le marteau ou la hache. Voilà comme l'on est dupe de ces artisans sanctifiés, qu'on n'envoyait pas pour travailler comme ecclésiastiques, mais pour faire œuvre de leurs mains, ainsi que l'avait fait saint Paul, et exercer leur métiers.

« Mon plan de mariages entre les femmes indigènes de haute naissance et les missionnaires artisans accomplirait assez promptement le double objet proposé de la civilisation et de la conversion des sauvages. C'est pourquoi je conseillerais à ceux qui choisissent les sujets d'envoyer à l'avenir des missionnaires qui ne seraient point mariés, et qui s'engageraient à prendre, aussitôt que possible après leur arrivée, des femmes parmi les filles du pays où ils devraient exercer leurs fonctions. » (*Ibid*. p. 266.)

Voici maintenant quelques détails sur les mœurs et coutumes religieuses des Nouveaux-Zélandais.

« Au nombre des spectateurs était un orateur femelle, prêtresse du rang le plus élevé, et jouissant d'une grande considération parmi les tribus environnantes. Elle se nommait Vancathai. Cette femme était regardée par ses compatriotes comme au-dessus du commun des mortels, et ils lui supposaient une puissante influence sur la déité qui, d'après leur croyance, gouverne les âmes dans l'autre monde. On lui prêtait aussi le pouvoir de *magotou*, c'est-à-dire d'ensorceler les gens et de les faire mourir par ses sortiléges quand il lui plaisait. C'était en même temps une espèce de sibylle, et, dans toutes les expéditions contre des ennemis, on la consultait sur le résultat qu'elles devaient avoir; on apprenait d'elle le jour le plus propice pour mettre à la voile, ainsi que le jour et l'heure où, pour être agréable à la déité dont elle était l'organe, il convenait de livrer bataille. Comme de raison, elle exerçait l'empire le plus absolu sur l'esprit des naturels, et ses oracles touchant l'issue d'une campagne ne pouvaient manquer de s'accomplir souvent, par suite de la défiance ou de la confiance qu'elle avait donnée aux guerriers, selon que son caprice ou son intérêt la portait à désirer ou à craindre le succès d'une entreprise.

« On assure que cette prêtresse aime beaucoup les Européens, et elle en donne une preuve assez évidente en choisissant toujours un époux parmi eux. Sa personne est regardée comme trop sacrée pour qu'il s'établisse des relations intimes entre elle et des individus de sa nation.

« Cette demi-déesse vint à bord du vaisseau, et dit qu'elle voulait voir *Peter*. Je me présentai, et elle me demanda pourquoi j'avais fait tirer mes canons. Je lui en expliquai la cause à son entière satisfaction. Comme elle était une personne du rang le plus élevé dans son pays, non-seulement à cause de son caractère sacré, mais encore par sa naissance, je crus nécessaire de témoigner ma vénération pour son auguste personne, afin d'inspirer à ses compatriotes une haute idée de mon respect pour leurs coutumes civiles et religieuses.

« Il n'est peut-être pas hors de propos de faire remarquer qu'une stricte attention à se conduire de la sorte envers tous les insulaires est le moyen le plus efficace pour se concilier leur estime; elle conduit à ce but bien plus sûrement que les plus riches présents. Ces derniers excitent leur cupidité, et ne vous assurent leur amitié qu'en proportion de la valeur de vos dons et de l'espérance d'en obtenir d'autres; tandis que la conduite que je recommande vous gagne insensiblement leur affection, et vous assure leur bienveillance avec plus de certitude et à meilleur marché: je dirai même qu'il y a lieu de croire que c'est à une déviation de ce système qu'on doit attribuer la plupart des désastres qui sont arrivés aux navigateurs.

« D'après ces principes, j'invitai son altesse à venir se reposer dans mon salon. Là elle s'assit sur un fauteuil avec un air de majesté et d'aisance qui annonçait la conscience de sa propre dignité.

« Cette prêtresse a un aspect noble dans sa taille et sa physionomie. Elle me parut être entre les deux âges. Son teint était brun, ses yeux noirs et étincelants; et ses cheveux, noirs comme du jais, très-longs et agréablement bouclés, flottaient avec grâce sur ses épaules. Elle portait le costume dont les hauts personnages du pays sont revêtus dans les grandes pompes, et tout son extérieur imprimait parfaitement l'idée de la majesté sauvage.

« A peine était-elle assise qu'elle fit l'observation que la journée était un peu froide, puis me demanda si j'avais du rhum à bord, et, dans ce cas, de lui en donner à boire. Je répondis que j'en avais, et je lui fis servir une carafe d'eau-de-vie. Après avoir regardé cette liqueur d'une manière significative, la couleur ne lui en plut point, et elle dit: *Ce n'est pas là du rhum; je n'en ai jamais vu de semblable. Donnez-moi du rhum comme celui que les baleiniers ont à bord*. J'acquiesçai sur-le-champ à cette demande, et je fis apporter du rhum véritable. Elle en remplit un grand verre presque jusqu'au bord, et l'avala d'un seul trait. Elle me demanda ensuite un cigare, et après avoir fumé, devint très-communicative.

« La personne qui attira le plus son attention fut un Anglais d'un certain âge, nommé Richardson, second chirurgien du vaisseau. Elle me demanda qui il était. Je répondis que c'était notre docteur et notre prêtre. Cette réponse parut lui faire beaucoup de plaisir, et elle nous dit qu'elle était elle-même prêtresse, et exerçait la médecine, ajoutant: *Mon frère ne veut-il pas me saluer selon la coutume de la Nouvelle-Zélande?* (c'est-à-dire en inclinant la tête l'un vers l'autre, et s'approchant nez contre nez). La demande ayant été interprétée à M. Richardson, il se prêta à la chose avec beaucoup de galanterie. Malheureusement, en s'inclinant, il fit tomber sa perruque, et montra sa tête presque entièrement chauve. Il est impossible de dépeindre l'effroi de son altesse, qui était persuadée que, pour la saluer, le docteur avait enlevé la peau de sa tête par un pouvoir magique. Elle se mit à pousser de grands cris, oubliant qu'elle ne devait pas être étonnée d'un effet de l'art sublime qu'elle prétendait posséder elle-même. Toutes les femmes de sa suite joignirent leurs cris, et elles décampèrent en toute hâte de la chambre, répétant à tue-tête dans leur langue: *Un sorcier! un enchanteur!* Au milieu de ce trouble, M. Richardson ramassa sa perruque et la remit sur sa tête, au grand étonnement de quelques-unes de ces femmes qui s'étaient hasardées à jeter un coup d'œil sur lui à travers l'ouverture de la porte.

« Je parvins avec assez de peine à calmer la frayeur de son altesse et de ses suivantes. Elle consentit à se rasseoir, non sans jeter de temps en temps un regard craintif sur notre prêtre-docteur, qu'elle n'invita pas une seconde fois à la saluer à la mode du pays. Elle demanda d'un air tranquille si ce n'était pas à l'aide de la magie qu'il s'était débarrassé de ses cheveux, et s'il ne pourrait pas avec la même facilité enlever sa tête, chose dont je ne cherchai pas à la désabuser tout à fait. Ce que je dis à cet égard lui fit envisager notre docteur avec un profond respect, et elle me pria de lui dire sur combien d'esprits malfaisants il avait de l'influence, et s'il pouvait enlever les poils et la

peau du derrière de sa tête aussi bien que ceux du devant. Je répondis que, quant aux esprits sur lesquels il avait autorité, je ne pourrais lui en dire exactement le nombre : mais que pour ses poils, il pouvait s'en débarrasser de la tête aux pieds avec la plus grande facilité.

« Pendant notre conversation, une des nymphes qui accompagnaient la prêtresse, jeune fille d'environ quatorze ans, s'approcha malignement de M. Richardson, et saisissant une touffe de ses cheveux naturels qui sortait de dessous sa perruque, elle la tira avec force, pour voir si la vertu gisait dans les poils eux-mêmes ou dans l'art magique de celui qui les portait. Les cheveux ayant résisté à ses efforts, elle se retira avec précipitation, dans la crainte que le magicien ne la métamorphosât en porc, crainte fondée sur la croyance de ces peuples à la transmigration des âmes. Cet incident contribua sans doute à augmenter l'idée du pouvoir magique de notre prêtre-docteur, et fit beaucoup rire aux dépens de celle qui avait voulu le mettre à l'épreuve.

« Avant de quitter le vaisseau, la prêtresse m'informa que son époux l'avait abandonnée depuis environ deux mois pour aller voir sa famille en Angleterre, et ajouta que je l'obligerais beaucoup en lui donnant un de mes officiers pour le remplacer. Je répondis en plaisantant que notre docteur était tout à fait à son service ; mais, soit qu'elle redoutât sa puissance supérieure, et qu'elle désespérât de conserver assez d'influence sur un aussi grand magicien ; soit plutôt qu'elle le trouvât trop vieux, elle ne goûta pas ma proposition ; et, me montrant un jeune homme de dix-huit ans, fils du gouverneur de Valparaiso, que son père m'avait confié pour le faire voyager, elle dit qu'il lui plaisait beaucoup, et que je l'obligerais extrêmement en le lui donnant. Je lui déclarai que je ne pouvais acquiescer à sa demande, attendu que ce jeune homme étant le fils d'un grand chef, je ne pouvais le laisser à la Nouvelle-Zélande. Elle prit alors congé de moi, et dit qu'elle reviendrait le lendemain matin nous faire une nouvelle visite.» (T. I, p. 221.)

. . . .

« Tandis que j'étais occupé sur le pont à écouter le récit des fils de Bou Marray, le dessinateur et les officiers s'étaient réunis dans la sainte-barbe, où ils concertaient un plan pour causer à la prêtresse de la Nouvelle-Zélande un nouvel étonnement au sujet de la puissance magique de notre second chirurgien. Dans cette vue, ils l'avaient déterminé à soumettre la partie chauve de sa tête à une opération de l'art de notre dessinateur, qui, à l'aide de quelques coups de pinceau, métamorphosa cette partie de telle façon que, si le docteur se fût montré ainsi chez les peuples de l'antiquité, il eût pu être pris pour cette divinité du paganisme qu'on représente avec deux visages, en un mot, pour le vieux Janus. Le sommet de sa tête présentait en effet un second visage ; mais le peintre, pour ajouter à l'effroi qu'il devait produire, lui avait donné l'expression la plus hideuse.

« Vancathai et sa nombreuse suite s'étant assise dans ma chambre, la prêtresse demanda comme une faveur spéciale que je fisse venir le magicien, et que je le priasse d'enlever ses cheveux et la peau de son crâne comme il l'avait fait la veille. Elle motiva cette demande sur ce que ceux à qui elle avait raconté cette merveille n'avaient pas voulu croire qu'aucun homme fût capable d'exécuter une chose si surprenante, ajoutant qu'elle avait amené les plus incrédules pour être témoins du miracle. M. Richardson consentit avec beaucoup de politesse à cette répétition de sa prouesse magique ; il s'approcha de son altesse, lui fit une gracieuse révérence, et tout d'un coup ôta sa chevelure artificielle, qui, au lieu de découvrir une peau blanche et nette, montra aux regards stupéfaits de la prêtresse et des gens de sa suite un second visage d'une laideur effroyable.

« La frayeur saisit en effet tous les insulaires témoins de cette œuvre d'un pouvoir qu'ils trouvaient plus que magique. En un clin d'œil ils désertèrent la chambre, laissant le docteur jouir du triomphe de son art. L'incrédulité la plus forte n'avait pu résister à cette épreuve, et il n'y avait plus à bord un seul insulaire qui mît en doute la puissance extraordinaire de ce grand magicien.

« M. Richardson replaça alors sa perruque, et s'efforça de tranquilliser ceux qu'il venait d'effrayer d'une manière si vive. Ils se livrèrent à mille conjectures sur cet homme étonnant. Je les laissai dans leur erreur jusqu'au soir. Alors je les désabusai, et leur admiration pour notre adresse fut au moins égale aux alarmes qu'elle leur avait primitivement causées. Au reste, M. Richardson eut lieu de regretter de s'être ainsi amusé à leurs dépens ; car, pendant tout notre séjour, les naturels qui vinrent nous visiter ne cessèrent de le tourmenter, principalement en lui arrachant son chapeau et sa perruque. » (T. I, p. 231.)

Ile de Tucopia. — *Mœurs des naturels. — Apparition du premier navire. — Strangulation des enfants mâles. — Suicide des femmes. — Régime pythagorique. — Maison des esprits. — Croyance universelle aux revenants dans les mers du Sud.*

« Les Tucopiens sont extrêmement doux ; ils sont en outre hospitaliers et généreux, ainsi que le prouve suffisamment la manière dont ils avaient accueilli et traité Martin Bushart et le Lascar. Ils n'avaient jamais eu de communication directe avec aucun navire avant l'arrivée du *Hunter* en 1813 ; toutefois ils rapportent que, longtemps auparavant, un vaisseau (le premier qu'ils eussent jamais aperçu) était arrivé en vue de l'île, mais qu'ils avaient cru qu'il était monté par des esprits malfaisants, qui venaient pour les détruire.

« Un canot se détacha du vaisseau et s'approcha de terre ; mais ils se portèrent en grand nombre sur le rivage pour s'opposer au débarquement, et annoncèrent leur dessein en brandissant leurs armes. Les gens du canot firent plusieurs tentatives pour débarquer, mais sans succès, et retournèrent à leur vaisseau, qui reprit sa route au nord. Bientôt il disparut à la grande satisfaction des Tucopiens.

« Je suppose que ce vaisseau était le *Barwell*, qui se trouvait dans ces parages en 1798. Quelques années après, une pirogue montée de quatre hommes arriva à Tucopia ; elle avait dérivé de Rothuma ou l'île Grenville de la *Pandora*, éloignée de quatre cent soixante-cinq milles. On fit part à ces hommes de l'apparition d'un vaisseau monté par des esprits malfaisants ; mais les Rothumiens détrompèrent les Tucopiens, en leur apprenant qu'ils recevaient fréquemment de pareilles visites, et leur conseillèrent, au lieu de repousser les visiteurs, de les bien accueillir, parce que ce n'étaient pas des esprits malfaisants, mais des hommes bons venant d'un pays éloigné, et qui leur donneraient des couteaux et des grains de verre. Ceci explique l'accueil que les Tucopiens firent aux gens du *Hunter*, qui le premier arriva près de leur île après qu'ils eurent été détrompés.

« Quelques-unes des coutumes des Tucopiens sont très-singulières. J'avais été surpris de la quantité de femmes qu'on trouve dans leur île ; le nombre en était au moins triple de celui des hommes. J'appris que, dans chaque famille, on ne

(1) La latitude de cette île est de 12° 16' ; sa longitude est de 168° 58'.

conserve que les deux premiers enfants mâles, tous les autres du même sexe sont étranglés. La raison qu'ils donnent de cette barbare coutume est que, si on laissait vivre tous ces enfants, la population de leur petite île s'accroîtrait au point qu'il n'y aurait pas moyen de la nourrir. Tucopia n'a que sept milles de tour, mais la végétation y est très-active; cependant les vivres y sont généralement rares. Les naturels se nourrissent de végétaux, n'ayant ni les porcs ni la volaille, qui abondent dans les autres îles. Ils en avaient eu autrefois; mais ces animaux avaient été unanimement déclarés nuisibles et exterminés. Les porcs, il est vrai, ravageaient les plantations d'ignames, de patates, de *tara* et de bananes. Ces végétaux, le fruit de l'arbre à pain et les cocos, forment la nourriture des Tucopiens; mais, à raison de la grande profondeur de l'eau dans le voisinage des côtes, le poisson n'y est pas abondant. Bushart se plaignait beaucoup du long carême qu'il avait été obligé de faire pendant les onze premières années de sa résidence à Tucopia; il n'avait pris d'autre nourriture animale qu'un peu de poisson de temps à autre. Un baleinier anglais qui toucha à Tucopia environ un an avant le *Saint-Patrick*, donna au Prussien l'occasion de manger deux ou trois fois du porc, ce qui dut lui paraître un grand régal.

« L'île est gouvernée par un chef principal, secondé de quelques autres qui remplissent les fonctions de magistrats. Les naturels vivent d'une manière très-pacifique, et n'ont jamais de guerre entre eux ni avec leurs voisins. Il faut peut-être l'attribuer à leur régime pythagorique. Au reste, il ne détruit pas leur penchant instinctif pour le vol; et, quoique ce délit soit puni d'une manière très-sévère, les gens de la basse classe pillent et dévastent mutuellement leurs jardins et plantations. Si un chef est surpris à voler, on le conduit devant les autres chefs, et tout ce qu'il possède en effets et en terrain est confisqué au profit de celui qu'il a volé.

« La polygamie est permise à Tucopia. Les femmes sont extrêmement jalouses, non des hommes, mais les unes des autres, et si le mari prodigue ses caresses plus volontiers à l'une qu'à l'autre, l'épouse dédaignée en conçoit un tel chagrin, qu'elle met fin à ses jours, soit en se pendant, soit en se précipitant du haut d'un arbre. Le suicide, parmi les femmes, est une chose qui arrive tous les jours. La cérémonie du mariage est assez curieuse. Quand un homme veut se marier, il consulte d'abord poliment la dame qui a gagné son affection, et, si elle y consent ainsi que ses parents, il envoie, à la nuit, deux ou trois hommes de ses amis l'enlever comme par force. Il fait ensuite porter des présents de nattes et des provisions aux parents de sa future, et il les invite chez lui à un festin qui dure ordinairement deux jours. Si une femme est surprise en adultère, elle est mise à mort, ainsi que son amant, par le mari ou par ses amis. Aucune contrainte n'est imposée aux femmes non mariées, mais on ne permet pas aux veuves de prendre un second époux.

« A la naissance d'un enfant, toutes les parentes et amies de la femme et du mari se réunissent et apportent des présents à l'accouchée. On laisse vivre toutes les filles: quant aux garçons, j'ai dit plus haut la coutume suivie à leur égard.

« Quand un naturel meurt, ses amis viennent chez lui, et, avec beaucoup de cérémonie, le roulent soigneusement dans une natte toute neuve, et l'enterrent dans un trou profond creusé près de sa maison. C'est une chose curieuse et inexplicable pour ceux qui ne croient pas aux revenants, que cette croyance est universelle chez les insulaires de la mer du Sud; et certes, ils ne peuvent avoir reçu cette idée du nouveau monde.

« Dans chaque village de Tucopia, il y a un grand édifice appelé la *maison des esprits*, destiné aux âmes désincarnées qu'on suppose habiter ce bâtiment. Aux approches du mauvais temps, surtout du tonnerre et des éclairs, qui effrayent beaucoup ces insulaires, ils se portent en foule à la maison des esprits, et y demeurent tant que dure la tempête, faisant des offrandes de cocos, de racine de tara et d'autres comestibles. Ils croient que la tempête est causée par le chef des esprits, qui, lorsqu'il est courroucé, va au sommet de la montagne la plus haute de l'île, et témoigne son courroux en élevant une tempête. Quand les offrandes l'ont apaisé, il revient à la maison des esprits.

« La manière dont les Tucopiens font la cuisine est à peu près celle de toutes les nations barbares. Ils font en terre un trou d'environ un pied de profondeur et trois de diamètre. Ils mettent dans ce trou une grande quantité de bois, et quand il est bien brûlé, jettent par-dessus un gros tas de pierres noires pesant chacune environ un quarteron. Ces pierres deviennent bientôt rouges, et quand le bois est consumé, elles tombent au fond du trou; alors on les nivèle de manière à en former une espèce de lit; on les recouvre d'une couche de feuilles vertes et d'herbes qui ne sont pas susceptibles de prendre feu. C'est sur ce foyer ainsi préparé qu'on place les ignames, le fruit de l'arbre à pain, les patates douces, en un mot tout ce qu'on veut faire cuire. Trois ou quatre couches de feuilles vertes sont placées sur ces objets, et la terre excavée du trou est rejetée par-dessus le tout, bien entassée et bien battue avec une pelle de bois ou une pagaie, afin d'empêcher la moindre partie de la chaleur de s'échapper. Au bout d'environ une heure on découvre le trou, et on retire tout ce qu'on y a placé, parfaitement cuit et extrêmement propre. Les habitants de chaque maison préparent vers le soir un four de cette espèce, et, au coucher du soleil, font un bon repas. S'il en reste quelque chose, on le conserve pour le déjeuner du lendemain. S'il ne reste rien, on déjeune légèrement avec une noix de coco ou quelques bananes.

« Les Tucopiens ont la peau d'une couleur cuivrée très-brillante; ils font usage du bétel et du *chunam*. Ils ressemblent aux habitants de Tongatabou pour la stature et la couleur, et aussi à ceux d'Anuta, l'île Cherry de la *Pandora*. Ils sont extrêmement propres, et se baignent plusieurs fois par jour. Il y a dans la partie sud de l'île un lac salé d'une grande profondeur, et sur lequel on voit généralement une grande quantité de canards sauvages. » (T. II, p. 43.)

Iles de Mannicolo, d'Outoboa, d'Indenny, de Mambo, etc (u). — *Les naturels.* — *Un prêtre inspiré.* — *Polygamie.*

« Martin Bushart descendit à Mambo, accompagné de Lomoa et du Tucopien. Il trouva que le village contenait plusieurs grandes maisons entourées d'une espèce de rempart en pierres sèches. L'intérieur de ces maisons était garni de nattes, même sur le sol, et il y avait au centre un foyer comme ceux de Mannicolo. Les habitants paraissaient avoir des vivres en abondance. Ils étaient propres sur leur personne et d'une santé florissante. Leur nombre pouvait s'élever à une centaine d'individus; le reste était absent, principalement à bord du vaisseau. Martin vit dans le village quelques gros porcs dont les habitants ne paraissaient pas disposés à se défaire. Les femmes avaient fort bonne mine, et portaient pour vêtements un jupon qui descendait des reins jusqu'au

(u) Ces îles sont situées aux environs de 11° de lat. sud et du 166° de long.

milieu de la jambe, et un morceau de toile grossière qui leur couvrait la tête et les épaules. Elles avaient les lèvres brûlées et les dents corrodées par le bétel et la chaux, dont elles usaient avec excès.

« J'avais aperçu, la veille, dans une pirogue, un homme qui avait attiré mon attention par une dentition singulière. Il avait sur le devant de sa mâchoire inférieure deux dents d'une énorme dimension. Je voulais le faire monter à bord pour l'examiner de près; mais je n'y pus réussir. Je pensai, au premier abord, que ce que je prenais pour des dents n'était autre chose que deux morceaux d'os que cet homme avait implantés dans sa mâchoire, ou qu'il tenait simplement serrés entre sa lèvre et ses dents naturelles, et bientôt je n'attachai plus d'importance à ce qui me paraissait n'être que des dents postiches de la grosseur de celles d'un grand bœuf. Ce matin, ma surprise augmenta en voyant plusieurs insulaires qui avaient des dents encore plus grosses que celles qui m'avaient frappé la veille. Je décidai deux de ces hommes à venir sur le pont, et je priai l'un d'eux de me vendre une de ces dents monstrueuses. En même temps je m'assurai qu'elles étaient solidement fixées à sa mâchoire, et non pas des ornements artificiels.

« Voulant à toute force en avoir une en ma possession, j'offris un fer de rabot, puis une herminette; mais on ne considéra pas ces objets comme d'une valeur égale à celle de la dent que je convoitais. Je finis par proposer une hache. Alors un homme qui avait à sa mâchoire inférieure une dent plus grosse qu'aucune de celles qui avaient attiré mes regards, chercha à l'arracher, mais fit de vains efforts pour y parvenir. J'envoyai chercher au poste du chirurgien l'instrument dont se servent les hommes de l'art pour les opérations de ce genre; mais il ne présentait pas assez d'ouverture pour embrasser la dent de l'insulaire. J'eus recours à une tenaille de charpentier. Le docteur, muni de cet outil, saisit la dent comme par manière de jeu, et d'un coup de poignet subit et vigoureux, l'enleva. Le patient saigna considérablement; mais, sans paraître beaucoup s'occuper de cette bagatelle, il demanda la hache. Aussitôt qu'il l'eut entre les mains, il se mit à sauter de joie d'avoir fait un aussi bon marché. J'appris que cet homme était un prêtre, et par conséquent un magicien, comme c'est l'ordinaire dans la plupart des îles de la mer Pacifique.

« Il quitta le vaisseau, mais y revint dans l'après-midi, accoutré comme un colporteur de nos contrées d'Europe, c'est-à-dire portant sur son dos un sac qui ressemblait assez à une balle de marchandises. Une fois monté à bord, il se débarrassa de son sac, et commença à parler et à chanter, sans paraître avoir éprouvé aucun inconvénient de la perte de sa dent. J'ordonnai qu'on lui servît un peu de porc et d'igname; mais avant que cet ordre eût été exécuté, il prétendit être saisi des transports, et se mit à chanter, à crier et à rire, puis à parler comme s'il avait une conversation avec un esprit qui l'inspirait. Tout le monde à bord le regardait avec étonnement. Le serang de nos Lascars me dit que c'était un mauvais homme qui ensorcellerait le vaisseau, et qu'il avait vu à Moscate un drôle de cette espèce qui transformait des morceaux de bois en chèvres vivantes, et les vendait ensuite. Le marquis de Wyematti déclara qu'on voyait à la Nouvelle-Zélande beaucoup d'exemples d'inspiration chez des hommes et chez des femmes, lesquels, assurait-il, disaient alors toujours vrai.

« Tant que durèrent les simagrées de ce prétendu possédé, toutes les pirogues se tinrent à une distance respectueuse du vaisseau, excepté une de laquelle deux hommes grimpèrent dans nos porte-haubans, et crièrent à diverses reprises qu'il fallait donner au prêtre un *toki*. En conséquence, je lui présentai une herminette et un collier de verroterie. Mais il était trop affairé avec les dieux pour s'occuper de choses terrestres, et continuait à palabrer et faire des extravagances comme auparavant. Cependant il finit par avoir l'air d'être délivré de possession, et se mit à crier à tue-tête; puis, fourrant avec précipitation dans son sac le porc, l'igname, l'herminette et les verroteries, il s'élança dans sa pirogue avec une agilité surprenante. Il s'éloigna ensuite du vaisseau, et continua de brailler en regagnant la terre. Les matelots, qui sont toujours prêts à se moquer même des personnages les plus respectables, baptisèrent cet homme le curé Bedford, du nom d'un ecclésiastique de la terre de Van Diémen, prétendant qu'il lui ressemblait, surtout par les lèvres. On ne le désigna plus que sous ce sobriquet toutes les fois qu'il revint à bord.

« Les insulaires d'Indenny enterrent leurs morts. Les femmes ont de la pudeur; elles sont fiancées dès leur enfance avec des garçons de leur âge, ou avec des hommes faits. Les personnages d'un certain rang peuvent avoir autant de femmes qu'ils sont capables d'en entretenir; mais les hommes de classes inférieures se contentent d'une seule. On trouve dans les bois des porcs et des volailles semblables à ceux de nos fermes, mais tout à fait sauvages. » (T. II, p. 230.)

NOTE XV.

Art. Sauvage.

Statistique des restes des sauvages indigènes dispersés au milieu des colons européens aux États-Unis

Les peuplades américaines, objet de tant de calculs de la politique et de la philosophie, ont toujours singulièrement intéressé l'Eglise catholique. Depuis leur découverte elle n'a cessé de porter sur eux sa maternelle sollicitude pour l'amélioration de leur sort. C'est elle, ce sont les prêtres qu'elle a envoyés, qui, seuls et par des efforts continuels, ont lutté contre la cupidité des gouvernements pour arracher les malheureux Indiens à l'esclavage et aux exactions de leurs barbares vainqueurs. Ceux-ci portaient des chaînes et des vices, et allaient chercher de l'or; les prêtres de l'Eglise y portaient l'exemple des douces vertus évangéliques, la civilisation, et ne demandaient qu'à réconcilier avec Dieu, avec l'humanité, ces malheureux qu'une longue séparation d'avec les autres peuples avait dégradés. Leurs travaux, mêlés si souvent de sueur et de sang, n'ont pas été vains: grâce à leur persévérance, la barbarie disparaît tous les jours du sol américain. De tous côtés les sauvages sont pressés, entourés, envahis par la civilisation; bientôt ils ne formeront plus qu'un peuple avec les Européens qui défrichent leurs forêts. Avant qu'elle disparaisse entièrement, il sera utile de consigner ici le reste de ces peuplades pour lesquelles tant de missionnaires français ont donné leur vie, de connaître le nombre

d'individus qui les composent, et ce qui leur reste encore de cette terre dont, il y a quelques siècles, ils partageaient la souveraineté avec les tigres, les serpents et les oiseaux de proie.

A peine compte-t-on encore 300,000 Indiens résidant dans les limites des Etats-Unis, tant à l'est qu'à l'ouest du Mississipi. Sur ce nombre, à peu près la moitié, 130,000, habitent au milieu de la population blanche. Nous allons donner le tableau de la population et des possessions territoriales de ces derniers dans les différentes provinces des Etats (v).

NATIONS OU TRIBUS.		POPULATION.	POSSESSIONS *territoriales.*
		habitants.	acres.
MAINE	Indiens Saint-Jean	300	
	Passamaquoddies	379	100
	Penobscots	277	92,160
		956	92,260
MASSACHUSETTS	Marshpées	320	»
	Herring Pond	40	»
	Martha's Vineyard	310	»
	Troy	50	»
		750	»
RHODE-ISLAND	Narragansett	420	3,000
CONNECTICUT	Mohegan	300	4,000
	Stonington	50	300
	Groton	50	»
		400	4,300
NEW-YORK	Senecas	2,325	»
	Tuscaroras	253	»
	Oneidas	1,096	»
	Onondagas	446	246,675
	Cayugas	90	»
	Stockbridge	273	»
	Brotherton	360	»
	Saint-Regis	300	»
		5 143	246,675
VIRGINIE	Nottaways	47	27,000
CAROLINE DU SUD	Catawbas	450	144,000
OHIO	Wyandotts	542	163,840
	Shawanees	800	117,613
	Senecas	551	55,505
	Delawares	80	3,760
	Ottawas	377	30,581
		2,350	593,301
MICHIGAN	Wyandotts	7	»
	Potawatamies	136	»
	Chippewas et Ottawas	18.473	7,057,920
	Menomienies	3,900	»
	Winnebagoes	5,800	»
		28,316	7,057,920
INDIANA	Miamis et Eel Rivers	1,073	10,104,000
ILLINOIS	Menomienies	270	»
	Kaskaskias	36	3,314,560
	Sauks et Foxes ou Renards	6,400	»
		6,706	3,314,560
INDIANA et ILLINOIS	Pottowatamies et Chippewas	3,900	»
GÉORGIE et ALABAMA	Creeks	20,000	9,537,920
GÉORGIE, ALABAMA et TENNESSEE	Cherokees	9,000	7,272,576 (dans l'Alabama.) 1,055,636 (dans le Tennesse)
MISSISSIPI, ALABAMA	Choctaws	21,000	»
MISSISSIPI	Chickasaws	3,625	15,705,000
FLORIDE	Séminoles et autres	5,000	4,032,640
LOUISIANE	Billoxis	55	»
	Apalaches	45	»
	Passagoulas	111	»
	Addies	27	»
	Yattassees	36	»
	Cochatties	180	»
	Caddows	450	»
	Delawares	51	»
	Choctaws	178	»
	Chawanies	110	»
	Natchitoches	25	»
	Quapaws	8	»
	Piankechaws	27	»
		1,313	»
MISSOURI	Delawares	1,800	21,120
	Kickapous	2,200	9,600
	Chawanees	1,383	14,086
	Weas	327	»
	Jovas	1,100	»
		6,810	44,806
MISSOURI, ARKANSAS	Osages	5,200	3,491,840
	Piankechaws	207	»
		5,407	3,491,840
ARKANSAS	Cherokees	6,000	4,000,000
	Quapaws	700	»
	Choctaws	»	8,858,560
		6,700	12,858,560
	Totaux	129,266	77,402,316

Depuis l'année 1795 jusqu'en 1825, les Etats-Unis ont obtenu des Indiens la cession de 209,219,865 acres de territoire, savoir : dans l'Ohio 24,854,888 ; dans l'Indiana 16,243,685 ; dans l'Illinois 24,384,744 : dans la Louisiane, 2,492,000 ; dans l'Alabama 19,586,560 ; dans le Mississipi 12,475,251 ; dans le Missouri 36,169,383 ; dans le Michigan 17,561,470 ; dans l'Arkansas et la contrée de l'ouest, 55,451,904. Le gouvernement paye encore aux tribus cessionnaires, à titre d'indemnité, une somme annuelle de 179,575 dollars.

(v) Ce tableau est extrait d'un ouvrage intitulé *Indian treaties*, qui a été publié par ordre du département de la guerre.

NOTE SUPPLEMENTAIRE.

Pendant l'impression de ce premier volume du *Dictionnaire de Philosophie*, il a été publié quelques pièces relatives à des questions depuis longtemps agitées et qui sont capitales au point de vue de la saine philosophie et de l'apologétique chrétienne. La première est un exposé des doctrines philosophiques de l'université de Louvain adressé par les professeurs de cette université à la sacrée Congrégation de l'Index et suivi de la déclaration de cette Congrégation. La deuxième est une lettre fort remarquable, écrite par M. l'abbé Bautain à MM. les professeurs de l'Université de Louvain. Nous reproduisons ici ces diverses pièces dignes de toute l'attention de nos lecteurs.

—

L'ÉCOLE DE LOUVAIN ET LA DÉCLARATION DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INDEX. — LETTRE DE M. BAUTAIN.

Déclaration de la Sacrée Congrégation de l'Index touchant la controverse philosophique sur les forces naturelles de la raison humaine.

La Sacrée Congrégation de l'Index, consultée par des professeurs de l'Université de Louvain, touchant la controverse philosophique sur les forces naturelles de la raison humaine, vient de donner une Réponse qui, nous l'espérons, mettra fin à la polémique soulevée dans notre pays à l'occasion d'un ouvrage publié par M. le chanoine Lupus, sous ce titre : *Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique.* Nous sommes heureux de pouvoir communiquer aux lecteurs de la *Revue catholique* un document d'une si haute importance.

Il sera bon de résumer d'abord en très-peu de mots, sous forme d'introduction, la controverse qui a donné lieu à la Supplique des professeurs de l'Université de Louvain et à la Réponse de la Sacrée Congrégation de l'Index.

On sait combien il importe en philosophie et dans la controverse religieuse de déterminer avec exactitude quelles sont les forces naturelles de la raison. L'écrivain catholique, en traitant cette question, doit éviter deux erreurs opposées : l'une qui prétend que la connaissance des vérités religieuses est le produit spontané de la raison ; l'autre qui affirme que dans l'état de nature déchue les forces de la raison, en ce qui concerne l'ordre moral et religieux, sont entièrement détruites. La première, niant la révélation, détruit le christianisme ; la seconde, en renversant la raison, ébranle la foi, puisque les *præambula fidei*, comme s'exprime saint Thomas, ne sauraient être démontrés que par les principes de la raison. Cette dernière erreur a été condamnée dans Luther, Calvin et Baius. De nos jours la Sacrée Congrégation de l'Index, pour écarter les opinions qui, de près ou de loin, pourraient conduire à cette erreur, a formulé quatre propositions souscrites par M. Bonnetty avec un empressement digne d'éloge (*a*).

Entre ces deux erreurs extrêmes, également opposées aux enseignements de l'Eglise, on rencontre diverses opinions qui sont librement discutées dans les écoles. Sans rien retrancher du domaine légitime de la raison, et en défendant ses forces naturelles contre les attaques des sceptiques, plusieurs apologistes de l'Eglise, et parmi eux des prélats connus par l'éclat des vertus et de la science, soutiennent que la raison n'est pas douée d'une spontanéité absolue, que l'enseignement est une condition indispensable de son développement, et que par conséquent l'homme, s'il eût été créé muet et dans une ignorance complète, comme les rationalistes le prétendent, n'aurait pu, sans une intervention de Dieu, s'élever à une connaissance explicite des vérités de l'ordre moral et religieux même naturel. Telle est l'opinion qui a été expliquée, prouvée et vengée dans cette *Revue*.

Notre sentiment a rencontré des contradicteurs dont nous sommes loin de méconnaître les brillantes qualités. On sait que M. le chanoine Lupus a composé un ouvrage volumineux dont la raison première et le but principal étaient de montrer que l'opinion défendue par nous est désavouée par les défenseurs des saines doctrines, contraire à l'Ecriture sainte, à la tradition, à l'immense majorité de l'école théologique ; qu'elle est sur plusieurs points l'antithèse de la doctrine de l'Eglise, qu'elle ouvre la porte aux erreurs de Luther, Calvin et Baius, etc.

Les attaques de M. Lupus furent appuyées par le R. P. Perrone et par le *Journal historique*. Dans une lettre qui a reçu une grande publicité en Belgique, le R. P. Perrone faisait entendre que notre opinion doit être rejetée *par quiconque veut rester sincèrement attaché aux enseignements de l'Eglise, au consentement unanime des Pères, à l'enseignement commun des théologiens*. Il disait que les *quatre propositions émises par la Sacrée Congrégation de l'Index sont des preuves palpables pour quiconque ne cherche point de subterfuge* (*b*). Le *Journal historique* cherchait à prouver que nous sommes en désaccord avec les décisions de l'Eglise et les propositions de la Sacrée Congrégation. M. Lupus, pour justifier ses attaques, invoquait l'exemple des écrivains qui avec un zèle louable ont montré le danger des doctrines de Lamennais, d'Hermès et de Günther, avant que le Saint-Siége eût prononcé son jugement (*c*).

Nous avons répondu à ces accusations (*d*). Mais dans une controverse de cette nature, le raisonne-

(*a*) Voici ces quatre propositions :

« 1° Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur ; atque ita sibi mutuam opem ferant (*Encyc. PP. Pii IX*, 9 *nov*. 1846).

« 2° Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandum animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit (*Prop. subscript. a Bautænio*, 8 *Septemb*. 1840)

« 3° Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit (*Prop. subscript. a D. Bautænio*, 8 *Septemb*. 1840).

» 4° Methodus, qua usi sunt D. Thomas, divus Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus, et magistris illis vertere, quod methodum hanc, præsertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint. »

(*b*) Voir cette lettre dans la *Revue catholique*, 1859, p. 688.

(*c*) *Revue Catholique*, 1859, p. 741.

(*d*) *Ibid*. 1859, en différents articles.

ment seul, nous l'avons éprouvé, ne saurait suffire. Pour éviter une division souverainement regrettable, il fallait couper court à la discussion et porter la cause devant un tribunal supérieur chargé de veiller à la conservation des saines doctrines, et dont la compétence et l'autorité sont reconnues par tous les écrivains catholiques.

Ce motif détermina MM. Beelen, Lefebve, professeurs à la faculté de théologie, Ubaghs et Laforet, professeurs à la faculté de philosophie et lettres, à soumettre la doctrine enseignée dans leurs écrits (e) au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index. Nous publions plus loin leur supplique qui renferme l'exposition complète de la controverse.

Son Eminence le cardinal Préfet soumit la question à l'examen de quelques doctes et savants théologiens de la Congrégation. Après une mûre délibération, ces théologiens et avec eux le R. Père Secrétaire, réunis en consultation par le Cardinal Préfet et d'accord avec lui, ont déclaré 1° *que la doctrine exposée ne renferme absolument rien de contraire* (nulla tenus adversari) *aux quatre propositions émanées de la Sacrée Congrégation de l'Index touchant les forces naturelles de la raison humaine.*

Nous inférons en premier lieu de cette décision que les assertions si graves émises à ce sujet par le R. P. Perrone et le *Journal historique* n'ont pas le moindre fondement.

Ensuite, considérant que les quatre propositions ont été formulées pour sauvegarder les forces de la raison, nous concluons que la doctrine qui s'accorde avec les quatre propositions susdites laisse à la raison toute son énergie propre et ne méconnaît aucune de ses légitimes prérogatives : ce qui renverse plusieurs des accusations de M. le chanoine Lupus.

En troisième lieu, nous ferons remarquer que les textes de l'Ecriture sainte, et la plupart des témoignages des Pères et des théologiens apportés par l'auteur *du Traditionalisme et du Rationalisme* ne disent que ce qui est affirmé dans la deuxième et la troisième propositions. Nous sommes donc en droit de dire que l'opinion des professeurs de l'Université de Louvain ne renferme rien qui soit contraire à ces témoignages de l'Ecriture sainte, des Pères et des théologiens. Les assertions de la *Revue*, appuyées sur des preuves positives, reçoivent ici une nouvelle et éclatante confirmation.

2° La Sagrée Congrégation de l'Index déclare que la même doctrine *doit être rangée parmi les questions qui sont librement discutées dans les deux sens par les philosophes catholiques*; et qu'ainsi, 3° *en ce qui concerne cette doctrine, il faut s'en tenir à la constitution de Benoît XIV*, Sollicita et provida, § 23.

On nous permettra de rappeler que dans la controverse avec M. le chanoine Lupus nous avons cherché à faire prévaloir ces deux points si importants. « L'unité de foi, disions-nous (f), ce cachet divin de l'Eglise catholique, n'exclut pas la diversité des opinions sur un grand nombre de questions théologiques et philosophiques, qui ne sont clairement résolues ni dans les Livres saints, ni dans la croyance unanime des Pères, ni dans les enseignements de l'autorité infaillible instituée par Jésus-Christ pour conserver et interpréter les divines doctrines de l'Evangile. » — Dans ces questions de libre controverse, l'Eglise laisse à chacun le droit de choisir l'opinion qui lui paraît la plus conforme à la vérité; mais elle défend aux individus de censurer les opinions de leurs adversaires. Benoît XIV, dans la Constitution *Sollicita et provida*, veut qu'on mette un frein à l'ardeur de certains écrivains qui, en prétextant leur respect pour l'autorité des anciens docteurs, se permettent d'attaquer avec violence et de censurer des opinions non condamnées par l'Eglise. « *Cohibeatur*, dit-il (g), *ea scriptorum licentia, qui, ut aiebat Augustinus lib.* XXII *Confess. cap.* 25, *num.* 34, SENTENTIAM SUAM AMANTES, NON QUIA VERA EST, SED QUIA SUA EST, *aliorum opiniones non modo improbant, sed illiberaliter etiam notant, atque traducunt. Non feratur omnino privatas sententias, velut certa ac definita Ecclesiæ dogmata, a quopiam in libris obtrudi, oppositas vero erroris insimulari; quo turbæ in Ecclesia excitantur, dissidia inter doctores aut seruntur aut foventur, et Christianæ charitatis vincula persæpe abrumpuntur.* » Nous montrions ensuite que ces principes doivent être appliqués à notre controverse, et que les deux sentiments opposés sont enseignés par des auteurs très-compétents en ces matières, par des écrivains dont la voix mérite d'être écoutée avec respect.

On remarquera que les quatre questions posées dans la lettre des professeurs de l'Université de Louvain sont complétement résolues par la Réponse de la Sacrée Congrégation de l'Index.

Notre règle est de suivre en tout point les opinions qui sont le mieux en harmonie avec les enseignements du Saint-Siége. Si la décision de la Sagrée Congrégation ne nous eût pas été favorable, nous l'aurions accueillie avec non moins de respect et de soumission; nous aurions suivi avec empressement non-seulement les ordres, mais encore les avertissements et les conseils qu'elle eût bien voulu nous donner. Nous avons la confiance qu'il en sera de même de nos adversaires, hommes instruits et pieux qui cherchent sincèrement la vérité.

Notre opinion demeure une opinion libre; on est libre de ne pas l'adopter, on est libre de la combattre; mais on n'est point libre de ne pas la respecter. Assimiler des opinions déclarées libres à des doctrines condamnées ou même suspectes, c'est enfreindre les décrets du Saint-Siége, semer la division parmi les défenseurs de la vérité, et réjouir nos adversaires communs. L'union entre les catholiques ne fut jamais plus nécessaire qu'en ce moment. Les incrédules font trêve à leurs dissentiments pour combattre la vérité et son organe infaillible, le successeur de Pierre, pour saper même jusqu'aux bases du christianisme : nous devons, de notre côté, unir nos efforts pour repousser ces attaques, et éviter, autant que possible, tout ce qui serait de nature à soulever des discussions irritantes.

Les quatre propositions émises par la Sacrée Congrégation de l'Index, et la réponse que nous publions aujourd'hui serviront désormais de lumière et de guide aux apologistes et aux philosophes catholiques.

(e) Mgr Beelen dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, p. 49 et ss. — M. Lefebve, *Coup d'œil sur la théorie rationaliste du progrès en matière de religion*, p. 33 et ss. — M. Ubaghs, dans sa *Logique* et ses autres ouvrages de philosophie. — M. Laforet, dans sa *Philosophie morale* et dans le Ier volume de ses *Dogmes catholiques*.

(f) *Revue catholique* 1859, pag. 69.

(g) Constitutio, *Sollicita et provida*, § 23.

I.

Litteræ professorum Lovaniensium ad S. Congregationem Indicis, scriptæ die 1 Februarii an. 1860.

EMINENTISSIMO CARDINALI DE ANDREA SACRÆ CONGREGATIONIS INDICIS PRÆFECTO, ETC.

Eminentissime Princeps,

Cum viris catholicis nihil antiquius esse debeat quam ut ad mentem Sedis Apostolicæ sententias suas exigant, nos infrascripti, in Universitate catholica Lovaniensi professores, controversiam, quæ de rationis humanæ vi nativa non sine aliquo animorum æstu in Belgio nostro nunc agitatur, ad arbitrium Sacræ Indicis Congregationis conferendam duximus; et foret nobis hoc sane quam gratissimum, Eminentissime Princeps, si Sacra Congregatio respondere dignaretur ad nonnullas quæ ad præsentem controversiam pertinent quæstiones. Quas antequam proponamus, pauca præfari nobis liceat.

Rationalistæ, quod te non latet, Eminentissime Princeps, ut divinam revelationem radicitus evellant, magno conatu studioque id agunt, ut veritatum omnium, præsertim earum ex quibus constat religio naturalis, notitiam manare ostendant, veluti e suo fonte, ex absoluta et omnino independenti mentis humanæ vi, et, ut aiunt, *spontaneitate*. Itaque fingunt, primævos homines, principio quidem instar muti pecoris silvestrem egisse vitam, at sensim sensimque, ope solius rationis sua sponte sese evolventis, et sermonem invenisse, et civilem societatem condidisse, denique et cultum quemdam religiosum excogitasse atque instituisse. Hanc porro primam religionem, utpote plane rudem atque imperfectam, non aliud quidem fuisse docent nisi crassam quamdam, ut aiunt, Fetichismi formam, quam deinceps tamen homines, sicut litteras, artes, scientias, aut quodvis aliud humanum inventum, cogitando et ratiocinando perfecerint. Hinc comminiscuntur, apud Indos, Ægyptios, Græcos cæterosque populos antiquos varias apparuisse Polytheismi formas, quæ progressu temporis perpetuo perfectiores evaserint, ac totidem veluti gradus exstiterint, per quos homo altiorem illam religionis formam, quæ Christiana vocatur, tandem fuerit assecutus. Atque ita sacratissimam nostram religionem pro nobiliore quodam humani ingenii fetu habent, ideoque et humanæ rationis judicio atque dominio eam subjiciunt, eamdemque hujus unius rationis ope continuo quodam ac necessario progressu in dies ulterius perficiendam esse declarant.

Atque hæc est, Eminentissime Princeps, theoria illa, quæ sub specioso nomine *progressus continui* in variis incredulorum scholis hodiedum docetur; atque inde hæc doctrina, tanquam teterrima quædam pestis, longe lateque serpit atque grassatur.

In impia autem illa et exitiosa doctrina refellenda plerique ex recentioribus inter Catholicos apologetis jam statim illud negant, scilicet rationem humanam pollere absoluta illa ac penitus independenti vi sive spontaneitate, cui rationalistæ religionis originem acceptam referunt; at docent e contra variisque argumentis ab experientia ductis probant, hominem, ut nunc nascitur, præter internam illam suæ rationis vim nativam, indigere externo aliquo intellectuali auxilio, ut obtineat eum rationis usum, qui illi sufficiat, ut ad distinctam Dei notitiam et veritatum moralium cognitionem ope unius suæ rationis pervenire possit.

I.

Lettre des professeurs de Louvain à la S. Congrégation de l'Index datée du 1er *février* 1860.

A SON ÉMINENCE LE CARDINAL DE ANDREA, PRÉFET DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DE L'INDEX, ETC.

Prince Eminentissime,

Comme rien ne doit être plus à cœur à de vrais catholiques que de régler leurs opinions d'après l'esprit du Siége Apostolique, nous, soussignés, professeurs à l'Université catholique de Louvain, avons cru devoir soumettre au jugement de la Sacrée Congrégation de l'Index la controverse, agitée en ce moment avec une certaine animation en Belgique, touchant les forces naturelles de la raison humaine; et nous serions très-heureux, Prince Eminentissime, si la Sacrée Congrégation daignait répondre à quelques questions relatives à cette controverse. Mais qu'il nous soit permis, avant de les proposer, de dire quelques mots qui leur serviront d'introduction.

Les rationalistes, comme Vous le savez, Prince Eminentissime, afin de saper par sa base la révélation divine, s'efforcent par tous les moyens de montrer que la connaissance de toutes les vérités, particulièrement de celles dont se compose la religion naturelle, dérive, comme de sa source, de la puissance et, suivant l'expression reçue, de la *spontanéité* absolue et tout à fait indépendante de l'esprit humain. C'est pourquoi ils imaginent qu'à l'origine les premiers hommes, à la manière d'animaux muets, menaient une vie sauvage, et que peu à peu, par le moyen de leur raison seule se développant spontanément, ils découvrirent le langage, fondèrent la société civile et inventèrent et établirent enfin un certain culte religieux. Ils affirment que cette première religion, tout à fait informe et imparfaite, ne fut qu'une espèce grossière de Fétichisme, perfectionnée ensuite, comme les lettres, les arts, les sciences ou tout autre produit du génie de l'homme, par le travail de la pensée et de la raison. C'est ainsi qu'ils prétendent que chez les Indiens, les Egyptiens, les Grecs et les autres peuples de l'antiquité, le Polythéisme se montra sous des formes diverses qui, par les progrés du temps, allèrent se perfectionnant toujours, et devinrent comme autant de degrés par où l'homme s'éleva enfin jusqu'à cette forme supérieure de religion qu'on nomme religion chrétienne. Ils tiennent donc notre sainte religion pour un produit plus élevé du génie de l'homme; ils la soumettent par conséquent au jugement et à la souveraineté de la raison humaine, et déclarent qu'elle doit, par le seul moyen de cette raison, se perfectionner de jour en jour davantage, par une sorte de progrès continu et nécessaire.

C'est là, Prince Eminentissime, cette théorie qui, sous le nom spécieux de *progrès continu*, est enseignée aujourd'hui dans différentes écoles incrédules, et qui de là, comme une peste très-dangereuse, s'insinue et se répand de tous côtés.

Or, en réfutant cette doctrine impie et pernicieuse, la plupart des apologistes catholiques contemporains commencent par nier que la raison humaine soit douée de cette force ou spontanéité absolue et tout à fait indépendante, à laquelle les rationalistes rapportent l'origine de la religion; ils affirment au contraire et prouvent par divers arguments tirés de l'expérience, que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin, outre cette forme interne et originelle de sa raison, d'un secours intellectuel extérieur pour acquérir cet usage de la raison qui lui permette de parvenir, par le moyen de cette raison seule, à la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales.

Hanc vero de indigentia externi alicujus intellectualis auxilii sententiam, cui quam plurimi e præstantissimis apologetis catholicis hodiedum subscribunt, ad pravum sensum detorserunt nonnulli Galliæ scriptores, quos Traditionalistas appellant. Docent scilicet Traditionalistæ illi, nullam veritatum metaphysicarum et moralium ideam menti humanæ a Deo inditam esse; ac mentem humanam habere videntur pro animi vi sive virtute mere *passiva*, docentes primam illarum veritatum ideam et cognitionem ex sola institutione externa, veluti ex unico fonte, in mentem influere, hominemque illarum veritatum notitiam eo fere modo acquirere, quo factum aliquod historicum ex aliorum testimonio discere solemus.

Ex horum igitur sententia testimonium Dei revelantis, quod ope continuæ traditionis servatum et in omnes populos propagatum sit, pro unico fonte et principio cognitionis veritatum religionis naturalis sit habendum. Et fuere quoque nonnulli qui asserere non dubitarunt, fieri non posse ut homo illis ordinis naturalis veritatibus, quales sunt existentia Dei et animæ humanæ immortalitas, cum certitudine assensum præbeat, nisi prius divinæ revelationi fidem adhibuerit; et sententiam sententiæ suæ oppositam erroris insimularunt Rationalistarum et Semipelagianorum.

Hanc vero Traditionalistarum doctrinam professores Lovanienses, tum in suis prælectionibus, tum etiam in variis suis scriptis, tanquam falsam perpetuo improbarunt; et ad eam refellendam, inter alia, hæc monere solent:

1° Videri, secundum illam Traditionalistarum doctrinam, omnem veritatum ordinis naturalis cognitionem revocari ad actum fidei, atque ita tolli essentialem illam quæ exstat inter fidem et rationem differentiam. Atqui, *rationis usus* (uti monuit Sacra Indicis Congregatio) *præcedit fidem, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.*

2° Videri consequi ex eadem illa doctrina, humanæ menti abnegandam esse vim naturalis luminis, quod ei sufficiat ut ad cognitionem veritatum moralium pervenire possit; ideoque et videri, doctrinam hanc propius accedere ad errores Baii, Calvini, etc., qui in statu naturæ lapsæ vires rationis, quod ad veritates morales attinet, penitus extinctas esse docuerunt: atqui ex S. Scriptura et communi SS. Patrum et Theologorum consensu apertissime constare, hominem rationis usu fruentem naturali suæ rationis lumine, absque ullo revelationis supernaturalis et gratiæ auxilio, posse cognoscere atque etiam demonstrare plures veritates metaphysicas et morales, inter quas exsistentia Dei et immortalitas animæ sint recensendæ. Sedulo quoque monent hic professores Lovanienses omnino tenendum esse, ut ne ipsa fides concutiatur, exstare quædam *fidei præambula*, eaque *naturaliter* cognosci: atque ibi recitant S. Congregationis Indicis declarationem illam, qua dicitur: *Ratiocinatio Dei exsistentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei exsistentiam contra atheum, ad probandam animæ spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem, allegari convenienter nequit.*

3° Videri porro consequi ex eadem illa doctrina, dicendum esse, ad cognitionem veritatum ordinis naturalis absolute necessariam fuisse revelatio-

Cette nécessité d'un secours intellectuel extérieur, admise aujourd'hui par un très-grand nombre des plus éminents apologistes catholiques, a été détournée dans un mauvais sens par quelques écrivains français désignés sous le nom de Traditionalistes. Ces Traditionalistes enseignent que Dieu n'a mis dans l'esprit de l'homme aucune idée des vérités métaphysiques et morales, et ils semblent regarder l'intelligence humaine comme une force ou une puissance purement *passive;* puisque, selon eux, la première idée et la première connaissance de ces vérités émanent comme de leur source unique, du seul enseignement extérieur, et viennent de là dans l'esprit; en sorte que l'homme acquerrait la connaissance de ces vérités à peu près de la même manière que nous apprenons un fait historique par le témoignage d'autrui.

Ainsi, selon le sentiment de ces écrivains, le témoignage de la révélation divine, conservé et répandu chez tous les peuples par une tradition continue, devrait être considéré comme la seule source et le seul principe de la connaissance des vérités de la religion naturelle. Quelques-uns même sont allés jusqu'à affirmer qu'il n'est pas possible que l'homme donne avec certitude son assentiment à ces vérités de l'ordre naturel, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, sans croire auparavant à la révélation divine; et ils ont accusé l'opinion contraire d'être entachée de rationalisme et de sémi-pélagianisme.

Les professeurs de Louvain, dans leurs leçons aussi bien que dans leurs écrits, ont toujours improuvé comme fausse cette doctrine des Traditionalistes; et, pour la réfuter, ils ont coutume de faire, entre autres, les observations suivantes:

1° Que, selon la doctrine de ces Traditionalistes, toute connaissance des vérités de l'ordre naturel semble se réduire à un acte de foi; ce qui détruit la différence essentielle qui existe entre la foi et la raison. Or, comme l'a déclaré la Sacrée Congrégation de l'Index, *l'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme par le moyen de la révélation et de la grâce.*

2° Qu'il semble suivre de cette même doctrine qu'il faille refuser à l'esprit humain la force de lumière naturelle suffisante pour pouvoir parvenir à la connaissance des vérités morales; et qu'ainsi cette doctrine paraît toucher aux erreurs de Baius, de Calvin, etc., qui ont enseigné que, dans l'état de nature déchue, les forces de la raison, en ce qui concerne les vérités morales, sont entièrement éteintes. Or il est tout à fait constant, par le témoignage de la sainte Ecriture et par le consentement unanime des Pères et des théologiens, que l'homme *jouissant de l'usage de la raison* peut, par la lumière naturelle de sa raison, sans aucun secours de la révélation surnaturelle et de la grâce, connaître et démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales, parmi lesquelles il faut placer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Ici encore les professeurs de Louvain remarquent soigneusement que, pour ne pas ébranler la foi elle-même, il faut absolument admettre qu'il y a certains *præambula fidei*, et que ces *præambula fidei* sont connus *naturellement;* et ils citent à ce sujet la déclaration de la S. Congrégation de l'Index qui porte: *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme. La foi est postérieure à la révélation, et par conséquent elle ne peut être convenablement alléguée pour prouver l'existence de Dieu contre un athée, la spiritualité et la liberté de l'âme raisonnable contre un sectateur du naturalisme et du fatalisme.*

3° Qu'enfin il semble suivre de cette même doctrine, que la révélation surnaturelle a été absolument nécessaire pour la connaissance des vérités

nem supernaturalem; atqui hoc adversari communi theologorum sententiæ, qui ibi non agnoscunt nisi moralem istiusmodi revelationis necessitatem.

Hæc igitur, inter alia, Eminentissime Princeps, contra eam Traditionalistarum doctrinam ore et scripto monemus, atque inde a primo ejus ortu monuimus.

Quod si ab una parte humanæ rationis vires tuemur, ab altera tamen parte profitemur, sicut jam supra innuimus, nos in ea esse opinione, ut putemus non esse humanæ menti tribuendam omnimodam illam spontaneitatem sive absolutam independentiam, quam Rationalistæ eidem tribuunt, sed de mente humana sic sentimus : Mens humana vi pollet interna sibique propria; per se et continuo actuosa est; attamen ut homo hac mente præditus perveniat ad expeditum usum rationis, opus habet externo aliquo intellectuali auxilio. Itaque opinamur, principia veritatum rationalium, metaphysicarum ac moralium, a Deo conditore humanæ menti indita esse; at simul arbitramur, hanc esse mentis nostræ legem naturalem sive psychologicam, ut homo *indigeat institutione* aliqua *intellectuali* ad obtinendum eum rationis usum, qui illi sufficiat ut distinctam Dei et veritatum moralium cognitionem sibi comparare possit. Non negamus, humanæ menti absque illa institutione inesse confusum quemdam harum veritatum sensum et vagam quamdam apprehensionem; sed loquimur hic de vera cognitione, hoc est, de clara et certa illarum veritatum notitia acquirenda. *Institutionem* autem intelligimus externum quodvis intellectuale auxilium, sive de industria, sive non data opera præstitum, idque sive voce, sive scripto, sive gestu, sive alio quovis modo, quem sociale commercium suppeditat. *Indigentiam* porro intelligimus *absolutam*, at non eo sensu, ut putemus Deum non potuisse aliter condere hominem, sed eo sensu, ut putemus, esse eam indigentiam omnibus hominibus, quales nunc nascuntur, communem. Hanc vero absolutam institutionis indigentiam exstare affirmamus, si sermo sit de expedito rationis usu acquirendo; minime vero dicimus, quod e contra falsum putamus, singularum veritatum ordinis naturalis cognitionem ope institutionis esse comparandam; nam ubi homo jam usu suæ rationis reapse fruitur, ipse sua sola ratione quam plurimas veritates detegere atque cognoscere potest. Præterea notamus, institutionem illam, quam dicimus, ex nostra sententia non esse habendam tanquam *efficientem causam per quam* homo perveniat ad expeditum rationis suæ usum, sed tanquam *meram conditionem sine qua non* possit ad expeditum illum usum pervenire; quemadmodum, verbi gratia, aer, calor, humor requiruntur tanquam *conditio sine qua non* possit manifestari vita, quæ in aliquo grano seminis reapse inest, sed involuta ac latens. Principia legis naturæ *scripta* sunt in corde hominis; verum ea nunquam distincte *legere* quis poterit, nisi postquam ope intellectualis illius, quod diximus, auxilii, ad expeditum suæ rationis usum pervenerit.

Sententiam nostram sive doctrinam hactenus expositam, Eminentissime Princeps, probare solemus variis argumentis ab experientia et observatione psychologica petitis, quæ hujus loci non est exponere.

Patet autem, hac doctrina Rationalismi principium de nativa humanæ rationis independentia et *absoluta*, ut aiunt, *spontaneitate* radicitus convelli; et tamen per eam nullatenus tolli, sed omnino in-

de l'ordre naturel; ce qui est contraire au sentiment commun des théologiens, qui ne reconnaissent qu'une nécessité morale de cette révélation.

Voilà, entre autres, Prince Eminentissime, ce que nous disons, de vive voix et par écrit, contre la doctrine des Traditionalistes, et ce que nous avons dit dès la première apparition de cette doctrine.

Mais si d'un côté nous défendons les forces de la raison humaine, d'un autre côté cependant nous déclarons, comme nous l'avons déjà insinué plus haut, que, suivant notre opinion, on ne doit point reconnaître à l'esprit humain cette spontanéité complète ou cette indépendance absolue que les Rationalistes lui attribuent. Voici ce que nous pensons à cet égard : L'esprit humain est doué d'une force interne et qui lui est propre; il est actif par lui-même, et son activité est continue; néanmoins, pour que l'homme, doué de cet esprit, parvienne au véritable usage de la raison, il a besoin d'un secours intellectuel extérieur. Nous croyons donc que les principes des vérités rationnelles, métaphysiques et morales, ont été mis dans l'esprit humain par le Créateur; mais en même temps, selon nous, telle est la loi naturelle ou psychologiqne de notre esprit, que l'homme a besoin d'un enseignement intellectuel pour arriver à cet usage de la raison suffisant pour pouvoir acquérir une connaissance distincte de Dieu et des vérités morales. Nous ne nions pas que l'intelligence de l'homme ne puisse, sans cet enseignement, avoir quelque sentiment confus et quelque vague appréhension de ces vérités; nous parlons ici de l'acquisition d'une connaissance véritable, c'est-à-dire d'une connaissance claire et certaine de ces vérités. Par *enseignement* nous entendons tout secours intellectuel extérieur, donné de propos délibéré ou non, soit de vive voix, soit par écrit, soit par geste, soit par quelque autre moyen que peut fournir le commerce social. Par *nécessité* nous entendons une nécessité *absolue;* non en ce sens que, selon nous, Dieu n'eût pas pu créer l'homme autrement, mais en ce sens que, d'après notre opinion, cette nécessité est commune à tous les hommes, tels qu'ils naissent aujourd'hui. Nous affirmons cette nécessité absolue de l'enseignement pour arriver au plein usage de la raison; mais nous ne disons nullement que la connaissance de chacune des vérités de l'ordre naturel ne peut s'acquérir que par l'enseignement, nous tenons au contraire une telle assertion pour fausse; car, une fois que l'homme jouit réellement de l'usage de la raison, il peut, par sa raison seule, découvrir et connaître bien des vérités. Nous remarquons en outre que l'enseignement dont nous parlons ne doit point, selon nous, être considéré comme *la cause efficiente par laquelle* l'homme parvienne à l'usage de la raison, mais comme *une simple condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne pourrait pas arriver à cet usage de la raison; de même que, par exemple, l'air, la chaleur, l'humidité, sont requis comme *une condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) la vie, qui est réellement dans une graine, mais enveloppée et latente, ne pourrait pas se manifester. Les principes de la loi naturelle sont *écrits* dans le cœur de l'homme; mais jamais personne ne pourra les *lire* distinctement si d'abord il n'est parvenu au plein usage de la raison par le moyen de ce secours intellectuel dont nous parlons.

Nous prouvons, Prince Eminentissime, notre opinion ou doctrine, exposée jusqu'ici, par divers arguments tirés de l'expérience et de l'observation psychologique; mais ce n'est pas ici le lieu de les reproduire.

Il est manifeste que cette doctrine sape par la base le principe rationaliste de l'indépendance originelle absolue, ou, selon l'expression reçue, de la spontanéité de la raison humaine; tandis que néan-

tegram et salvam in ea permanere nativam vim omnem humanæ rationis internam.

Et possumus ex nostra doctrina contra Rationalistas sic contendere : Si homo, ut Rationalistæ docent, primitus in hac terra in statu ignorantiæ absolutæ constitutus fuisset, nunquam sola vi sua ex hoc ignorantiæ statu exire potuisset, nec unquam (posita eadem naturæ conditione, quæ nunc est) sine Dei interventu, quocunque tandem modo iste interventus concipiatur, pervenire potuisset ad eum rationis usum, quo principia aut præcepta religionis naturalis cognovisset.

Cæterum nostram hac de re sententiam adnumerandam esse arbitramur inter eas quæstiones quæ a philosophis catholicis libere disputantur.

Verumtamen R. D. Lupus, canonicus Leodiensis, in opere quod inscribitur : *Le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, nostram sententiam sive doctrinam *erroris theologici* insimulare non dubitat, et asseverare eam nexu indivulso cohærere cum perversis doctrinis Baii et Calvini, atque aperte repugnare doctrinæ catholicæ, S. Scripturæ, et communi Patrum et theologorum sententiæ. Quas criminationes in quadam epistola, nuper in Belgio longe lateque propagata, sua auctoritate approbare et firmare visus est R. P. Perrone.

Norunt tamen illi scriptores sententiam, quæ ab ipsis tam injuriose notatur, a multis auctoribus vere catholicis et doctis non tantum in Belgio, sed etiam in Gallia, in Germania, in Italia propugnari; sciunt eam ut veram haberi ab episcopis non paucis et a pluribus theologis et philosophis Sedi Apostolicæ ac sanis doctrinis addictissimis. Et notum pariter est, eamdem sententiam in multis seminariis aliisque scholis catholicis cum assensu episcoporum tradi atque doceri.

Sed jam post expositam nostram in controversa hac re sententiam, humiliter petimus ut nobis liceat, Eminentissime Princeps, sequentes propositiones S. Indicis Congregationis subjicere judicio :

1° An licet auctoribus catholicis, in disquisitione mere philosophica de vi nativa rationis humanæ, docere : Deum, si voluisset, potuisse quidem ita condere hominem, ut is ipsa sola suæ rationis vi et ope veritatum ordinis naturalis menti ejus inscriptarum, nullo præterea indigens quocunque tandem externo intellectuali auxilio, pervenisset ad expeditum usum rationis; — videri tamen potius dicendum, hominem nunc ita nasci, ut ad expeditum illum rationis usum obtinendum, præterea indigeat externo aliquo intellectuali auxilio, quod tamen non sit habendum tanquam *efficiens causa per quam* perveniat, sed tanquam mera *conditio sine qua non* possit pervenire ad eum rationis usum qui illi sufficiat ut distinctam Dei et veritatum moralium cognitionem sibi comparare queat?

2° An licet auctoribus privatis, privata sua auctoritate, eam sententiam censura notare asserendo, illam cum perversis Baii et Calvini doctrinis cohærere, atque S. Scripturæ, unanimi Patrum et theologorum sententiæ, definitionibus Ecclesiæ et Sacræ Indicis Congregationis propositionibus repugnare?

3° Num Calviniana habenda est interpretatio eorum qui docent, verba Apostoli (*Rom.* I, 19-20)

moins elle ne détruit nullement, mais conserve et maintient au contraire dans sa plénitude toute la force naturelle de cette même raison.

Notre doctrine nous autorise à soutenir cette conclusion contre les Rationalistes : Si, comme ils le prétendent, l'homme avait été primitivement établi sur cette terre dans l'état d'ignorance absolue, jamais il n'aurait pu, par ses seules forces, sortir de cet état d'ignorance; jamais (la condition de la nature étant supposée la même qu'elle est actuellement) il n'aurait pu, sans une intervention de Dieu (de quelque manière que l'on conçoive cette intervention), parvenir à cet usage de la raison qui lui eût fait connaître les principes ou les préceptes de la religion naturelle.

Au reste, nous croyons que notre opinion sur ce sujet doit être rangée au nombre de ces questions qui sont librement discutées par les philosophes catholiques.

Cependant le R. M. Lupus, chanoine de Liége, dans un ouvrage intitulé : *Le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, ne craint point d'accuser notre doctrine d'*erreur théologique*, et d'affirmer qu'elle se rattache par un lien logique aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, qu'elle est manifestement contraire à la doctrine catholique, à la sainte Ecriture, au sentiment commun des Pères et des théologiens. Et le R. P. Perrone, dans une lettre publiée récemment et répandue de toutes parts en Belgique, a paru approuver et confirmer de son autorité ces graves accusations.

Ces écrivains savent pourtant que l'opinion notée par eux d'une façon si injurieuse est défendue par un grand nombre d'auteurs véritablement catholiques et instruits, non-seulement en Belgique, mais encore en France, en Allemagne, en Italie; ils savent que cette opinion est tenue pour vraie par bien des évêques et par beaucoup de théologiens et de philosophes très-attachés au Siége Apostolique et aux saines doctrines. Et il est également notoire que cette même opinion est enseignée et expliquée avec l'assentiment des évêques, dans beaucoup de séminaires et autres écoles catholiques.

A présent, Prince Eminentissime, après avoir exposé notre opinion sur cette question controversée, nous demandons humblement qu'il nous soit permis de soumettre au jugement de la S. Congrégation de l'Index les propositions suivantes :

1re Est-il permis à des auteurs catholiques, dans une discussion purement philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, d'enseigner que Dieu, s'il l'eût voulu, eût pu, il est vrai, créer l'homme de telle sorte que, par la seule force de sa raison et à l'aide des vérités de l'ordre naturel gravées dans son esprit, sans avoir nul besoin d'un secours intellectuel extérieur quelconque, il fût parvenu au plein usage de la raison ; — mais qu'il semble pourtant qu'il faut dire plutôt que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin en outre, pour acquérir ce plein usage de la raison, d'un secours intellectuel extérieur, secours qui toutefois ne doit pas être considéré comme *la cause efficiente par laquelle il parvienne*, mais comme *une simple condition sans laquelle* (*conditio sine qua non*) il ne peut pas parvenir à cet usage de la raison suffisant pour acquérir la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales ?

2° Est-il permis à des auteurs privés, de leur autorité privée, de censurer cette opinion en affirmant qu'elle se rattache aux doctrines perverses de Baïus et de Calvin, et qu'elle est contraire à la sainte Ecriture, au sentiment unanime des Pères et des théologiens, aux définitions de l'Eglise et aux propositions de la Sacrée Congrégation de l'Index ?

3° Peut-on regarder comme calviniste l'interprétation de ceux qui enseignent que les paroles de

accipienda esse de hominibus in vitæ societatem inter se conjunctis plenoque rationis usu fruentibus, ut ex tota contexta oratione confici videtur?

4° An licet reprehendere ac injuriose notare auctores catholicos qui asserunt, simili sensu, hoc est, de hominibus pleno rationis usu fruentibus, intelligendam esse Sacræ Indicis Congregationis propositionem hanc : « *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest?* »

Reliquum est, Eminentissime Princeps, ut optima quæque Eminentiæ Vestræ apprecantes, scribendi finem faciamus cum humili voto, ut nos tui observantissimos benevolentia complecti digneris.

J. Th. Beelen, *S. S. Pii IX Cubicular. ad hon., S. Script. et lingg. Orientt. prof.*
J. B. Lefebve, *theol. dogm. prof.*
G. C. Ubaghs, *philos. prof.*
N. J. Laforet, *philos. prof.*

Datum Lovanii kalend. Februar. MDCCCLX.

l'Apôtre (*Rom.* I, 19, 20) doivent être entendues, comme tout le contexte semble l'indiquer, d'hommes vivant en société et jouissant du plein usage de la raison?

4° Est il permis de blâmer et de noter d'une manière injurieuse des auteurs catholiques qui affirment qu'il faut entendre dans le même sens, c'est-à-dire d'hommes jouissant du plein usage de la raison, cette proposition de la Sacrée Congrégation de l'Index : « *Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et la liberté de l'homme ?* »

Il nous reste, Prince Eminentissime, à souhaiter, en finissant, à Votre Eminence toute sorte de prospérités, et à Vous prier humblement de daigner accueillir avec bienveillance Vos respectueux et dévoués serviteurs.

J. Th. Beelen, *camérier d'honneur de S. S. Pie IX, prof. d'Ecrit. S. et des langues orient.*
J. B. Lefebve, *prof. de théol. dogm.*
G. C. Ubaghs, *prof. de philos.*
N. J. Laforet, *prof. de philos.*

Donné à Louvain, le 1er février 1860.

II.

Responsum S. Congregationis Indicis de die 2 Martii an. 1860 ad præcedentes professorum Lovaniensium litteras.

Præstantissimi Clarissimique Professores,

Acceptis litteris vestris quas ad me dedistis Kalendis Februarii hujus anni, commisi doctis et eruditis quibusdam theologis Sacræ hujus Congregationis consultoribus, ut philosophicam de vi nativa rationis humanæ doctrinam, quam iisdem litteris dilucide exponitis, atque in benemerita Universitate Lovaniensi tradi a professoribus testamini, diligenter considerarent et expenderent. Qui quidem theologi una cum R. P. a secretis, re sedulo antea accurateque perpensa, in consultationem acciti concordi nobiscum sententia censuerunt : 1° Memoratam doctrinam nullatenus adversari quatuor illis propositionibus, quæ ab hac Sacra Congregatione circa nativam rationis humanæ vim non ita pridem prodierunt. 2° Recte adnumerandam esse inter eas quæstiones quæ a philosophis catholicis libere in utramque partem disputari possunt; adeoque 3° ad eamdem doctrinam quod attinet standum esse Constitutioni Benedicti XIV, P. M. quæ incipit : *Sollicita et provida*, § 23.

Hanc sententiam vobis, Egregii Professores, libenter communico, atque vobis ex animo gratulor de sincerissimo vestro erga Apostolicam Sedem, co-

II.

Réponse de la S. Congrégation de l'Index, datée du 2 mars 1860, à la lettre précédente des professeurs de Louvain

Eminents et Illustres Professeurs,

Ayant reçu votre lettre que vous m'avez adressée en date du 1er février de cette année, j'ai chargé quelques doctes et savants théologiens consulteurs de cette Sacrée Congrégation, d'examiner et de peser avec soin votre doctrine philosophique touchant les forces naturelles de la raison humaine, doctrine que vous exposez si clairement dans votre lettre, et qui, comme vous l'attestez, est enseignée par les professeurs à l'Université de Louvain, qui a rendu tant de services. Or ces théologiens, et avec eux le R. P. Sécrétaire, après avoir d'abord examiné la chose soigneusement et mûrement, et réunis par nous en consultation, s'accordant avec nous dans un même sentiment, ont jugé : 1° Que la doctrine exposée ne renferme absolument rien de contraire à ces quatre propositions, émanées, il n'y a pas bien longtemps, de cette Sacrée Congrégation, touchant les forces naturelles de la raison. 2° Qu'elle doit à bon droit être rangée au nombre de ces questions qui peuvent être librement discutées dans les deux sens par les philosophes catholiques; et par conséquent 3° qu'il faut, en ce qui concerne cette même doctrine, s'en tenir à la Constitution du S. P. Benoît XIV, qui commence par ces mots : *Sollicita et provida*, § 23 (*h*).

Je suis heureux, Excellents Professeurs, de vous communiquer cette décision, et je vous félicite de tout cœur de votre soumission respectueuse si pro-

(*h*) Voici le texte du § 23 de la Constitution *Sollicita et provida :*

« Ii quoque non satis idoneam justamque excusationem afferre videntur, qui ob singulare, quod profitentur, erga veteres doctores studium, eam sibi scribendi rationem libere arbitrantur; nam si carpere novos audeant, forte ab lædendis veteribus sibi minime temperassent, si in eorum tempora incidissent; quod præclare animadversum est ab auctore Operis imperfecti in Matth. hom. 42 : *Cum audieris*, inquit, *aliquem beneficantem antiquos doctores, proba. qualis sit circa suos doctores : si enim illos, cum quibus vivit, sustinet et honorat, sine dubio illos, si cum illis vixisset, honorasset ; si autem suos contemnit, si cum illis vixisset, et illos contempsisset.* Quamobrem firmum ratumque sit omnibus, qui adversus aliorum sententias scribunt ac disputant, id quod graviter ac sapienter a Ven. servo Dei, prædecessore nostro Innocentio papa XI, præscriptum est in decreto edito die secunda Martii anni millesimi sexcentesimi septuagesimi noni : *Tandem*, inquit, *ut ab injuriosis contentionibus doctores, seu scholastici, aut alii quicunque in posterum abstineant, ut paci et charitati consulatur, idem Sanctissimus in virtute sanctæ obedientiæ eis præcipit ut tam in libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus ac prædicationibus, caveant ab omni censura et nota, necnon a quibuscunque conviciis contra eas propositiones, quæ adhuc inter Catholicos controvertuntur, donec a sancta Sede recognitæ sint, et super eis judicium proferatur.* Cohibeatur itaque ea scriptorum licentia, qui, ut aiebat Augustinus, lib. XXII *Conf.* cap. 25, num. 34, *sententiam suam amantes, non quia vera est, sed quia sua est*, aliorum opiniones non modo improbant, sed illiberaliter etiam notant atque traducunt. Non feratur omnino, privatas sententias, veluti certa ac definita Ecclesiæ dogmata, a quopiam in libris obtrudi, oppositas vero erroris insimulari; quo turbæ in Ecclesia excitantur, dissidia inter doctores aut seruntur, aut foventur, et Christianæ charitatis vincula persæpe abrumpuntur. »

lumnam videlicet et firmamentum veritatis, obsequio.

Romæ, postrid. Kal. Martias anno MDCCCLX.

HIERONYMUS CARDINALIS DE ANDREA,
S. I. C. Præfectus.

L † S

FR. ANGELUS VINCENTIUS MODENA,
O. P. S. Ind. Congr. a secretis.

Superscriptio : Præstantissimis Clarissimisque Professoribus Universitatis Lovaniensis.

fondément sincère envers le Siége Apostolique, qui est la colonne et le soutien de la vérité.

Rome, le 2 mars 1860.

JÉRÔME CARDINAL DE ANDREA,
Préfet de la S. Congr. de l'Index.

L † S

FR. ANGE VINCENT MODENA, O. P.
Secrét. de la S. Congr. de l'Index.

L'adresse portait : Aux Eminents et Illustres Professeurs de l'Université de Louvain.

Lettre à MM. les professeurs de Louvain.

« Messieurs et très-honorés Collègues,

« Je viens de lire dans un journal les pièces publiées dans la *Revue Catholique* de Louvain, et qui se rapportent à la Réponse de la Sacrée Congrégation de l'Index du 2 mars 1860, à la lettre que vous lui avez adressée à propos de la controverse philosophique sur les forces naturelles de la raison humaine, élevée dernièrement dans votre Université. Cette lecture, qui m'a vivement intéressé, a réveillé dans mon esprit bien des souvenirs qui y dormaient depuis vingt ans; et j'ai été heureux de retrouver dans votre exposé préliminaire de la question et dans votre lettre à Son Eminence le cardinal préfet de la Sacrée Congrégation, sinon ce que j'ai dit autrefois dans une discussion semblable, ouverte il y a vingt-cinq ans, au moins ce que j'ai voulu dire et ce qui était au fond de ma pensée. On m'a reproché alors, non sans motif, d'avoir trop diminué la puissance naturelle de la raison. Mais jamais je n'avais eu la folle pensée de détruire la raison elle-même en la sacrifiant à la foi, et c'est pourquoi j'ai signé à Rome en 1840, la 3e et la 4e proposition de ces quatre formulées il y a quelques années par la Sacrée Congrégation, lesquelles servent en ce moment de règles à votre discussion.

« Cependant la question de la puissance naturelle de la raison, si grave qu'elle soit, n'était alors pour moi qu'une question secondaire; ou du moins elle en supposait une autre, que j'ai en vain présentée à mes adversaires d'alors, qui n'ont jamais voulu me suivre sur ce terrain. On parlait toujours de la raison *seule*, réduite à ses seules forces naturelles, et on entendait par là une raison suffisamment développée, en pleine puissance d'elle-même, à l'aide de tous les moyens de la science humaine, de la civilisation et de la tradition. Je demandais alors, mais en vain, ce que vous avez demandé à votre tour avec plus de bonheur : comment la raison naturelle s'est développée, et s'il est constant qu'elle ne peut se développer toute seule, qu'elle n'a point en elle-même l'initiative de son exercice, et qu'il lui a fallu un secours extérieur pour exciter le mouvement primitif de ses facultés, et la formation de la connaissance. Peut-on dire qu'elle ait jamais été *seule*, et qu'à elle toute seule elle ait produit tout ce qu'elle a fait? La question, de logique qu'elle était d'abord en roulant sur la portée et l'étendue de la raison naturelle, devenait donc psychologique, en cherchant le comment du développement primitif de la raison et de l'acquisition de la connaissance. Je n'ai jamais pu attirer la controverse sur ce point, et pendant vingt années, la question principale, à mon avis, puisque la solution de l'autre en dépendait, est restée dans l'obscurité ou indécise.

« Vous venez de la reprendre, Messieurs, et je vous en félicite, parce que c'est la question vraiment philosophique, et qui domine la première, et qui peut seule, comme vous l'avez compris et parfaitement exprimé, si elle est bien résolue, ruiner à fond la prétention du rationalisme à la spontanéité absolue et tout à fait indépendante de l'esprit humain. Vous avez eu le bonheur de faire ce que je n'ai pas su ou pu faire, en mettant à sa place et dans son vrai jour la question préalable, sans laquelle la seconde restera toujours obscure. Vous avez eu un plus grand bonheur encore, et je ne saurais trop vous en féliciter : c'est d'avoir exposé si clairement, si philosophiquement l'opinion que je crois la véritable en cette matière, que la Sacrée Congrégation de l'Index, a déclaré qu'elle ne contenait rien de contraire aux quatre propositions, règles de la matière, et qu'ainsi on pouvait la soutenir et l'enseigner, dans les écoles catholiques, sans inconvénient et avec le respect de ses adversaires. Vous avez obtenu par là un immense résultat, qui, à mon sens, a fait faire un grand pas à la philosophie chrétienne.

« Il reste donc démontré, par votre lucide exposition, et acquis par la réponse de la Sacrée Congrégation, qu'il est permis aux auteurs catholiques de soutenir :

« Que l'homme, tel qu'il naît aujourd'hui, a besoin en outre, pour acquérir le plein usage de sa raison, d'un secours intellectuel extérieur, secours qui toutefois ne doit pas être considéré comme la *cause efficiente par laquelle il parvienne*, mais comme *une simple condition (conditio sine qua non)* sans laquelle il ne peut parvenir à cet usage de la raison suffisant pour acquérir la connaissance distincte de Dieu et des vérités morales. »

« Ceci étant posé, il vous reste, pour compléter votre œuvre, à expliquer clairement le fond de votre doctrine, et à l'expliquer sûrement, c'est-à-dire en parfaite conformité avec les quatre propositions et particulièrement avec la seconde et la troisième. Pour ma part, je vous serais très-reconnaissant, si, par vos efforts réunis, comme ils l'ont été si heureusement jusqu'ici, vous acheviez votre démonstration par une exposition psychologique du développement primitif de la raison humaine. Nous avons gagné ce point, et c'est immense, contre le rationalisme, que ce développement n'est point spontané ou autocthone, que la raison n'a point en soi l'initiative de son exercice, mais qu'il lui faut pour entrer en acte, une excitation du dehors, ou, comme vous le dites, *un secours intellectuel extérieur*, pour arriver *à cet usage de la raison suffisant pour pouvoir acquérir une connaissance distincte de Dieu et des vérités morales; donc un enseignement.* Je reconnais avec vous contre les Traditionalistes « que cet enseignement n'est point la cause efficiente, mais une simple condition, sans laquelle l'homme ne pourrait arriver à l'usage de la raison, comme, par exemple, l'air, la chaleur, l'humidité sont requis comme une condition sans laquelle (*conditio sine qua non*) la vie qui est actuellement dans une graine, mais enveloppée et latente, ne pourrait se manifester. » En d'autres termes, les principes des vérités rationnelles, métaphysiques et morales, ayant été implantées dans l'esprit humain par le Créateur, jamais l'homme ne pourra les connaître distinctement, si d'abord il n'est parvenu au plein usage de sa raison, par le moyen de ce secours extérieur intellectuel dont vous parlez.

« J'admets donc tout ce que vous affirmez à cet égard : d'un côté la capacité de l'esprit humain, qui porte en lui la puissance, les premiers principes de sa connaissance, tous les trésors virtuels de sa science et de sa moralité, comme la graine contient dans son écorce, et selon sa nature, la puissance de son développement futur et de sa richesse; de

l'autre côté, la nécessité absolue d'un secours extérieur intellectuel ou d'un enseignement, pour exciter le développement psychologique et l'amener à sa plénitude, comme le rayon solaire est indispensable à la germination et à l'accroissement du grain mis en terre.—Mais je ne vois pas encore clairement quel est ce secours, d'où il vient, comme il opère; et sur ces points je sens le besoin de vous demander des éclaircissements. C'est le but de cette lettre, et je serais heureux, si, outre qu'elle m'a fourni l'occasion de vous exprimer mes sympathies, dans une question qui a agité toute ma vie, elle me procurait encore, par votre réponse bienveillante, les lumières nécessaires pour compléter ma conviction en cette matière épineuse.

« Qu'est-ce que ce secours intellectuel extérieur, dont nous reconnaissons la nécessité absolue?

« Un enseignement, à coup sûr, comme vous le dites ; mais l'enseignement de qui, et par qui?

« Je trouve dans votre lettre à la Sacrée Congrégation ces paroles : « Par enseignement, nous entendons tout secours intellectuel extérieur donné de propos délibéré ou non, soit de vive voix, soit par écrit, soit par geste, soit par quelque autre moyen que peut fournir le commerce social. »

« J'admets cette explication pour le développement intellectuel des hommes naissant au milieu d'une société établie au sein de la civilisation ; puis la chose va de soi-même par la transmission de la langue maternelle et de tout ce qu'elle contient. Là n'est donc point la difficulté, ni par conséquent la question.

« Elle est tout entière à l'origine du développement rationnel de l'humanité, c'est-à-dire dans la formation de la raison du premier homme.

« Qui a instruit le premier homme? qui lui a apporté ce secours intellectuel extérieur, condition *sine qua non* de l'exercice primordial de la raison? et puisque le secours doit être un enseignement, lequel ne peut se donner que par la parole ou des signes analogues, qui lui a parlé primitivement pour l'exciter à penser et à parler à son tour? Il faut absolument que quelqu'un lui ait parlé d'une manière quelconque, si un enseignement extérieur est la condition *sine qua non* de son développement intellectuel, qui, à partir de ce moment, s'est continué à travers les siècles dans la science, la moralité et la civilisation du genre humain.

« Ce ne peut être la parole ni l'enseignement d'un homme, puisqu'il s'agit du premier homme.

« Cependant ce secours doit venir du dehors ; et s'il ne vient point d'un homme, comme il est un secours intellectuel, il ne peut être apporté que par un être intelligent ; donc Dieu, ou les purs esprits créés par Dieu, ce qui revient au même, puisque ces derniers n'ont pu remplir la mission d'instruire l'homme que par l'ordre de Dieu.

« Mais que ce soit Dieu ou ses envoyés, il reste encore à demander par quel moyen cet enseignement a été donné.

« Assurément, puisqu'il est indispensable, et pour qu'il soit efficace, il a dû employer des moyens analogues à la nature de l'homme, et comme le secours intellectuel doit être extérieur, il a dû pénétrer par les sens, c'est-à-dire par un langage ou par des signes sensibles, qui transmettent l'excitation spirituelle à la raison, en impressionnant les sens par leur forme.

« Mais si Dieu ou ses envoyés ont parlé primitivement à l'homme pour exciter et développer sa raison, n'y aurait-il point dans cette communication intellectuelle primitive, dans ce premier langage, des idées, des pensées, des notions ou quelque chose d'intelligible? Probablement; autrement ce ne serait plus un langage ni un enseignement.

« Dès lors, quelle part faut-il attribuer dans la connaissance humaine à la transmission d'idées ou de lumières opérée par le moyen excitateur, et comment cette portion de science, venue du dehors et d'en haut, s'est-elle mélangée avec le fonds propre des richesses intellectuelles de l'âme, ou des principes des vérités rationnelles, métaphysiques et morales, qui dormaient en germe dans la raison non encore éveillée, et qui vont entrer en développement sous l'action de la parole fécondatrice; car, à coup sûr, le soleil qui excite et pénètre la semence, y dépose aussi quelque chose de sa nature ; et de là la couleur éclatante des fleurs et les douces saveurs des fruits.

« Enfin, si l'application de ce secours nécessaire, si cet enseignement indispensable à l'exercice primordial de la raison se fait nécessairement par un autre être que l'homme, s'il vient d'ailleurs et de plus haut que l'humanité, n'excède-t-il pas les conditions de la nature humaine, puisqu'elle est impuissante à se le donner elle-même, et alors, de quel nom faudra-t-il appeler cet enseignement transcendant, extranaturel, surhumain, condition *sine qua non* du développement originel de la raison humaine et de la formation de sa connaissance?

« Quel nom faudra-t-il donner au premier acte de la raison, recevant la première fois l'impression de cette parole ou de ce moyen d'enseignement et y adhérant par la réaction de ses facultés pour en appréhender le sens et en recevoir la lumière? Comment faudra-t-il appeler ce premier acquiescement de l'esprit, répondant de toute la spontanéité de sa vie à la parole supérieure, qui prononce le *fiat lux* dans son intérieur?

« Voilà, Messieurs, le problème qui incombait à la science philosophique après votre explication, qui me semble cependant la véritable. Vous avez fait faire un pas à la question, mais il en reste encore d'autres à faire, et je m'adresse à vous avec la pleine confiance que vous travaillerez à son avancement dans la bonne voie où vous l'avez placée.

« Sans doute, toutes ces difficultés s'évanouissent aux yeux de la foi, qui accepte l'enseignement de la parole divine, tel qu'il est donné par la Genèse et expliqué par l'Eglise. Le chrétien fidèle sait que Dieu a créé l'homme adulte, dans la plénitude des facultés physiques, intellectuelles et morales, et qu'en outre il lui a parlé dans l'Eden en lui donnant la permission d'en manger tous les fruits, excepté un seul, en lui imposant formellement la défense de toucher au fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, le menaçant de la mort s'il y contrevenait. Dans le récit divin de l'origine de l'homme tout est donné : l'âme humaine avec ses facultés et les principes de la connaissance, le secours intellectuel extérieur ou l'enseignement excitateur, que nous avons reconnu absolument nécessaire. Mais ce qui satisfait pleinement l'homme de foi ne suffit point à l'homme de raison, et comme, d'après les propositions deuxième et troisième, qui sont notre règle en cette matière, la foi est postérieure à la raison, dont l'usage doit la précéder et y conduire avec le secours de la révélation et de la grâce, aux philosophes qui ont à faire à des hommes de raison ou sans foi, incombe l'obligation de leur expliquer par la raison *seule* le commencement de l'exercice de la raison humaine et la formation primitive de sa connaissance.

« C'est uniquement à ce point de vue, Messieurs, que je prends la liberté de vous demander des explications en toute humilité, avec le désir sincère d'en profiter, et bien reconnaissant d'avance des lumières que je sollicite et espère obtenir de votre science profonde et de votre bonne volonté.

« Agréez, etc.

« L. BAUTAIN,

« *Vicaire général, professeur de morale à la Faculté de théologie de Paris.*

« Paris, ce 18 avril 1860. »

TABLE ANALYTIQUE ET ALPHABÉTIQUE

DU PREMIER VOLUME DU DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE.

NOTES ADDITIONNELLES.

FIN DU TOME PREMIER.

Paris. — Imprimerie MIGNE.

